

EL DIÁLOGO: CLAVE PARA EL ENCUENTRO Y FECUNDACIÓN DE LAS CULTURAS DE NUESTROS PUEBLOS

Dr. Alfredo García Quesada

1. Diversidad y unidad cultural: el marco del diálogo

Es bien sabido que durante algún tiempo, y, particularmente, a partir del siglo XVIII, existió la pretensión de establecer una “cultura universal” que, en cuanto expresión de una “racionalidad” desencarnada, afirmada también como “universal”, se consideraba reflejada en un tipo de “civilización occidental”, específicamente europeo, moldeado por el paradigma de la Ilustración.

El acortamiento de distancias entre regiones de nuestro planeta y los diversos estudios etnográficos de la antropología cultural contemporánea, contribuyeron, entre otros eventos relativamente recientes, a erradicar esta idea homogeneizante de cultura pues se reveló que detrás de ella no había un horizonte que se podría denominar verdaderamente “universal”, en el sentido de ser eventualmente capaz de acoger diversas manifestaciones culturales, sino que había, en realidad, una base fundamentalmente “etnocéntrica” que llevaba a considerar, de modo a priori, a la cultura europea ilustrada como superior a las formas culturales de todos los otros pueblos que habitan nuestro planeta.

Es verdad que hoy, aunque con otras bases teóricas, se plantea una pragmática, pero no menos incisiva, pretensión de “homogeneizar” las particularidades culturales a través de los medios de comunicación, las redes de informática, los dinamismos del mercado y, en general, todo lo que hoy se viene denominando, de modo ambiguo, el proceso de “globalización”. Sin embargo, más allá de las pretensiones ideológicas de perspectivas que anuncian la inminente homogeneización cultural del planeta, a través, de construcciones teóricas, como, por ejemplo, aquella del “fin de la historia” de Fukuyama -que, ya desde fines del siglo pasado, auto-profetizaba el triunfo de un así llamado “neo-liberalismo”¹, no parece menos evidente que las particularidades étnicas y ciertas relaciones tensas entre ellas también vienen manifestándose de un modo agudo, incluso dramático, como se ha podido observar en los últimos años².

A nivel teórico, en lo que respecta a la intelectualidad académica, no hay duda de que el paradigma que hoy predomina es aquel que destaca la “pluralidad de culturas” frente a un agotado planteamiento de “universalidad cultural”, por lo menos al modo como era formulado desde la modernidad ilustrada. Hay, sin embargo, diversas tendencias. Por ejemplo, dentro de lo que se ha venido a llamar, también de modo ambiguo, “postmodernidad”, teóricos como Jean François Lyotard defienden la primacía del “fragmento” sobre el “todo”, de los “relatos particulares” sobre lo que se denominan “meta-relatos”, destacando que cualquier afirmación

¹ Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, México 1992.

² No nos referimos al polémico libro de Samuel Huntington, *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires 1997, sino a las diversas tensiones entre grupos culturales menores que han tenido a veces dramáticos desenlaces.

del “todo” o cualquier defensa de una filosofía de la cultura o de la historia representaría el peligro de una reedición de los totalitarismos que se experimentaron en el siglo pasado³.

Este marco teórico pretende ofrecer bases para la afirmación de cada particularidad cultural en el horizonte de una “pluralidad” ampliamente concebida. Sin embargo, se percibe fácilmente en sus presupuestos cierta perspectiva “agnóstica” o -como se decía desde paradigmas inspirados en el “viraje lingüístico”- “antifundacionalista”, que buscando cuestionar el antropocentrismo como “fundamento”, tal como fue planteado por la modernidad ilustrada, termina negando, finalmente, todo y cualquier fundamento, como se lee en la conocida expresión de Gianni Vattimo: “la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento”⁴.

Resulta claro que esta perspectiva, en cuanto reedición de planteamientos reconocibles en textos de Nietzsche⁵, abre las puertas a un radical nihilismo, en donde, la regla del “todo vale” -así formulada por Paul Feyerabend en el marco de lo que denomina un saludable “anarquismo en la ciencia”⁶- se extendería a todos los ámbitos de la cultura. De esa manera, la crítica al “todo” y al “fundamento”, que la post-modernidad cree ver como defensa de la “particularidad cultural”, se revela, al final, paradójicamente, como una negación de esa particularidad e incluso de la misma posibilidad de una pluralidad cultural rectamente entendida.

En efecto, el nihilismo y la “regla” del “todo vale” no son sino otra forma de plantear una “homogeneización”, una nivelación o una uniformización entre las culturas, pues la reivindicación justa de toda cultura particular en relación al valor compartible de sus propias riquezas culturales sería visto como sospechoso o, en última instancia, como un “sin sentido” en la medida en que no se acepta otro criterio sino el de que las expresiones culturales singulares son todas “iguales” en su valor. Pero, si son iguales, entonces es justa la pregunta de por qué sería necesario o inclusive posible hablar, finalmente, de una “pluralidad de culturas” si éstas ya fueron “niveladas” en una implícita “unidad iconoclasta y abstracta” que es aquella a la que conduce todo “nihilismo”.

Otra forma deficiente de plantear la cuestión de la “pluralidad de culturas”, muy próxima a la anterior, es aquella que privilegia la idea de “diferencia” frente a la idea de “unidad” o “identidad”. Inspirada en Levinas, pero revelando una proximidad mayor a la teoría deconstructivista de Derrida⁷, plantea que la “otredad” o la “exterioridad” son categorías fundamentales para comprender que la afirmación de la pluralidad entre culturas supone el reconocimiento de la radical, casi ontológica, “diferencia” de cualquier cultura frente a la propia cultura.

³ Cfr. Jean François Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 31.

⁴ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 148.

⁵ Cfr., por ejemplo, Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1988.

⁶ Cfr. Paul Feyerabend, *Contra o método*, Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro 1975, p. 450.

⁷ Cfr. Jaques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1991, p. 293.

La sutil distinción que se puede encontrar entre esta perspectiva y la perspectiva nihilista anteriormente apuntada es que mientras que el post-modernismo nihilista es esencialmente “agnóstico”, en el sentido de que niega la posibilidad de conocer o afirmar fundamentos, la perspectiva que resalta la diferencia o la otredad es esencialmente “relativista”, si por relativismo entendemos la afirmación de la propia particularidad cultural como un ámbito autoreferido que no podría ser evaluado por otras culturas en cuanto se juzga que éstas poseen un marco autoreferido también radicalmente “diferente”.

Esta posición relativista, ampliamente extendida incluso en el contexto no académico de aquello que se denomina “opinión pública”, sugiere y exige que le sean planteadas algunas preguntas esenciales. En primer lugar, surge la pregunta de si el planteamiento relativista es en sí mismo posible, pues afirmar que existen culturas radicalmente diferentes e inconmensurables entre sí parece exigir un cierto punto de observación no relativista que permita afirmar tal diferencia o inconmensurabilidad entre las culturas. En segundo lugar, está la cuestión de si la anhelada y prometida tolerancia entre culturas, hoy difundida a través de la muchas veces cínica defensa de lo “políticamente correcto”, es fruto de la afirmación del relativismo cultural o si éste no trae más bien como consecuencia un fenómeno contrario, esto es, la violencia. Esta última posibilidad merece una breve digresión.

La violencia, en cuanto prácticamente inherente al relativismo, fue paradigmáticamente formulada, hace 25 siglos, por Calicles, uno de los sofistas más radicales y más coherentes de la Atenas del siglo V A.C. Si no hay verdad, decía Calicles, ni “ley” que sea objetiva o expresión de lo divino, la única ley que resta es la “ley del más fuerte”⁸. Lo que nos enseña la radical postura relativista de Calicles es que el relativismo no parece ser cuna de convivio armónico, ni siquiera de una frágil tolerancia, sino todo lo contrario, aparece como caldo de cultivo de violencia irracional, pues ahí donde cada uno tiene “su verdad”, sin aceptar ninguna verdad, adquirida o adquirible, que pueda estar por encima de las opiniones de cada uno, una salida válida para resolver desacuerdos -que siempre existen y existirán- sería imponer “la propia verdad” a través de los medios más eficaces que se tengan a la mano.

Una tercera pregunta que se le puede plantear al paradigma relativista, y que abre la posibilidad de tratar la cuestión de la “pluralidad de culturas” de un modo diferente, es la siguiente: ¿si toda cultura es relativa, en el sentido de ser esencialmente auto-referida y autosuficiente, no ofreciendo la posibilidad de ser comprendida por parte de una cultura diferente, y viceversa, entonces cómo y para qué la perspectiva relativista plantea la posibilidad de un “diálogo entre culturas”?

En intento de respuesta a esta pregunta ha salido al encuentro un planteamiento filosófico incisivo y sugerente, significativamente formulado por Alasdair MacIntyre. Este pensador escocés defiende que la afirmación de la intrascendible pertenencia a una cultura o - en su terminología- “tradición” no tiene porqué derivar en postulados relativistas que encerrarían a cada tradición en su marco restringido. Retomando el dinamismo de la dialéctica socrática, propone que las culturas deberían entrar en un amplio “debate”, el cual supone, de parte de cada cultura: 1) la conciencia clara de su identidad y de sus propias potencialidades;

⁸ Cfr. Platón, *Gorgias*, 483b-483d

2) la posibilidad de traducir en sus propios términos los elementos de otra cultura; 3) la conciencia de las propias debilidades o carencias que podrían ser completadas o redimensionadas por otra cultura⁹.

No es posible exponer aquí los amplios y densos argumentos de este planteamiento que se presenta como una crítica al universalismo abstracto y desencarnado de la Ilustración, hoy expresado en intentos de configurar una cultura universal de corte uniformizante y alienante. Baste simplemente destacar que se trata de un planteamiento fundamentado en una perspectiva radicalmente histórica que, asumiendo ciertas críticas al cientificismo universalista, formuladas por epistemólogos como Thomas Kuhn¹⁰ y, sobretudo, Karl Popper¹¹, considera que toda teoría y, por lo tanto, toda tradición o cultura en cuanto base de cualquier teoría, no puede fundamentarse en sí misma sino que exige la corroboración de su consistencia y validez relativa confrontándose con otras teorías y culturas que la desafían a dar cuenta de sus postulados o que le exigen cambiarlos, pudiendo darse, inclusive, el caso extremo de que, en esta confrontación dialéctica, una teoría o cultura deba ceder su lugar a otras que revelan un horizonte más consistente que permitiría asumir lo que de positivo había en la teoría o cultura que se reveló inconsistente.

Sin embargo, esta posibilidad de “diálogo” entre culturas o tradiciones -aunque planteada por MacIntyre desde lo que podríamos denominar un historicismo que trasciende el clásico relativismo absoluto- presenta ciertas deficiencias y, en ese sentido, puede encontrarse un planteamiento más sólido desde otra perspectiva que viene recordada por el entonces Cardenal Ratzinger en un texto titulado *Cristo, fe y el desafío de las culturas*, que corresponde a una conferencia dirigida a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Asia, pronunciada en Hong Kong en marzo de 1993¹².

En este texto, verdaderamente iluminador, se subraya que una cultura evidencia lo que hay de más valioso en ella no a través de una clausura o autoreferencia narcisista en sí misma, como propone el relativismo, sino a través de una “esencial abertura”, desde sus posibilidades internas, hacia otras formas de cultura que podrían enriquecer su potencial propio o que podrían abrirla hacia posibilidades de desarrollo aún más ricas e insospechadas.

Ello puede parecer semejante a lo que MacIntyre propone desde su historicismo dialéctico, sin embargo, hay aquí una notable diferencia que constituye su aporte sustancial. Y es que la superación de aquella concepción relativista que plantea la relación entre culturas desde una “diferenciación radical” -que las llevaría a ser incomunicables entre sí y a aislarse en sí mismas- ocurre no a partir de una “dialéctica” que dirigiría las culturas hacia un horizonte de unidad y verdad que puede ser postulado, pero que nunca puede ser plenamente alcanzado, como sugiere MacIntyre.

⁹ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame Press, Indiana 1988, pp. 368ss.

¹⁰ Cfr. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1995.

¹¹ Cfr., por ejemplo, Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona 1983.

¹² El texto, en inglés, se puede encontrar en varios páginas Web, como por ejemplo: <http://www.catholicculture.com/docs>, o también: <http://www.ratzingerfanclub.com>

En el texto antes citado, el Cardenal Ratzinger observa que, por el contrario, la superación del relativismo radical entre culturas, ocurre más bien a partir de la afirmación explícitamente clara de un “fondo de verdad” y de “un anhelo de unidad”, que se revelan como el corazón interno de todas y cada una de las culturas que la historia ha registrado o podrá registrar. Este “fondo de verdad” y este “anhelo de unidad” son propios de toda cultura porque en “la base” de cada cultura está el ser humano que, en cuanto ser humano, comparte una misma naturaleza humana con aquellos semejantes suyos que se encuentran en “la base” de sus respectivas culturas.

Se trata, por lo tanto, de superar ambiguos postulados relativistas -ya sea en su versión “nihilista post-moderna” o en su versión “diferentista radical”- para plantear, con toda claridad, la cuestión del “fundamento”, tal como lo vino solicitando la encíclica *Fides et ratio* del recordado Juan Pablo II¹³. En ese sentido, con respecto a la cultura y las culturas, el ser del hombre aparece como el “fundamento” que no sólo es condición de posibilidad del auténtico diálogo entre culturas, sino que también incentiva hondamente este diálogo, pues lo comprende como real despliegue de una búsqueda que anhela un enriquecimiento mayor de las propias potencialidades culturales.

De ello se sigue, cito literalmente al Cardenal Ratzinger, “que cualquier cosa que en una cultura excluya esta abertura y este intercambio señala lo que es deficiente en esta cultura, pues la exclusión del otro (o de lo diferente) es contrario a la naturaleza humana (del hombre que es ser-en-relación). El signo de una cultura superior es su abertura, su capacidad de dar y recibir, su poder de desarrollarse, de permitirse a sí misma su purificación y tornarse más conforme a la verdad y al hombre”.

2. La cultura en cuanto cultivo del hombre: la condición del diálogo

En ese sentido, me parece que -incluso de modo previo a la cuestión abordada en el punto anterior- uno de los mayores problemas al momento de plantear el “diálogo entre culturas”, reside en la polisemia del concepto mismo de cultura, es decir, en la diversidad de significados y usos que se otorga al término “cultura” y que, no pocas veces, hacen que quede oculto o inadvertido el hecho de que en la raíz conceptual de este término se encuentra la idea de ser humano, que aparece, en última instancia, como razón de ser y condición de posibilidad del diálogo intercultural.

Así, en una época en que han irrumpido fuertemente autoproclamados “antihumanismos”, teóricos y prácticos, recordar y precisar el modo como la Iglesia ha formulado y comprendido el término cultura, resulta particularmente pertinente, pues ello no sólo esclarece el sentido del diálogo, al haberse comprendido y fijado el significado de los términos puestos en relación dialogal, sino que, sobre todo, permite explicitar la razón por la que la Iglesia planteó de modo tan insistente, a partir de *Evangelii nuntiandi*, la necesidad de

¹³ Cfr. *Fides et ratio*, 83.

una honda “evangelización de la cultura”¹⁴, con sus consecuentes dinámicas internas de inculturación de la fe y de diálogo entre la fe y la cultura.

En primer lugar, habría que observar que la posibilidad de plantear y pensar el “fundamento” de la cultura -tal como lo subraya el Cardenal Ratzinger en el texto anteriormente referido- ha sido sistemáticamente soslayada e incluso negada por no pocas corrientes en las ciencias humanas y sociales en cuanto se juzgan herederas de una metodología exclusivamente fenoménica, descriptiva y experimental, deudora de la perspectiva epistemológica que Kant formuló. Ante ello, como se recordó antes, la encíclica *Fides et ratio* subrayó la insoslayable necesidad de plantear explícitamente, en el ámbito de las ciencias en general, la pregunta por el fundamento¹⁵. Pero no es sólo eso, sino que debemos también a Juan Pablo II la insistente señalización del camino de respuesta a esa pregunta en lo que se refiere a la cultura. Ya en su memorable *Discurso a la Unesco* en 1980, destacaba que “el hombre es el único sujeto óntico de la cultura”¹⁶, afirmación que aparece formulada de maneras diversas en textos como aquel, tantas veces mal interpretado, que indica que “no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre”¹⁷. Es esta fundamentación de la cultura en el ser propio de la persona humana, la que, por un lado, evidencia el sentido de un diálogo hondo y auténtico entre culturas, y, por otro lado, reenvía al fundamento último del ser humano, esto es, al ser de Dios revelado en Jesucristo, que justifica y exige, por lo tanto, una siempre renovada evangelización de la cultura.

Habría que recordar que, en el marco del pensamiento latinoamericano, una comprensión de la cultura, semejante a la anterior, que no renuncia a la pregunta por el fundamento de la misma, estuvo particularmente presente ya en la primera mitad del siglo XX, a través de diversos intelectuales que, reaccionando contra el positivismo decadente, se abrieron a aportes antipositivistas como los de Bergson o Husserl y, más específicamente, a reflexiones filosóficas sobre la cultura como las de Spengler, Scheler, Dempf o Dawson. Tales pensadores latinoamericanos son comúnmente reconocidos bajo el calificativo de “humanistas” o “ensayistas”, en la medida en que no cultivaron disciplinas conforme a los patrones técnicos y de especialización que caracterizan la actividad académica de nuestros días, sino que, de modo audaz, a veces temerario, se lanzaron a pensar y escribir sobre los más diversos temas que agitaban sus conciencias particularmente sensibles a los problemas de la época. Para citar tan sólo algunos nombres en el ámbito específicamente católico, se trata de pensadores como el peruano Víctor Andres Belaúnde, el chileno Jaime Eyzaguirre o el brasileño Alceu Amoroso Lima¹⁸.

Sin embargo, al ingresar a la segunda mitad del siglo XX se percibe que, en diversos círculos de pensamiento latinoamericano, la noción de cultura comienza a ser conceptualizada a partir de coordenadas funcionalistas, introducidas por la antropología cultural

¹⁴ Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 18-20.

¹⁵ Ver *Fides et ratio*, 83.

¹⁶ Juan Pablo II, *Discurso a la Unesco*, 2 de junio de 1980, 7.

¹⁷ *Ex corde ecclesiae*, 3.

¹⁸ He tenido ocasión de publicar un ensayo sobre el tema bajo el título: *La fe y la cultura en la perspectiva de cinco pensadores latinoamericanos*, en: *Revista teológica limense*, vol. 38, n.1, 2004, pp. 5-36.

norteamericana, que seguían las tempranas formulaciones experimentalistas de Tylor¹⁹ o Malinowsky²⁰. No se trata tan sólo de que la concepción de cultura pasó a adquirir un carácter puramente descriptivo o meramente modelístico, como en la teoría sociológica de Parsons²¹, sino que, progresivamente, la misma noción de cultura se tornó un tanto irrelevante, hasta diluirse en un nuevo marco de pensamiento que privilegiará la idea de “estructura” siguiendo, en gran medida, el paradigma economicista de Karl Marx, las modernas teorías desarrollistas y las propuestas antropológicas de Levi Strauss²², hasta llegar a las hodiernas teorías de sistemas en donde, bajo la perspectiva de Niklas Luhmann, la persona y, por lo tanto, la misma idea de cultura, pasan a ser consideradas tan solo como “medio ambiente” de un “sistema”, es decir, que la persona y la cultura no serían ni siquiera elementos internos de una “estructura” que explicaría el sentido de tales elementos, como todavía proponía el estructuralismo, sino que la persona y la cultura serían externas e irrelevantes frente a una estructura que viene ahora a ser conceptualizada como un “sistema” que tendría caracteres “autopoiéticos”²³.

Frente a este panorama, algunos sociólogos latinoamericanos de la cultura han observado lúcidamente que resulta particularmente relevante el hecho de que haya sido la Iglesia, justamente en ese período correspondiente a la segunda mitad del siglo XX, quien haya rescatado, desde *Gaudium et spes* hasta el más reciente Magisterio Pontificio, la idea de cultura, poniendo indirectamente en crisis algunos paradigmas herederos de cierto pensamiento ilustrado, vigentes en el marco de las llamadas ciencias sociales, que, cuando fueron aplicados a la realidad latinoamericana, se revelaron incapaces de categorizar adecuadamente las tradiciones culturales más propias de nuestros pueblos²⁴.

Efectivamente, en *Gaudium et spes* la idea de cultura es propuesta, en primerísimo lugar, desde una perspectiva *antropológica*: “Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales (...) Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales”²⁵. Es lo que Juan Pablo II denominó en varias ocasiones *dimensión humanística*, es decir, *antropológica*, de la cultura, la cual manifiesta que la cultura “es un modo específico del “existir” y del “ser” del hombre”²⁶, que la cultura tiene su punto de partida en el ser humano y es para el ser humano, y, así, que en la raíz misma de toda cultura, se encuentra, explícita o implícitamente, una determinada *visión del hombre*, es decir, una *antropología* específica.

¹⁹ Cfr. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Boston 1871, citado por Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, Nueva York 1963, p. 81.

²⁰ Cfr. Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Sudamericana, Buenos Aires 1970, p. 175.

²¹ Cfr. Talcott Parsons, *The social system*, Macmillan, Nueva York 1951.

²² Cfr. Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires 1987, pp. 33-34 y 301-304

²³ Cfr. Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford 1995, pp. 157 y 163

²⁴ Cfr., por ejemplo, Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1984, pp. 128ss.

²⁵ *Gaudium et spes*, 53.

²⁶ Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, 6.

Pero, precisamente, una honda perspectiva antropológica realista, más aún, cristiana, no admite que el ser humano sea reducido a una esencia estática, y, así, el despliegue en el tiempo, la *historicidad*, es destacada por el Concilio como un aspecto intrínseco de la cultura, es decir, de aquel modo como el ser humano busca llegar a ser quien es: “De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social (...) se constituye como un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana”²⁷. Es lo que también Juan Pablo II denominó *dimensión socio-histórica* de la cultura, la cual revela que el ser humano no es sólo padre sino también hijo de una cultura particular²⁸, que la cultura no es una realidad estática sino dinámica, que tiende a la configuración de espacios, tradiciones, ambientes y estilos de vida diversos que favorezcan una humanización cada vez más plena, y, así, que el *despliegue en el tiempo*, es decir la *historia*, es el modo propio de ser de la cultura en cuanto deviene de la intencionalidad y la temporalidad que son inherentes a la misma condición existencial del ser humano.

A modo de refuerzo remoto de esta perspectiva conciliar, parece conveniente recordar, acudiendo a la etimología, que el término cultura evidencia en su raíz latina el verbo *colere*, esto es, “cultivar”, que contiene un rico sentido analógico que permite albergar en sí la perspectiva antropológica e histórica resaltada por el Concilio. Perspectiva que, como se ha señalado antes, fue diluida en modos de comprender la cultura de nuestros pueblos a partir de modelos a priori, es decir, a-históricos, y, por otro lado, antihumanistas, en la medida en que partían de una concepción de la cultura como “colección de objetos”, al modo de Tylor, sin conseguir revelar a la persona humana que se encuentra en la base de tales productos culturales.

Partiendo de una libre fenomenología del latín *colere* se pueden encontrar esclarecedores vínculos con el texto conciliar. En primer lugar, se trata del modo infinitivo de un verbo que, en cuanto tal, designa una dinámica y, más específicamente, un acto. En ese sentido, puede decirse que la cultura es, en uno de sus aspectos esenciales, “cultivo” o, más específicamente, el “acto de cultivar” lo dado, esto es, la naturaleza, tanto del hombre como de las relaciones que establece con todo lo que lo rodea. Pero, a ello se debe acrecentar que el verbo *colere* se presenta también en la forma de un participio. Así, *colere* significa no solamente “cultivo” en cuanto “acto de cultivar”, sino también “cultivo” en cuanto designando “lo ya cultivado”. En ese sentido, el verbo *colere* pasa a adquirir la forma de un sustantivo que designa un efecto o una sedimentación, que se ofrece como un espacio en donde los actos de las personas adquieren la posibilidad de despliegue de sus más amplias posibilidades porque aparece como un ámbito cargado de sentido, rebosante de presencia específicamente humana.

En el ámbito eclesial, tanto Juan Pablo II, como, más recientemente, el documento de Santo Domingo, rescataron esta riqueza etimológica, precisando, sin embargo, bajo inspiración en la clásica fórmula de Cicerón²⁹, que la cultura es, esencialmente, “cultivo del

²⁷ *Gaudium et spes*, 53.

²⁸ Cfr. *Fides et ratio*, 71.

²⁹ Cfr. Cicerón, *Tusculanas*, II, 5, 13.

hombre”³⁰. Esta expresión muestra toda su riqueza en cuanto permite acoger en sí cuatro sentidos del término “cultura” -incluyendo aquel de las ciencias humanas y sociales- y que aparecen articulados en torno al ser humano como su fundamento.

Los dos primeros sentidos vienen sugeridos por el uso del genitivo en la definición de la cultura como “cultivo del hombre”. Así, el “cultivo” puede ser entendido en cuanto referido al hombre como su “sujeto”, pero también al hombre como su “objeto”, es decir la cultura como expresión del hombre y la cultura como destinada a la promoción del propio hombre. Pero hay otros dos sentidos de la cultura, contenidos en la expresión “cultivo del hombre”, que vienen dados por el hecho de que el término “cultivo” -como se observó antes- admite que sea comprendido como “acto de cultivar” o como “efecto del cultivar”. De ese modo, la cultura vendría a ser un dinamismo, pero es también una sedimentación, es decir, una consecuencia de la acción, un efecto del dinamismo, esto es, una “concreción humana” que se revela en la forma de objetos, de disposiciones humanas -como, por ejemplo, las virtudes- o también al modo de espacios colectivos, ámbitos comunitarios, tradiciones o “moradas” que -también según los sentidos del genitivo- se originan en el ser humano y se ofrecen como concreciones o “habitats” apropiados para el ser humano. Así, estos cuatro sentidos, identificables en la cultura en cuanto “cultivo del hombre”, permiten recordar y reforzar que, para la Iglesia, “el interés por la cultura es, en primer lugar, un interés por el hombre y por el sentido de su existencia”³¹.

3. *El diálogo entre la Iglesia y las culturas*

Es, pues, el ser humano -en cuanto fundamento y en cuanto meta de toda cultura en cuanto cultura- quien hace que se revele el sentido del diálogo intercultural, pero también la radical pertinencia y necesidad de la fe cristiana para que toda cultura pueda ver cumplido su derecho de llevar a plenitud su “fondo de verdad” y su “anhelo de unidad”, a partir de Aquel que sabe y puede responder a las inquietudes y necesidades de todo hombre en cuanto hombre. Fue precisamente en la abertura de la última Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en donde el Pontífice entonces reinante formuló tal cuestión a través de la siguiente pregunta: “¿Si la verdadera cultura es la que expresa los valores universales de la persona, qué puede proyectar más luz sobre la realidad del hombre, sobre su dignidad y razón de ser, sobre su libertad y destino que el Evangelio de Cristo?”³².

Jesucristo quien, en las bellas palabras de *Gaudium et spes*, revela plenamente el hombre al propio hombre³³, es, pues, el contenido central de una fe que, como nos lo recuerda

³⁰ Decía Juan Pablo II: “Todas las diversas formas de promoción cultural se enraízan en la *cultura animi*, según la expresión de Cicerón, es decir, la cultura del pensar y del amar, por la cual el hombre se eleva a su suprema dignidad en su más sublime donación que es el amor”, y, más adelante, terminaba definiendo a la cultura como “cultivo del hombre” (Juan Pablo II, *Discurso ante personalidades del mundo de la cultura*, Río de Janeiro, 01/07/1980, 3). En el caso de Santo Domingo, esta perspectiva es retomada al definir la cultura como “cultivo y expresión de todo lo humano” (*Santo Domingo*, 228).

³¹ Juan Pablo II, *Mensaje al mundo de la cultura y de la empresa*, Lima, 15/05/ 1988, 3.

³² Juan Pablo II, *Discurso inaugural*, Santo Domingo, 12/10/1992, 20.

³³ Cfr. *Gaudium et spes*, 22.

*Evangelii nuntiandi*³⁴, aun cuando no pueda ni deba ser radicalmente separable del orden temporal de las culturas, es propia de un orden sobrenatural diferente, evidenciándose, así, como un sólido fundamento trascendente que posibilita y alienta un auténtico diálogo entre las culturas. Pero, aunque trascendente a las culturas, este fundamento no es un mero horizonte a ser alcanzado en un posible futuro -como sustentarían Popper o MacIntyre- sino que es una “realidad” ya presente y encarnada, desde hace veinte siglos, en la historia y la cultura del hombre, y que, sin duda, puede ser reconocida, de un modo más acentuado, en algunas culturas que abrazaron esa fe de modo singularmente profundo. Ello hace que estas culturas y, más específicamente, los cristianos que forman parte de estas culturas, tengan no solamente la posibilidad sino sobre todo el deber de compartir con otras culturas la riqueza del Evangelio, pues éste no es fruto de sus culturas, sino que fue recibido por ellas para que sea dado a conocer a todos los hombres de todas las culturas.

Ahora bien, la conciencia que los hombres de una cultura determinada tienen de ser portadores del Evangelio, esto es, de la Buena Noticia, de aquella novedad que transforma al hombre permitiéndole “llegar a ser lo que es”, está inseparablemente ligada a la conciencia de pertenencia a la Iglesia, esto es, a una comunidad real, al mismo tiempo histórica y sobrenatural, que, como lo formula *Lumen gentium*, es verdadero “sacramento, esto es, señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”³⁵. Ello hace que la Iglesia aparezca como criterio de fidelidad en los cristianos con respecto al deber de compartir el Evangelio con otras culturas y también como garantía de una unidad peculiar, verdaderamente universal, entre culturas, que no aparece como un dinamismo homogeneizante sino, por el contrario, como promoción de una auténtica y coherente pluralidad de culturas, pues se entiende que esta pluralidad hace manifiesta, precisamente, la riqueza insondable del ser humano revelada en el misterio de Jesucristo.

El Cardenal Poupard, plantea esta cuestión de la siguiente manera: “Se trata siempre de alcanzar al hombre en sus raíces más profundas, para poderlo llevar, por así decir, más allá de sí mismo (...) El universalismo cristiano no es el de un sistema, de una organización (...) de un imperialismo. Es comunicación de un concreto universal, desarrollo del hecho histórico de Jesucristo, vértice de la historia de la salvación y sustancia de la fe (...)” y concluye, citando a Juan Pablo II en el primer discurso que ofreció al Consejo Pontificio de la Cultura: “El diálogo intercultural se impone a los cristianos en todos los países (...) hay que intentar acercar las culturas, de modo que los valores universales del hombre sean recibidos en todas partes con espíritu de fraternidad y de solidaridad. Por consiguiente, la evangelización quiere decir penetrar las identidades culturales específicas, pero también favorecer el intercambio de culturas, abriéndolas a los valores de la universalidad y, yo diría, de la catolicidad”³⁶.

Lejos de plantearse al modo de un inaceptable integrismo³⁷, la universalidad propuesta por la Iglesia, desde *Lumen gentium*, conlleva a un auténtico diálogo respetuoso, nunca

³⁴ Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 20.

³⁵ *Lumen gentium*, 1.

³⁶ Paul Poupard, *Evangelización y cultura*, en: *Iglesia y culturas*, EDICEP, Valencia 1985, pp. 143-148.

³⁷ Cfr. Alfredo García Quesada, *Integrismo y laicismo* (a propósito de un artículo de Umberto Eco titulado *Relativismo, fundamentalismo e integrismo*), en: *El Comercio*, 21/08/2005, p. 6.

impositivo pero siempre propositivo, que valoriza lo que hay de más propio en las diversas culturas, como se verifica en la perspectiva dialogal de *Gaudium et spes*. Y es que el diálogo de la Iglesia con las culturas -tal como se indica en el título que se nos asignó para esta exposición- no se detiene en el *encuentro* sino que porta en sí un inevitable dinamismo de *fecundación* de las culturas a partir de la riqueza compartible del Evangelio.

En ese sentido, la Iglesia en América Latina, desde el renovador impulso del Concilio Vaticano II, ha realizado un enorme esfuerzo de diálogo con los modos culturales de nuestro espacio y de nuestro tiempo. Un diálogo que le ha permitido afinar su propia misión evangelizadora, no sólo a partir de la atención y acogida de diversas expresiones culturales latinoamericanas, sino, sobre todo, a partir de una honda visión antropológica que, sustentada en una perspectiva cristocéntrica, ha hecho que se descubran en las culturas particulares ciertos horizontes que, para ellas, podían no ser tan evidentes. Ello resulta claro en los documentos conclusivos de las últimas Conferencias Generales del episcopado latinoamericano.

Así, a partir del diálogo actualizado con el mundo -planteado por el Concilio para manifestar más claramente que las alegrías y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres son compartidos y acompañados por la Iglesia³⁸- los pastores latinoamericanos solicitaron que el tema de la Conferencia General de Medellín fuese *Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*.

El Concilio había invitado a preescrutar los “signos de los tiempos”. Y, en América Latina, la Iglesia buscaba ser fiel a esta tarea³⁹. Pero los signos más saltantes, en el ámbito cultural latinoamericano, eran los del subdesarrollo, manifestado en las diversas situaciones de pobreza e injusticia de nuestros pueblos. El diálogo de la Iglesia con el mundo, en América Latina, tenía que presentar, pues, un impostación diferente de aquel diálogo que se ensayaba en otras latitudes con un mundo en franco proceso de desarrollo.

No se puede olvidar el contexto más amplio en que se planteaba este diagnóstico. Las teorías “desarrollistas” estaban en boga, sugiriendo que los pueblos latinoamericanos debían abandonar ciertas tradiciones culturales, incluso religiosas, que se juzgaba que los atrasaban en el ingreso a la órbita de las denominadas “sociedades modernas o desarrolladas”. En ese contexto, Medellín propuso una perspectiva decididamente antropológica: “queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la *visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo*”⁴⁰.

El planteamiento antropológico de Medellín contrastaba con las fórmulas desarrollistas que pretendían ignorar la realidad antropológica y cultural de América Latina. En ese sentido, la perspectiva del desarrollo en Medellín no obedeció a una superficial adecuación a los

³⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, 1.

³⁹ En su *Mensaje a los pueblos de América*, los obispos reunidos en Medellín, decían expresamente: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los signos de los tiempos” (Medellín, *Mensaje a los pueblos de América*, 3).

⁴⁰ *Medellín*, Mensaje a los pueblos de América, 3. Las itálicas son nuestras.

paradigmas seculares en boga sino, en la línea de la *Populorum progressio*, a una visión de fe: “La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre”⁴¹. Medellín ofreció, pues, una visión antropológica específica, que se podría denominar “*antropología situacional*”. Y ello se verifica en la manera como el documento aborda la cuestión de la *cultura*.

Aunque en Medellín, no se elaboró, propiamente, un concepto de cultura, se asumió, en términos generales, la idea de cultura de *Gaudium et spes* y se situó su sentido en el contexto latinoamericano. El término cultura, *stricto sensu*, aparece sobre todo en el documento que trata sobre la educación, lo que revela una primera comprensión de la cultura como formación, cultivo o desarrollo del ser humano. Desde esta concepción básica se describió la situación cultural en América Latina en cuanto marcada por profundas desigualdades y exclusiones que exigían una adecuada promoción cultural o, como indica el documento citando al Concilio, un profundo “desarrollo cultural”⁴², con respecto al cual la Iglesia debía comprometerse, básicamente, desde sus obras educativas. Pero se puede percibir no sólo el sentido antropológico, sino también el sentido socio-histórico de la cultura en los apuntes que el documento ofrece acerca de, por el ejemplo, el hombre latinoamericano, la historia latinoamericana e, incluso, el ser de América Latina. No se constata todavía una adecuada profundización sobre estos temas, pero sí el esfuerzo por *situar* lo específico del patrimonio y de la problemática latinoamericana en el marco del desafío de un desarrollo integral del ser humano.

En la línea de *Gaudium et spes*, que invitaba a la sintonía y connaturalidad con las circunstancias concretas de la humanidad, la Iglesia en América Latina, acentuó una disposición encarnatoria, situacional, dialogal, ante el desafío de la promoción y desarrollo de los pueblos latinoamericanos. Así lo expresaban los obispos en su *Mensaje*: “Nuestra palabra de Pastores quiere ser signo de compromiso. Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo”⁴³.

En Puebla, los obispos ofrecieron una visión amplísima, consistente y madura acerca de la presencia histórica de la Iglesia en la cultura latinoamericana para posibilitar un diálogo fecundo. Propusieron una noción específica de cultura que, retomando lo planteado por *Gaudium et spes* y *Medellín*, era descrita de la siguiente manera: “Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre si mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano”⁴⁴, y añadían: “Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud

⁴¹ *Medellín*, Introducción a las Conclusiones, 1.

⁴² Cfr. *Medellín*, 7, 21.

⁴³ *Medellín*, Mensaje a los pueblos de América, 1.

⁴⁴ *Puebla* 386.

con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios (...) de aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura⁴⁵.

Así, si Medellín ofreció lo que hemos denominado una *antropología situacional*, Puebla dio un paso adelante y planteó lo que se puede designar como una *antropología religiosa* o, mejor, *teológica*, expresada claramente en la noción antes citada de *cultura*. Ello, entre otras razones, obedecía al redescubrimiento de una realidad histórica de los mismos pueblos latinoamericanos que había sido, de algún modo, ocultada a los ojos de la Iglesia por las perspectivas ideológicas: la religiosidad popular. Tanto las utopías desarrollistas o modernizadoras, que censuraban esta religiosidad por considerarla causa de atraso, como las utopías socialistas, que la despreciaban por ser fuente de alienación, habían distorsionado un aspecto esencial de la cultura latinoamericana. Por ser protagonista en la configuración centenaria de este *ethos* latinoamericano, y por la mirada antropológica y la conciencia histórica que le brindan la fe, sólo la Iglesia se mostró capaz de revalorizar esta cuestión fundamental, no sólo mediante la honda descripción del *ethos* cultural latinoamericano sino también a través de la reformulación misma de la noción de cultura.

Sin embargo, es preciso dejar bien claro que la *antropología teológica* de Puebla no surgió simplemente de una constatación empírica de la religiosidad de nuestros pueblos. Ello, sin duda, fue importante. Pero lo fundamental estuvo en la disposición eclesial hacia una renovada perspectiva evangelizadora que enfatizó los contenidos de esta evangelización para percibir mejor los signos de ella en todos los ámbitos humanos, es decir, en la cultura, y, específicamente, en la historia cultural de América Latina. Tales contenidos habían sido señalados sintéticamente por Juan Pablo II en el Discurso Inaugural que ofreció a la Conferencia: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre. Los obispos latinoamericanos, que venían animados por los horizontes abiertos por *Evangelii nuntiandi*, entendieron bien el mensaje y, así, elaboraron un texto conclusivo que, en la óptica de la evangelización, representó el más acabado documento acerca de la autoconciencia histórica de la Iglesia en América Latina, que se expresó, hacia el futuro, a través del compromiso hacia una renovado diálogo de la Iglesia con la cultura.

Si Medellín planteó una *antropología situacional*, y Puebla una *antropología religiosa y teológica*, los nuevos tiempos presentaron a la Iglesia en América Latina la invitación histórica a dar un paso más, en el horizonte abierto por el Concilio, y, así, ahondar en una *antropología cristocéntrica*. Ello se vería plasmado, precisamente, a modo de bisagra, entre las décadas del 80 y 90, en la IV Conferencia General del episcopado latinoamericano en Santo Domingo. Se puede verificar en la expresión *cultura cristiana*, constitutiva de uno de los ejes del documento conclusivo de Santo Domingo, la perspectiva que animó a la Iglesia en nuestras tierras durante este período.

Pero todo ello fue fruto de una convocatoria anterior, hecha a inicios de la década de los 80, que se apoyaba en los impulsos suscitados por Puebla. En 1983, en la Asamblea del CELAM reunida en Haití, Juan Pablo II pronunció un discurso en el que hizo, por primera vez, el llamado a una *Nueva Evangelización* de América Latina. El Papa proponía a la Iglesia

⁴⁵ Puebla 389.

en América Latina un horizonte histórico-cultural más amplio que la enraizaba, por un lado, en la memoria de la primera evangelización en el siglo XVI y que, por otro lado, la impulsaba hacia una nueva evangelización a las puertas del nuevo milenio de la historia cristiana.

El enraizamiento de nuestros pueblos en una fe marcadamente cristocéntrica y, por ello, marianocéntrica, que refuerza la dimensión encarnatoria del Verbo, aparecía, entonces, como una “riqueza en medio de la pobreza”, que debía ser cuidadosamente preservada para promover el adecuado desarrollo integral de nuestros pueblos, tal como lo había vislumbrado Medellín. Esta perspectiva antropológica cristocéntrica se revelaba también, en aquella década, como el mejor rostro eclesial para responder al preocupante crecimiento de la religiosidad desencarnada de las sectas y al desprecio por la vida humana propiciado por una anticultura de la muerte, pero, sobre todo, para atraer nuevamente a no pocos bautizados sumidos en la inconsecuencia o la indiferencia práctica ante una fe que exige hacerse cultura.

En la Conferencia General de Santo Domingo, en un momento en que el mundo aún se sorprendía con respeto a los sucesos de 1989, los obispos latinoamericanos optaron por reafirmar la fe en Jesucristo, subrayando sus implicancias antropológicas e históricas. Como se observó antes, la expresión *cultura cristiana* concentraba esta renovada visión eclesial. No se trató, como criticaron algunos, de la propuesta de una *nueva cristiandad* de corte integrista⁴⁶, sino de una honda comprensión del dinamismo esencialmente humanizante de la fe cristiana. Habiendo definido a la cultura como “cultivo y expresión de todo lo humano”⁴⁷, resultaba claro para los obispos que, si Jesucristo es la medida de todo lo humano, la cultura sólo puede enriquecerse al referirse a Él⁴⁸. Pero planteaban este vínculo con lo cristiano no de un modo “extrínsecista”, sino como respuesta a las demandas internas del dinamismo cultural, resaltando, por otro lado, que la fe cristiana se hace presente en la cultura de un modo encarnatorio y dialogal, cuestión que acentuaban a través de las expresiones “inculturación de la fe” y “evangelización inculturada”⁴⁹.

Del Vaticano II a nuestros días, la Iglesia en América Latina parece haber sido preparada, de modo providencial, para la proyección de su experiencia de fe en diálogo con las culturas. Desde la primera recepción del Concilio a través de la *antropología situacional* de Medellín, pasando por la riquísima *antropología teológica* de Puebla, hasta llegar a la profundización de una *antropología cristocéntrica* en Santo Domingo, parece abrirse paso ahora a lo que podría denominarse una *antropología misional*, preanunciada en el tema y en el documento preparatorio de la V Conferencia General de los obispos latinoamericanos que se realizará el próximo año en Brasil.

En el concepto de *cultura*, tal como fue formulado sucesivamente por las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, se pueden verificar bien estos acentos *antropológicos*, planteados no desde una perspectiva esencialista, sino en diálogo y

⁴⁶ Cfr. Alfredo García Quesada, *La evangelización de la cultura en Santo Domingo*, en: *Revista Vida y Espiritualidad*, año 9, n. 25 (1993), pp. 44ss.

⁴⁷ *Santo Domingo*, 228.

⁴⁸ Cfr. *Santo Domingo*, 229.

⁴⁹ Cfr. *Santo Domingo*, 230 y 248.

consonancia dinámica con el devenir histórico de los pueblos a los que la Iglesia busca servir. El ahondamiento que ha podido hacer la Iglesia en América Latina, en su historia más reciente, de la dinámica del diálogo, en el marco de la *evangelización de la cultura*, parece haberla preparado para comprender que ésta última, como ha subrayado alguien de modo sugerente, puede ser entendida como “la dimensión misionera de la antropología cristiana”, formulación que, al parecer, será el horizonte a ser acentuado por nuestros obispos, en su próxima Conferencia General, para dar nuevos pasos históricos en la alborada de este tercer milenio de nuestra fe⁵⁰.

4. *A modo de conclusión*

Comprendiendo, pues, la cultura, desde una perspectiva esencialmente antropológica, es decir, en cuanto “cultivo del hombre”, se sigue claramente la posibilidad y el sentido de un auténtico diálogo intercultural, así como del diálogo más específico entre la Iglesia y las culturas, en la medida en que, en todos estos dinamismos dialógicos, el destinatario último es el mismo ser humano en cuanto situado en un proceso de cultivo y en un ámbito cultivado que apuntan hacia una humanización cada vez más plena.

Develar todo lo que hay de esencialmente humano en las culturas, sería, pues, un objetivo prioritario del diálogo entre las culturas y, más aún, entre una Iglesia, que se concibe como “experta en humanidad”⁵¹, y las culturas, que aparecen como un “modo específico de ser y existir del ser humano”. Alguien podría objetar que “lo humano” siempre está condicionado por cada perspectiva cultural particular y que, así, la tarea no esta exenta de innumerables dificultades. Sin embargo, sin entrar en importantes cuestiones propias de la antropología metafísica o de la antropología teológica, se puede decir, desde una perspectiva simplemente fenomenológica, que el sólo hecho de plantear como objetivo la “búsqueda de lo humano en las culturas” hace que el diálogo adquiera un sentido muy específico, diferente de aquel tipo de contacto intercultural que no se plantea explícitamente, aunque suponiéndola implícitamente, la pregunta sobre la común humanidad o sobre la posibilidad de un destino humano mínimamente común entre las culturas dialogantes.

Resulta del todo insuficiente comprender el diálogo intercultural como una mera “conversación edificante”⁵², de corte simplemente esteticista, prescindiendo de la posibilidad del “reconocimiento mutuo” de “preguntas antropológicas comunes” aun cuando estén formuladas con matices “diferentes”. En ese sentido, el paradigma relativista del “multiculturalismo”⁵³, al prescindir de la pregunta por lo específicamente humano en las

⁵⁰ Cfr. *Hacia la V conferencia del Episcopado latinoamericano y del Caribe*, (Documento de participación) CELAM, Bogotá 2005, nn. 30-31, 34, 39, 46, 51, 55, 80, 85, 101, 136, 140, 160, 162, 170-174.

⁵¹ Pablo VI, *Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 4/10/1965.

⁵² Desde la relectura pragmatista que Rorty hace de la hermenéutica, ese sería el tipo diálogo que le restaría a la filosofía, cuanto más a las culturas (cfr. Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, Relume Dumará, Rio de Janeiro 1994, pp. 366ss.)

⁵³ Javier Prades observa la necesidad de diferenciar entre “multiculturalidad”, como el simple hecho de la presencia simultánea de varias culturas en una misma sociedad, y “multiculturalismo”, como programa ideológico y político que no se limita al registro de este hecho sino que lo categoriza según diversos paradigmas de pensamiento y acción (Cfr. Javier Prades, *El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos*

culturas, ha terminado concibiéndolas como “islas” ambiguamente delimitadas que no tendrían otro tipo de relación que la señalada por un modo de “tolerancia” que ya no es diálogo, sino disposición unilateral para “soportar” algo que, en cuanto “soportable”, no es visto precisamente como bueno.

Y, sin embargo, como observa lúcidamente Robert Spaemann, “se debe dejar claro que la tolerancia no es de ningún modo, como se dice a veces, una consecuencia evidente del relativismo moral. La tolerancia se funda más bien en una determinada convicción moral que pretende tener validez universal. El relativismo moral, por el contrario, puede decir: ¿por qué debo ser yo tolerante? Cada cual debe vivir según su moral y la mía me permite ser violento e intolerante. Así, pues, para que resulte obvia la idea de tolerancia se debe tener ya una idea determinada de la dignidad del hombre”⁵⁴.

Con todo, comprender la cultura como “cultivo del hombre”, y no como un mero “sistema simbólico autoreferido”, abre puertas a una virtud social mayor que el respeto o la tolerancia: la solidaridad. Ya Max Scheler había planteado, a partir de intuiciones verdaderamente sugerentes, que ante las riquezas, pero también los límites que toda cultura tiene para comprender al ser humano, la “solidaridad entre culturas” es un camino absolutamente necesario, más aún en una etapa de la historia en que se experimenta un progresivo oscurecimiento de aspectos básicos de la condición humana que hasta no hace mucho tiempo atrás se juzgaban incuestionables⁵⁵.

Por otro lado, la comprensión de la cultura en su fundamentación antropológica -en cuanto “cultivo del hombre”- amplía el concepto de cultura de tal modo que el diálogo con las culturas no se reduce al diálogo con etnias o con grupos humanos, a veces artificialmente delimitados. Efectivamente, el diálogo de la Iglesia con las culturas ciertamente priorizará el encuentro con las culturas locales, nacionales, regionales y, más ampliamente, con la denominada “cultura global”, pero no puede desconocer que también son cultura: la cultura universitaria, la cultura juvenil, la cultura tecnológica, la cultura de los medios, la cultura artística, la cultura empresarial, la cultura familiar, la cultura de la solidaridad, la cultura de la vida, y tantas otras formas culturales que, en cuanto buscan “cultivar lo humano”, plantean a la Iglesia un horizonte muchísimo más “plural” de diálogo, que constituye, ciertamente, un inmenso desafío, pero también una enorme oportunidad para que la Iglesia deleve, con inteligencia y caridad, la fecundidad humanizante que la fe cristiana puede ofrecer a estos diversos “estilos de vida”.

No es posible ni conveniente apuntar los desafíos particulares que plantean cada uno de estos ámbitos culturales -pues se ha previsto abordarlos en los trabajos grupales, al terminar esta modesta ponencia-, pero no podría concluir esta exposición sin destacar, en la línea de las

antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad, en: *Communio*, n. 24 (2002), pp. 113-138.

⁵⁴ Robert Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 1993, p. 30.

⁵⁵ Cfr. Max Scheler, *Sociología del saber*, Siglo XX, Buenos Aires 1973, p. 21, y también *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid 1941, vol. 2, p. 83

conclusiones de las últimas Conferencias Generales del episcopado latinoamericano, que, en esta perspectiva de diálogo con las culturas, la cuestión de los valores resulta fundamental⁵⁶.

En cuanto núcleo del *ethos* de la cultura, los valores son los bienes en cuanto experimentados existencialmente, o, para decirlo con Von Hildebrand, la conciencia acerca de la “importancia” de lo bueno⁵⁷, esto es, la resonancia existencial que lo bueno suscita en la interioridad del ser humano. En esa línea, el diálogo de la Iglesia con las diversas esferas culturales anteriormente referidas supone el descubrimiento de aquello que cada una de ellas se plantea como particularmente valioso, como “importante”, y desde ahí, proponer, en dinámica de honda connaturalidad, aquel Valor -parafraseando a San Anselmo- más allá del cual no hay valor mayor.

La evangelización de la cultura -decía Puebla- “busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social”⁵⁸. Se tiene ahí una dinámica sugerente de un modo de *encuentro* dialógico con la cultura que, atendiendo particularmente a los valores, no se queda en el mero encuentro sino que es capaz de *fecundar* las culturas debido al carácter esencialmente cautivante, valioso, del Evangelio.

En ese sentido, la auténtica “evangelización de la cultura” no puede ser vista nunca como una imposición, ni me parece que deba ser planteada como una etapa distinta o posterior al diálogo o a la inculturación⁵⁹. La evangelización es simplemente el modo natural como la presencia de la Iglesia se da en medio de las culturas, del mismo modo como Jesús no separaba su encarnación en las costumbres de su tiempo, y menos aún el diálogo con sus contemporáneos, de aquel testimonio del Padre que su sola presencia anunciaba. En esa línea, habría que decir que el modelo del diálogo entre la Iglesia y las culturas lo ofrece el mismo Jesucristo a través de los diversos modos de diálogo que ensayó y, sobre todo, mediante las preguntas que planteó acerca del misterio profundo del ser humano y también mediante las preguntas que dejó que le plantearan sus interlocutores al vislumbrar que tenían ante sí al Hombre⁶⁰.

Para concluir, resulta edificante citar una bella formulación mariológica que, en mi opinión, constituye, precisamente, una elocuente expresión del modo como la Iglesia en América Latina percibe el diálogo fecundo entre la fe y la cultura. Se trata de la formulación que hicieron nuestros obispos latinoamericanos en Santo Domingo y que destaca, que, desde una perspectiva evangelizadora, la dinámica del diálogo, a partir de un diálogo primero con

⁵⁶ Cfr. *Puebla* 386ss y *Santo Domingo* 229ss.

⁵⁷ Cfr. Dietrich Von Hildebrand, *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, pp. 33ss.

⁵⁸ *Puebla* 388. Se puede encontrar un sugerente análisis de las implicancias de este texto de Puebla en: Gerardo Remolina, *Evangelización y cultura. Primera perspectiva*, en: Methol Ferre-Remolina, *Puebla, evangelización y cultura. Dos perspectivas*, CELAM, Bogotá 1980, pp. 20ss.

⁵⁹ Cfr. Alfredo García Quesada, *Cultura cristiana*, en: *Revista Vida y Espiritualidad*, año 8, n. 22 (1992), pp. 89-106.

⁶⁰ Un interesante análisis comparativo que resalta el modo de diálogo de Jesús con respecto a aquel de Abraham, Sócrates y Pilatos, fue ofrecida por Vittorio Possenti en su *Intervención en la presentación de la encíclica “Fides et ratio” en la Basílica de San Juan de Letrán*, 17/11/1998.

Dios, se vive desde una cultura, pero, por dialogal y progresiva acogida del Dios que renueva, se torna capaz de desplegarse y encontrarse con otras culturas para fecundarlas desde la fe recibida por gratuidad divina. Este testimonio dialogal, encarnado, en primera persona, es aquel que los discípulos de Cristo tendríamos que ofrecer, presididos por aquella que supo acoger, en su cultura, y anunciar, a todas las culturas, la radical novedad del Dios hecho hombre para que los hombres tengamos vida: “María, que es modelo de la Iglesia -decían nuestros obispos- también es modelo de la evangelización de la cultura. Es la mujer judía que representa el pueblo de la Antigua Alianza con toda su realidad cultural. Pero se abre a la novedad del Evangelio y está presente en nuestras tierras como Madre común tanto de los aborígenes como de los que han llegado, propiciando desde el principio la nueva síntesis cultural que es América Latina y el Caribe”⁶¹.

Conferencia pronunciada en un encuentro organizado por el CELAM que tuvo como título Seminario: *Constructores de la sociedad con incidencia en el ámbito de la cultura*, en Bogotá del 5 al 7 de setiembre de 2006.

⁶¹ *Santo Domingo*, 229.