

Aníbal E. Fosbery

LA CULTURA CATÓLICA



Edición Digital



UNIVERSIDAD
FASTA

Universidad FASTA ediciones
Mar del Plata, Argentina
2010 -2016 Bicentenario de la Patria

La Cultura Católica

Universidad FASTA

Autoridades

Gran Canciller

Fr. Dr. Aníbal Ernesto Fosbery O.P.

Rector

Dr. Juan Carlos Mena

Vicerrector de Formación

Pbro. Dr. Néstor Alejandro Ramos

Vicerrector Académico

Dr. Alejandro Gabriel Campos

Vicerrector de Asuntos Económicos

CPN. Pablo Federico Vittar Marteau

Delegado Rectoral para la Subsede Bariloche

Dr. Hector Luis Partridge

Fr. Aníbal E. Fosbery O.P.

**LA CULTURA
CATÓLICA**

Edición Digital

Universidad Fasta Ediciones
Mar del Plata, 2011

Buenos Aires 1999

Nada obsta a la Fe y Moral católicas para su publicación:

Revdo. P. Fr. Juan Pablo Berra O. P.

Prior Provincial de la Orden de Predicadores

Puede imprimirse:

S. E. R. Mons. Jorge M. Bergoglio S. J.

Arzobispo de Buenos Aires

Buenos Aires, 24 de mayo de 1999

Fosbery, Aníbal Ernesto

La cultura católica. - 2a ed. - Mar del Plata : Universidad FASTA, 2011.

E-Book.

eISBN 978-987-1312-34-4

1. Catolicismo. 2. Iglesia Católica. I. Título.

CDD 262

Fecha de catalogación: 02/03/2011

ISBN 978-987-1312-34-4



9|789871|312344|

eISBN 978-987-1312-34-4

Responsable de Edición Lic. José Miguel Ravasi

© Universidad FASTA Ediciones

Gascón 3145 – B7600FNK Mar del Plata, Argentina

+54 223 4990400

rektorado@ufasta.edu.ar



La Cultura Católica by [Anibal Ernesto Fosbery](#). Universidad FASTA is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sin_ObraDerivada 3.0 Unported License](#).

Prólogo

Agradezco profundamente a Fr. Dr. Aníbal E. Fosbery O. P., Fundador y Presidente de la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA), que tiene como uno de sus objetivos pastorales la Evangelización de la Cultura, de poder presentar esta síntesis sobre el desarrollo histórico-doctrinal de la Cultura Católica, desde los comienzos de la Iglesia hasta nuestros días. En efecto, como lo he señalado en mi libro Iglesia y Culturas (México, 1988), siguiendo la huella del Santo Padre, fundador del Pontificio Consejo para la Cultura, que desde su origen me ha confiado guiar: “El vínculo fundamental del Evangelio, esto es, del mensaje de Cristo y de la Iglesia, con el hombre en su humanidad misma, es creador de cultura en su fundamento más profundo”.

Es por tanto muy importante, y casi necesario, para realizar el compromiso de Evangelización en el umbral del tercer milenio, desarrollar los presupuestos fundantes de la Cultura Católica, y la relación de la Cultura Católica con la modernidad.

Romano Guardiní decía: “La mayor posibilidad de verdad se encuentra precisamente donde está la mayor posibilidad de amor”. La historia de la Cultura Católica es fuente abundante de experiencias y compromisos en favor del Amor y la Verdad. El acervo de la Iglesia es siempre un faro de referencia en el apasionante y vertiginoso mundo de las novedades, donde se encarna la cultura católica. No sin razón hoy por hoy el acercamiento a la misma es un desafío y una aventura, es una urgencia y una esperanza. Fr. Dr. Aníbal E. Fosbery O. P. ha puesto, en la mira de su quehacer, la incursión en este campo con la propuesta de su obra: La Cultura Católica.

“El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio” (Fides et Ratio, n. 70). Es gracias al párroco, al monje o al sacerdote, y en la Iglesia, que el campesino y el artesano –tanto como el noble– descubrieron el pensamiento, la poesía, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura, en virtud de que los establecimientos religiosos supieron perseverar mejor que los laicos, la parte iniciática de la Educación. Esta obra nos acerca a los hechos que la historia vigila.

La Cultura Católica se genera, acompaña y crece con la historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es la historia de los Apóstoles saliendo a predicar por todo el mundo, es la historia de la acción del Espíritu Santo colaborando con ellos; es la historia de los signos y señales de Dios confirmando los hechos que se iban sucediendo (Mc 16, 20). Con método histórico progresivo, de estilo erudito, denso, cuidadoso de los detalles, nos permite paso a paso ir descubriendo, aunque de manera fugaz, los rostros del pensamiento y la esencia de su aporte a la Cultura, a la Iglesia y a la humanidad.

Hoy más que nunca la problemática de la cultura en la época contemporánea viene a ser punto de convergencia para orientar el siglo futuro. La contracultura de la muerte surge del secularismo moderno y se inserta en los modelos de sociedades laicas que se proponen con eufemismos ligeros, pasajeros e inconsistentes. Muchas son las sombras que oscurecen y acompañan el sentido y el destino del hombre fruto del secularismo. Hoy el neopaganismo ha encerrado al hombre en sí mismo y quieren encontrar en él, en su razón o subjetividad, una distancia con la naturaleza que sólo es posible percibir desde Dios.

A la contracultura de la muerte hay que contraatacar con la cultura de la vida. Como atalayas de la verdad, en el presente trabajo aparecen precisos y oportunos, hombres de ciencia y santidad como los Santos Padres y los doctores de la Iglesia, incluyendo la pródiga y plural riqueza de filósofos y teólogos católicos, todos ellos imbuidos y radiantes de esperanza cristiana. Con el magisterio or-

dinario de los Sumos Pontífices y de los Concilios, especial atención merece el Concilio Vaticano II y el estupendo y rico magisterio del Papa Juan Pablo II.

Esta obra es un intento por mostrar cómo se fue histórica y doctrinalmente configurando la Cultura Católica. Se inicia con la Revelación y un proceso de inculturación que permitió el paso de la antiquitas pagana a la antiquitas cristiana y que, con Santo Tomás, llega a madurar. Después el autor señala como la cultura católica se va desintegrando en la modernidad, a partir de los procesos de secularización profana y religiosa. Con claridad y sin falso triunfalismo, muestra cual fue la actitud de la Iglesia frente a los modelos de sociedades laicas, en especial dentro del magisterio de los Sumos Pontífices. No pasa inadvertida la cuidadosa atención que dedica al Papa Juan XXIII, al Concilio Ecuménico Vaticano II y al magisterio profético de Pablo VI, quien buscó la renovación de la Iglesia sin apartarse de la fidelidad, buscando dialogar evangelizando y evangelizar dialogando. Pero sin duda el platillo fuerte en esta obra es Juan Pablo II, quien abre el diálogo con la modernidad en clave cultural. Desde esta perspectiva, este hijo de Santo Domingo, vislumbra la Iglesia en el umbral del tercer milenio.

Juan Pablo II entiende, con profética clarividencia, que se hacen necesarios los temas fundamentales para poder avanzar desde la cultura católica hacia la inculturación de la modernidad: El tema de los fundamentos de la moralidad católica, el tema del valor e inviolabilidad de la vida humana y el tema del apetito de verdad que proclama la relación de fe y razón, forman el trípode con que el Papa enfrenta a la contracultura y, al mismo tiempo, va a mostrar el orden natural y el sobrenatural, la fe y la razón, "las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" (Fides et Ratio, n. 1) a partir de un proceso de inculturación.

La inculturación, para que sea auténtica, se enmarca en dos principios: La fidelidad absoluta al Evangelio y la comunión con la Iglesia Universal. La evangelización inculturada tiene presente

las aportaciones positivas recibidas a través de los siglos, gracias al contacto del Evangelio con las diversas culturas y la necesidad de purificar las alteraciones al Evangelio que a veces se verifican. Por eso la cultura misma debe ser: "purificada, elevada, perfeccionada" (Redemptoris Missio, n. 54) a la luz del Misterio Pascual: "frente al desafío que significa la crisis cultural actual es necesario inculturar el Evangelio a la luz de los tres grandes misterios de la salvación: Navidad, camino de encarnación; Pascua, conducción a través del sufrimiento a la purificación; Pentecostés: comprensión en cada cultura de las maravillas de Dios. Este proceso reconoce los auténticos valores de cada cultura, incorpora los valores cristianos ausentes en dicha cultura y corrige sus errores evitando sincretismos" (Santo Domingo, n. 230).

La presente obra de Fr. Aníbal E. Fosbery es el producto de una experiencia iniciada poco después del Vaticano II y que en la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) ha encontrado el lugar apropiado para salir a la luz. No es sólo el producto de la reflexión, sino de la vida iluminada desde la Palabra de Dios y confrontada con la más sana doctrina de la Iglesia. Es un recurso de actualidad, en especial para Laicos y Sacerdotes, en la tarea joven de tocar veinte siglos de Cultura Católica. Será un necesario y eficaz instrumento de síntesis histórico-doctrinal para clarificar conceptos e imbuirse en el siempre nuevo mundo de las culturas y su pluralidad.

Este trabajo es digno de particular estudio por la evidente riqueza y actualidad que emergen de su lectura. Razón tenía el gran humanista que me honró con su amistad, Jean Guilton, quien con lúcida y privilegiada reflexión demostró en todos los foros que la Iglesia no se presenta con espíritu de contraposición al mundo moderno, sino con el amor de Jesús por este mundo. Fue el genio de la unidad, que trataba de componer aquello que la cultura presenta en contraposición. Su ansia consistía en demostrar que Jesús no era un problema insoluble para la razón, sino un misterio que se convierte en manantial constante de luz.

Abrigo la convicción de que los lectores encontrarán en sus páginas numerosas ideas constructivas y muchos motivos de reflexión. "Sólo el misterio pascual de Cristo, suprema manifestación del Dios infinito en la finitud de la historia, puede ser el punto de referencia válido para toda la humanidad peregrina en busca de unidad y paz verdaderas" (Ecclesia in America, n. 70). El árbol bueno se conoce por sus frutos. Espero que esta obra produzca frutos abundantes en aquellos que buscan, en medio de tantas bagatelas, el verdadero oro que resplandece como la Verdad. El cual, surgiendo del Evangelio, se encarna en las culturas.

"Año de Dios Padre"

Vaticano, 4 de abril de 1999

Domingo de Resurrección

PAUL CARDENAL POUPARD
Presidente del Consejo
Pontificio para la Cultura

Estudio Preliminar

Hemos acudido a la solicitud del autor para esbozar los lineamientos esenciales de su obra. Aguardamos poder responder a ese llamado, contribuyendo ante todo a facilitar al lector la comprensión de una temática vasta, profunda y compleja a la vez.

Hemos de confesar, también, que estas páginas nacen de un entrañable vínculo fraternal y filial nutrido por una añeja amistad, acompañando como seglar al fundador de F.A.S.T.A. durante más de treinta años.

El tema de la cultura ha ocupado la meditación y el estudio de notables figuras del pensamiento religioso, teológico, filosófico e histórico-sociológico, sobre todo durante los siglos XIX y XX, dando origen a un repertorio bibliográfico de desigual relevancia. Quien está más o menos familiarizado con ese ámbito del saber, al recorrer estas páginas, se encontrará con la presencia de tal repertorio.

Pero eso, aunque muy valioso, constituye sólo un supuesto de otra formalidad que late y se expresa, a veces abiertamente, a veces de forma velada e insinuante.

Su horizonte, en efecto, está constituido por una dimensión esencialmente teologal y teológica que reúne en un todo armonioso las diversas facetas de una realidad ininterrumpidamente contemplada. Itinerario unificante, sin embargo, precisamente por la permanencia en su compleja urdimbre de una sustentación filosófica, teológica y teologal.

Vale decir, el libro posee una definida naturaleza, la que siempre ha estado presente en toda obra de sabiduría católica. Por tal motivo creemos que el autor ha decidido desde el comienzo sacrificar las legítimas razones escolares y el aparato erudito en provecho de una sabrosa intencionalidad sapiencial.

No es simple casualidad que el autor afirme en sus primeras páginas, al tratar de la conformación de las primeras comunidades cristianas: "El punto de partida de la cultura católica será, necesariamente, la fe". Se trata en efecto de una aseveración teológica y teológica a un mismo tiempo.

Tampoco es casual que en los acordes finales del libro resuene en todo su esplendor el rostro expectante de la conciencia esjatológica, invitando a centrar la existencia cristiana en la esperanza teológica. Por eso, y frente a toda tentación historicista de huir hacia el futuro utópico o hacia el pasado estético, es necesario "implantar el misterio de Dios en la ciudad secular".

El acontecer a través del cual se manifiesta la realidad de la cultura católica no es otro que el de la historia de la Iglesia. El modo del enfoque, exigido tal vez por la misma naturaleza de la realidad examinada, lleva a que esta historia no se desenvuelva de modo lineal, sino en el marco de lo que J. Lortz ha denominado "ámbito espiritual" ¹.

La historia es misterio, y cuando se la desea mirar en conjunto, la visión es necesariamente teológica, ya que no hay, estrictamente hablando, filosofía de la historia ². La que así puede denominarse, desde el siglo XVIII en adelante, es una visión secularizada de la teología de la historia, propia del cristianismo.

El autor "juega" con los sucesos históricos apoyado en ese trasfondo misterioso, que convierte a la historia en un modo de velada revelación del Reino en su decurso histórico. Apela a una suerte

¹ Lortz, Joseph, *Historia de la Iglesia*, Guadarrama, Madrid 1962.

² Pieper, J., *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid 1955.

de recurrencia mostrando los contrastes, las analogías y los cambios de escenarios, épocas y personajes; de sus afinidades, diferencias y peculiaridades. Así, por ejemplo, procede a la comparación de Lutero con Arrio, por un lado, y con Erasmo, por otro. Este volver sobre situaciones y personajes en un constante empeño recapitulatorio se orienta a mostrar la unidad de la cultura católica, frente a los avatares de su destino histórico.

El tono recapitulatorio de la narración y el modo reiterativo de las grandes proposiciones doctrinales, manifiesta un recurso estilístico característico de la sabiduría tradicional.

Hasta donde nos hemos compenetrado con la temática central de esta obra, estimamos que el autor usa el término de "cultura católica" con dos significados fundamentales. En un sentido estricto resulta prácticamente asimilable al de Iglesia católica y su capacidad para constituir un ámbito de vida para sus miembros.

En sentido amplio, "cultura católica" es el núcleo religioso de una cultura, semejante a las diversas religiones que han cumplido esa misión de núcleo cultural. En el primer caso se trata de una "proto-cultura católica"; en el segundo, de aquella que el catolicismo ha plasmado en la historia.

La primera acepción aparece, entre tantos otros lugares, allí donde el autor dice: "Podemos afirmar, en principio, que el conjunto de la doctrina de la fe, de la liturgia, de la moral y las realidades que, a partir de allí, conforman la vida de los cristianos, constituyen la cultura católica" (p.96).

La segunda aparecerá más clara allí donde Fosbery procede a acotar el o los procesos de inculturación concretamente efectuados por la Iglesia. Partiendo de los discursos de San Pablo en Listra y Atenas, pasando por San Justino y Tertuliano, como actitudes contrapuestas, se llega a la coronación de la patrística con San Agustín. Entonces se ha producido la mutación del universo pagano en un universo cristiano. Queda claro, sin embargo, que existe una real armonía entre helenismo y cristianismo. El primero como prepara-

ción del segundo, tal cual lo testimonia Aurelio Prudencio, cuando nos habla del carácter providencial del Imperio Romano como orbe político que facilita la propagación del evangelio. En un con-texto algo similar, nos dice Clemente de Alejandría que, así como el Señor les dio Moisés a los judíos, les donó Platón a los gentiles.

De todos modos, en la obra del conjunto de los padres permanecen dos objetivos inalterables: custodiar y defender el depósito de la Revelación, y refutar los errores precisando la inteligencia de la fe mediante las filosofías más aptas.

Para precisar más claramente aún la naturaleza de la inculturación católica, plasmada de modo siempre diverso y creativo en la dialéctica del "dato" y los "datos", el autor señala en página 136: "El "dato" revelado, además, venía a dar plenitud a las tendencias que vivían o subyacían en el mundo pagano".

De nuevo se nos presenta lo que Fosbery considera como el criterio o principio de inculturación: "este proceso de inculturación no fue, simplemente, un proceso de adaptación, sino que, además, supuso una tarea de depuración" (p.138). Lo que requiere una cierta disposición potencial, para dar nacimiento a la nueva expresión "cultura católica". En el lenguaje conceptual del autor, esto equivale a una subordinación de los "datos" al "dato" y nunca a la inversa. Si el "dato" viene a rescatar a la creación del peso de la caducidad que brota del pecado, ¿cómo hacer de lo caduco y lo contingente un ámbito, un medio propicio para tornar efectiva la misión redentora del Verbo Encarnado? Esto es así de modo inequívoco, por lo menos en lo que hace a la que hemos denominado la acepción del término "cultura católica" en sentido estricto; es decir, cuando Fosbery lo usa prácticamente como sinónimo de "Iglesia". O mejor aún, de Iglesia como "natural" proto-cultura católica que marcará siempre el rumbo de toda posibilidad cultural-histórica inspirada en la fe católica como núcleo religioso constitutivo.

Las consideraciones efectuadas nos llevan a pensar con cuánto cuidado debemos apelar al uso del término "neo-paganismo actual", sin aclarar la distancia abismal que separa a éste del paganis-

mo antiguo. Mientras este último se sitúa en una honda actitud de expectación, de adviento, el llamado neo-paganismo, o mundo neo-pagano, es hijo de la apostasía y constituye una expresión acabada del secularismo como estadio final del proceso de secularización. Así lo deja entrever el discurso de S. S. Pablo VI del 18 de marzo de 1971 al Secretariado para los No Creyentes.

En este complejo entramado creemos que merece destacarse el lugar asignado por el autor a San Agustín (capítulo VIII de la primera parte).

Se trata de una teología de la cultura, más que de una filosofía. Aunque no les falta su lugar propio a los fenómenos históricos más relevantes, la prosa del autor es de naturaleza filosófico-teológica.

En cuanto al libro, su materia y forma de reflexión se despliegan en el ámbito de una filosofía de la cultura o, para ser más veraces, de una teología de la cultura. Y como en toda teología de la cultura católica, no podía estar ausente en ella la presencia inabarcable del "divino Agustín".

En su natural tensión esjatológica, la cultura católica va desplegándose en el transcurso del tiempo como un gran misterio que nos va mostrando los tesoros inagotables de esta inefable realidad teándrica.

En ese ritmo multiforme de transformación y transfiguración se destacan, por su luz particular, los grandes momentos doctrinales que forman los grandes goznes espirituales e intelectuales de esa totalidad encaminada hacia la Parusía desde el impulso originado en Pentecostés.

Es por eso que quienes han sido elegidos en los planes providenciales de Dios para cumplir esa sublime misión re-capitulatoria, se destacan dentro del conjunto de los protagonistas de la cultura católica y de la historia de la Iglesia.

Así sucede con San Agustín, como ha sucedido al principio con el Apóstol Pablo, y sucederá luego con el Doctor Angélico. Pilares

todos de la tradición que, junto a la Revelación y al Magisterio, configuran el marco del ser católico y de la cultura que desde este "ser" emerge.

A San Agustín le corresponde el honor, nada menos, que de producir el tránsito de la "*antiquitas pagana*" a la "*antiquitas christiana*". Bajo las designaciones genéricas de platonismo y neo-platonismo, no siendo un "escolar" en su lectura filosófica, su genio religioso le ha permitido llegar con la intuición hasta límites inimaginables. Su combate contra el maniqueísmo ha dado como fruto su doctrina de las dos ciudades y ha hecho, como lo destaca Marrou, filosofía y teología de la historia, de una vez para siempre, sin que éste fuera el propósito formal de sus largos años de contemplación.

Hay en él un "*ethos* de verdad" definitorio de su entera existencia. Como destaca el P. Fosbery, "buscar apasionadamente la verdad, estuviera donde estuviese" (p.156). Se halla en el doctor de Hipona una "doble tensión cultural: hacia lo temporal y hacia lo eterno, hacia la ciencia y hacia la contemplación" (p.170). Precisamente en el primado de la contemplación se funda el núcleo que define a la tradición católica frente al progresismo de todas las épocas ³.

También se pone de relieve el aporte agustiniano al tema de la iluminación, de la verdad y la luz, la verdad y el amor, así como el lugar principalísimo de su metafísica del orden y la participación. Encontramos en él al doctor por esencia de la doctrina de la gracia y la Santísima Trinidad.

Fosbery, que es un agudo y fino conocedor del hiponiense, lo aborda con un tono distinto al llevado a cabo en su brillante tesis de doctorado en teología. Utiliza con San Agustín el mismo estilo que en el resto de su libro: deja de lado el rigor escolar y el refinamiento erudito, en beneficio de un chispeante esplendor sapiencial.

³ Cf. Del Noce, A., "Attualità dell' idea agostiniana di sapienza nella riscoperta dei valori tradizionali", in *L'epoca della secolarizzazione*, Giufre, Milano 1970, p.67.

En síntesis, y parafraseando al autor, "en el universo espiritual de San Agustín se expresa una cultura propia que será la cultura católica". Un poco más adelante, la afirmación tajante del intérprete de su obra: "No es posible entender lo católico sin la trabazón doctrinal del pensamiento agustiniano". Y culmina afirmando: "ya no será posible inculturar sin encontrarse con San Agustín" (p.177).

El tránsito de la antigüedad cristiana a la cristiandad medieval está signada por una compleja constelación de protagonistas que nos obligan, y es lo que el autor hace, a dirigir constantemente la mirada hacia atrás y hacia adelante. Personalidades, sucesos, hechos religiosos y socio-políticos se entrecruzan en un acaecer histórico que se resiste a todo relato de carácter lineal. Forzosamente hay que desplazarse en un ámbito de círculos, espirales y recurrencias para poder divisar la trama real de un universo nada uniforme.

A la caída del Imperio romano debemos considerarla "un verdadero cataclismo; y, mientras ese imperio se debilita y desmorona, lo único que se mantiene vivo es la Iglesia".

Ésta es la época de los grandes doctores, obispos y pontífices romanos de la evangelización. Es la época del monacato, tanto en Oriente como en Occidente, donde sobresale la figura excepcional del padre del monaquismo occidental, San Benito de Nursia. Con justicia lo reconoce el autor cuando le atribuye "la más extraordinaria obra de evangelización e inculturación lograda por la Iglesia" (p.183).

Y esa figura singular en la que se congregan, en difícil armonía, la hondura especulativa, el esplendor teológico, la sapiencia monástica, la prudencia del pastor y la gracia particular de la cátedra de Pedro, sin perder jamás ninguno de tantos dones recibidos. Él es quien, frente al riesgo neopaganizante, favorecido por el cristianismo arriano de los nuevos pueblos, recomienda a un mismo tiempo "preservar doctrinas y costumbres del pueblo cristiano frente al paganismo", pero en un sentido análogo al que inspira el concepto de ley en San Isidoro: "las costumbres populares pueden ser conservadas siempre y cuando sean purificadas y cargadas de

una significación cristiana". Estas observaciones de San Gregorio Magno confirman el principio de inculturación propio de la cultura católica, que sustenta el P. Fosbery: "sólo se puede inculturar lo inculturable". Es decir, que se requiere una aptitud y disposición conveniente de los "datos" para recibir el bálsamo transfigurante del "dato".

Frente a una desigual, compleja y tan rica manifestación histórica de la vida de la Iglesia, ¿cómo pretender reducir su existencia y naturaleza a los cambiantes vaivenes de circunstanciales soplos carismáticos? En efecto, como lo destaca el autor: "No se trata, como quieren algunos historiadores protestantes del siglo XIX, de una comunidad primitiva e indiferenciada viviendo bajo un régimen carismático. Desde el comienzo mismo ya hay clérigos y laicos" (p.205). De modo convergente con el análisis de Fosbery, el reconocido teólogo jesuita Jean Danielou ha sostenido: "Cristo constituyó en primer lugar la estructura y después le dio el contenido... Así la jerarquía no sucedió a los carismas. Es original y tiene raíz en la acción de Cristo mismo. Cristo fue fundador de la Iglesia" ⁴.

Las páginas dedicadas a la relevancia de Santo Tomás de Aquino en el contexto de la cultura católica reflejan el talante dominicano y tomista del P. Fosbery, estudioso fino y lector asiduo del Aquinate. Se dirige, sin rodeos ni meticulosidades eruditas, a señalar los aportes originales con los cuales ha enriquecido el patrimonio común de la cultura católica. En esto no hace sino adscribir a lo que la tradición perenne y el magisterio de la Iglesia han afirmado y ratificado durante siglos.

La sutil armonía con la que Santo Tomás integra razón y fe, naturaleza y gracia, es la "síntesis doctrinal más acabada de la cultura" (p.226), puntualiza Fosbery con singular acierto, referido a dos

⁴ *El futuro de la religión*, Euramérica, Madrid 1968, p.123. Posteriormente ha precisado esta temática central de la naturaleza y vida de la Iglesia, con inigualable precisión y concisión, el eminente teólogo Hans Urs von Balthasar: "La obediencia en la Iglesia", en la obra colectiva *Problemas de la Iglesia hoy* (J. Ratzinger y otros), B.A.C., Madrid 1975, pp.39-51.

situaciones análogas: "No era suficiente, pues, insistir en Aristóteles para contraponerlo a Platón. Se debía ir muchos más lejos. Era necesario asumir todas estas concepciones e integrarlas en un único sistema, a la luz de la Revelación. Y esto es precisamente lo que hace Santo Tomás... asumirá los elementos aristotélicos manteniendo, sin embargo, la ordenación platónica" (p.236).

Siguiendo su método de confrontación crítica, el autor nos brinda una lista resumida de los graves errores filtrados en otros tantos intentos equívocos de establecer la relación del "dato" con los "datos". Ello nos da una idea de la magnitud del "problema que se le presentaba a Santo Tomás", ya que, "estaban en juego verdades fundamentales sobre Dios y el hombre que comprometían la recta interpretación de la fe" (p.241). La misión del Aquinate se despliega sobre todo en un escenario histórico propio, la Universidad, que abarca a la vez, como en otro momento el monasterio, lo cultural y lo cultural. Es en ese ámbito donde se enfrenta con enseñanzas erróneas, como las de Sigerio de Brabante acerca de la doble verdad. Se pone de manifiesto "la trabazón doctrinal de su sistema, el cual ajustará, hasta las últimas consecuencias, la conciliación del "orden natural" con la Revelación" (p.247).

En esta constante reivindicación del lugar de Santo Tomás, llevada a cabo en forma continua por el Magisterio de la Iglesia, el autor ha puesto de relieve la misión que al doctor Angélico le atribuye S. S Pablo VI en su Carta al Maestro General de la Orden de Predicadores, Vicente de Couesnongle, el 20 de noviembre de 1974. Citando y parafraseando este importantísimo documento pontificio, el autor remarca que "el encuentro transfigurante de la realidad del mundo y del hombre, con la Palabra y los contenidos del Reino, sin mengua de la divinidad ni del orden natural, se constituye en la «característica fundante de toda realidad humana que quiera manifestarse como cultura católica»" (p.253).

Por todas esas razones, de ahí en más la cultura católica no podrá prescindir de la comprensión metafísica y teológica, con la que Santo Tomás ha enriquecido el patrimonio sapiencial de la

Iglesia. El autor concluye estas reflexiones señalando, a modo de corolario, que “cada vez que el hombre haga cultura católica tendrá que apelar a Santo Tomás”.

Siempre sustentado en los textos del Aquinate y en los del Magisterio Pontificio, el autor sintetiza, con el vuelo límpido de su prosa, los rasgos principales que caracterizan la obra del Angélico y que han motivado que la Iglesia le atribuya una misión tan noble y elevada.

Luego destaca cómo se encuentran en Santo Tomás las tres formas esenciales de la sabiduría, en el contexto de la tradición cristiana, y de las que el Santo Doctor se convierte en un testigo sin par. Por último, se alude a su aporte poético-teológico, contenido en sus cinco himnos eucarísticos, en virtud de los cuales S. S. Pío XI lo proclama “Doctor Eucarístico” en *Studiorum Ducem*, el 26 de junio de 1923.

No podemos concluir estas consideraciones en torno al Angélico Doctor sin advertir que guardan una relación directa con la índole canónica que le ha sido reconocida al P. Fosbery por S. S. Juan Pablo II, en su condición de fundador de F.A.S.T.A. Son meditaciones que expresan en gran medida el carisma de F.A.S.T.A. en cuanto movimiento eclesial –Asociación Internacional de Fieles de Derecho Pontificio–, dedicada a la evangelización de la cultura y la formación de los jóvenes.

Del capítulo XII al XVIII nos hallamos frente a un todo, donde se trata de modo diversamente analítico, lo que en realidad son un conjunto de notas que hacen a la peculiaridad y especificidad de la cultura católica. Conjeturamos que, para no perder los rasgos que caracterizan la configuración estilística de esta obra, ha optado por desarrollar los grandes temas en los siete capítulos de este bloque temático. Jamás se pierde la vivacidad de una prosa poética de inspiración filosófica y teológico-teologal. Pero el ritmo es chispeante, las cuestiones son traídas a la escena en una suerte de ritmo cíclico. Cada paso hacia adelante nos va llevando desde una primera faz de examen fenoménico a un remate final que se aden-

tra en las profundidades del misterio de Dios. Allí, hasta las cosas más sencillas del acontecer cotidiano alcanzan una última luz; entonces sí es posible hablar de un sentido de las cosas, el cual siempre alude a algo que está más allá de ellas mismas y de su aparición inmediata.

La obra, si queremos ubicarla en un género determinado, tiene todos los rasgos del ensayo, donde convergen la robustez doctrinal y la intuición genial de quien está en todo momento “de oído atento al ser de las cosas”.

“La cultura católica expresa ese orden temporal del cual Cristo es el centro” (p.269). ¿Y qué es esa cultura católica? “El resultado final de esta restauración de las cosas, haciéndolas participar de la santidad del Verbo” (ibid). La sacramentalidad teologal y teológica de la cultura católica arranca del “dato” originario y originante del culto. Desde la unión hipostática, podemos captar por qué “el mundo, entendido como la totalidad de lo creado por Dios, tendrá que ser transformado a imagen de Cristo” (p.272).

¿A qué apunta en su especificidad propia esa cultura? A buscar la perfección, como toda cultura ⁵, pero en este caso desde el punto de vista sobrenatural.

Sin duda que el autor presupone que tal perfección sobrenatural asume eminentemente la natural y temporal que comporta toda cultura, por el hecho de serlo.

Para expresar la especificidad de la cultura católica, el autor acude a los conceptos de transformación y transfiguración. Éstos indican, al menos de modo inicial, la diferencia entre el actuar cultural humano común a todas las culturas y el obrar específico y propio en el marco de la cultura católica; o sea que, desde la cultura católica, el hombre y el mundo se disponen para su transfiguración final. En el encuentro “del «dato» revelado con los «datos» de la naturaleza” se establece una distancia que le da a la cultura

⁵ Cf. Calderón Bouchet, R., “La decadencia de la ciudad antigua”, en *Boletín de Estudios Políticos* n° 11, edit. U.N.C., Mendoza 1961, pp.75-81.

católica su peculiar nota de trascendencia"; del mismo modo, "de este núcleo fundante religioso, la cultura católica recibe su nota de unidad y universalidad" (pp.278). Por eso mismo los elementos contingentes pueden experimentar modificaciones sin alterar sustancialmente la especificidad de la cultura católica.

La cultura sigue, pues, un despliegue análogo al que permite distinguir, en la tradición, entre núcleo esencial y ropaje histórico ⁶. Se trata de una originalidad fiel a los tres pilares que sostienen la abigarrada arquitectura de la fe y la Iglesia Católica: Sagrada Escritura, Tradición Perenne y Magisterio.

Básicamente, el rasgo definitorio del hombre perteneciente a la cultura católica consiste en "dar prioridad a Dios sobre cualquier otra realidad de su vida".

Apoyado en textos escriturísticos, sobre todo del Nuevo Testamento, el autor señala (pp.289-292) los rasgos propios del Dios de la fe católica. Si recordamos que el núcleo esencial de la antropología cristiana está dado por el carácter de imagen y semejanza con Dios, expresado en la Revelación, podemos legítimamente inferir, a partir de su prototipo original, Cristo, cuáles son los atributos característicos del hombre cristiano. Por eso la imagen del hombre cristiano hunde sus raíces en el ámbito de las "*invisibilia Dei*" y "a la comprensión se llega por vía del conocimiento simbólico, por medio del cual intentará alcanzar el fondo misterioso de las cosas" (p.293).

No se podría llegar a comprender por qué el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la cultura católica, sino a partir del misterio de la Encarnación, la Redención y la gracia. En toda cultura, y es un hecho verificable históricamente, el hombre reviste ambas dimensiones, sujeto y objeto, en virtud de su naturaleza espiritual y libre. Pero si nos ceñimos al ámbito de lo católico, allí

⁶ Cf. Geiselman, J. R., *Sagrada Escritura y Tradición*, Herder, Barcelona 1968, y Pieper, J., "Riesgos y valores de la tradición", en *Ethos* n° 6/7, INFIP, Buenos Aires 1978/79, pp.45-62.

se cumple la célebre sentencia de Santo Tomás, que el autor hace suya cuando dice: "La gracia no destruye ni absorbe a la naturaleza, sino que la perfecciona. Por su parte, la naturaleza se subordina a la gracia, la razón a la fe y el amor humano a la caridad" (p.298). Es entonces cuando "el plan de Dios comienza a cumplirse. No se trata de un hecho cultural, sino esencialmente religioso, y por eso podrá ser insertado en las diversas culturas". Entonces nos preguntamos ¿hasta dónde?, ¿con qué alcance? ¿en qué estadio de su desarrollo debe encontrarse una cultura para recibir con mayor o menor predisposición y aptitud la manifestación concreta del "dato" religioso del plan de Dios? Esto es, ¿hasta donde tal plan y tal "dato" pueden desplegar su potencialidad inculturante en la materia "*in qua*" sobre los "datos" en que han de inherir evangelizándola? La respuesta, al menos inicial, se expresa cuando el autor sostiene "pero a medida que el plan de Dios irradie en su entorno, él también generará una cultura".

El fruto peculiar de tal irradiación se cumple por la acción de la gracia santificante que informa las virtudes y es proyectada por el cristiano en su mundo: "el cristiano podrá operar desde este núcleo cultural-social como persona".

Resulta asimismo original el aporte del autor dirigido a establecer la relación y la diferencia entre cultura y civilización, partiendo de la doctrina tomista del bien común. En este orden de consideraciones, nos parece también original la distinción entre sujeto primario y secundario de la cultura. "El primer analogado de la cultura católica es la persona humana" (p.308).

En lo tocante a la relación entre persona y cultura católica, Fosbery nos lleva por vía de ahondamiento a considerar la razón más profunda del ser persona. Éste sí que es un "dato". No hay persona fuera de la Revelación cristiana, para la cual el hombre es "imagen del Dios invisible".

Pero la modernidad se encargará de deformar a la persona tras la apariencia de una reivindicación.

En el arco histórico que va desde Descartes a Hegel y Nietzsche, pasando por Kant, el supremo escolástico del racionalismo ateizante moderno, se va desubstancializando progresivamente al hombre como persona. No obstante haber existido, en estos tiempos, egregios defensores del ser y el concepto genuino de persona, el declive inmanentista es manifiesto. Ya en estos últimos residuos modernos de la postmodernidad nos encontramos con que “la sociedad de la información ha quedado sin persona”, incluidos los contradictorios esfuerzos de cierto personalismo que no ha superado el desfondamiento metafísico de la persona ⁷.

Por lo que hace al vínculo entre naturaleza y cultura católica, siempre en el empeño de poner de relieve los aportes creativos del autor, merece destacarse la referencia a San Agustín en su comentario al Evangelio de San Juan, respecto al doble influjo de Dios hacia la naturaleza. Es decir, tanto en su calidad de Creador y Gobernador cuanto en la de Salvador y Redentor. En base a esa sólida trama doctrinal acota Fosbery: “El espíritu también comporta razón de naturaleza. Dios es naturaleza”; por eso es que “el espíritu tiene su propia inclinación hacia aquello que representa su bien más elevado, aquel bien que es capaz de perfeccionarlo y acabarlo” (p.340). Nos encontramos nada menos que ante el “gozne metafísico” del encuentro entre el “dato” y los “datos”, de la persona con la naturaleza”. En medio de una enunciación tan simple está latente el reconocimiento de la persona como un don, como algo que sin el “dato” de la fe nos sería imposible llegar a percibir. El hecho de que seamos persona, y la razón y el sentido de serlo, es un *plus* de gratuidad. También la posibilidad de saberlo, que siempre conlleva a la sobreabundancia de la Palabra revelada.

Otro aporte esencial surge del postulado que, arraigado en la sabiduría del Aquinate, le permite afirmar al autor: “el «*esse*» parti-

⁷ En esta temática estimamos decisivos los aportes efectuados por el distinguido filósofo español de la escuela tomista de Barcelona, Profesor Eudaldo Forment, en sus obras *Ser y persona*, E. U., Barcelona 1983, y *Persona y modo substancial*, P.P.U., Barcelona 1983.

cipado por Dios a la persona le hace capaz de devenir todas las cosas”, lo que bajo otros códigos culturales había sostenido en la antigüedad el Estagirita.

Otro tanto corresponde decir de la revalorización de las causas segundas reconociendo en las criaturas, y cuanto más en la persona, una realidad y actividad propias. La participación de la causa primera une las causas segundas a su efecto, y a renglón seguido el autor concluye: “Aquí reside la fundamentación metafísica de la cultura católica” (p.342).

Finalmente, destaca el nexo íntimo entre metafísica, naturaleza e historia en el marco de la cultura católica, sosteniendo conclusivamente: “En esta naturaleza [la humana], según el querer y el actuar de Dios, se pueden integrar, como exigencia metafísica y don de la Revelación, la persona, la libertad, la historia y la gracia” (p.356).

Por el hecho de abarcar en un todo orgánico el conjunto de las disposiciones del hombre, la cultura católica se orienta hacia la sabiduría. De este modo expresa la naturaleza racional y espiritual del hombre, conforme a un orden que le es propio. Sobre este “*ordo rationis*”, según Santo Tomás, se ha expresado con su habitual claridad Josef Pieper, en su tratado sobre la templanza ⁸.

Por ser la sabiduría divina un hecho religioso, “los elementos contingentes de la cultura... pueden ser asumidos y armonizados, en un todo equilibrado, desde el hecho religioso de la salvación” (p.358). Por ese motivo la entera tradición católica se siente interpretada a sí misma en la sentencia “sabio es, en verdad, sólo aquel que se salva”. Y esta relación armoniosa entre los elementos contingentes permite comprender por qué “la cultura católica es formalmente ordenativa y, por eso mismo, sapiencial” (ibid).

En uno de esos pensamientos en que el autor se sintetiza a sí mismo, expresa lo que constituye el corazón del discurso filosófico-teológico y teologal: “La cultura católica no es efecto de una civiliza-

⁸ Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, pp.234-237.

ción, sino de una sabiduría sobrenatural que, al hacerse presente en el espíritu del hombre como don y gracia de revelación, lo proyecta sobre la naturaleza, a la cual podrá transformar y transfigurar, disponiéndole a su destino final de glorificación" (p.370).

Para lo que constituye el motivo primordial de estas consideraciones que venimos efectuando, nos parece que lo substancial del capítulo XVII se halla expuesto allí donde el autor plantea el comportamiento recíproco entre cultura católica y acto de fe. Esta última se presenta: a) "como acontecimiento y obediencia a la Revelación de Dios, tal como la propone la Iglesia"; b) también es iluminación interior, participación en la vida íntima de Dios. Para entender la cultura católica no podemos separar estos dos aspectos. "Si la fe fuera sólo asentimiento a la verdad revelada, ¿cómo podría generarse una cultura?".

En cuanto al capítulo final, entendemos que su significado fundamental consiste, en gran medida, en una suerte de síntesis recapitulatoria de la mayor parte de los núcleos doctrinales expuestos en la primera parte del libro. Su título apunta a lo que hemos interpretado como concepto de cultura católica en sentido primigenio y estricto.

En la segunda parte de su obra, el autor, siguiendo sus líneas estilísticas y su método expositivo, nos traza un cuadro salpicado de sustanciosos ingredientes históricos donde se confrontan cultura católica y modernidad.

En realidad, la secularización como proceso se inicia a fines del siglo XIII y comienzos del XIV. No debemos olvidar a dos figuras paradigmáticas de tal comienzo: Marsilio de Padua, que prelude a Maquiavelo, y Guillermo de Ockham, que constituirá el primer soporte intelectual de las ideologías antirromanas y, por fin, del propio protestantismo en su nacimiento.

Lo cierto es que, no obstante el reconocimiento de J. Wicleff y J. Hus como dos representantes definidos del anti-papismo, será con Lutero y la Reforma que la dimensión verdaderamente revolucionaria de la reacción contra Roma encontrará su genio y expre-

sión totalmente definidas y hasta casi definitivas. Lutero, como señala el autor, fue “un reformador, un revolucionario religioso convencido de cumplir una misión divina” (p.408). La impronta de su Reforma “dejó a la cultura sin sustento religioso”.

Meditando en esta aseveración final de Fosbery podemos llegar a comprender cómo en el protestantismo hay una suerte de natural predisposición anticultural y contracultural que se irá develando en toda su potencialidad a lo largo de la historia, hasta el presente. A partir de su emergencia histórica y de sus principales premisas doctrinales, se torna asimismo comprensible la creciente e ininterrumpida mundanización de la sociedad occidental. Esta mundanización, y su oculta veta antirreligiosa, está en el propio protestantismo, más allá de sus afanes de pietismo subjetivista. Porque ello es una consecuencia necesaria –que la historia, por otra parte, se ha encargado de verificar– de la ruptura de toda posibilidad de relación entre la naturaleza y la gracia, entre la fe y la cultura ⁹.

Tal como lo destaca el autor, “la reforma protestante se hace esencialmente una religión de la acción, pero volcada hacia la vida secular”. Esto se torna más palpable aún en Calvino, que dentro de la tipología weberiana corresponde a una de las cuatro clases de protestantismo ascético.

Pero no sólo Calvino, sino que el protestantismo en su conjunto está en la base del *ethos* de la sociedad moderna como tal. De ahí la vigencia de los formidables análisis de Max Weber, en su clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, al que el autor menciona, no como una circunstancial referencia bibliográfica más.

⁹ Para quien pudiese suponer exagerado hablar de una oculta veta antirreligiosa del protestantismo, que examine el nexo íntimo que une a Lutero con Bonhöffer, como teólogo de la muerte de Dios, y su propuesta formal de un cristianismo arreligioso, no por casualidad considerada por Ernst Bloch como la teología ideal para una síntesis entre el cristianismo y el marxismo. Ver el excelente estudio de Cornelio Fabro: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977.

La historia pone en claro el nexo entre espíritu burgués y espíritu protestante. La burguesía, como realidad socio-cultural de Occidente, encontró en el protestantismo la justificación religiosa que le venía a su exacta medida ¹⁰.

El Renacimiento, señala Fosbery, facilitó la "conversión hacia la vida activa en una sociedad laica". Junto al protestantismo y otras fuerzas históricas, impulsaron la construcción de "la nueva civilización de la Modernidad (...) Una civilización fundada en la ideología del progreso indefinido como una nueva utopía eschatológica del inmanentismo". Tal como lo ha destacado Del Noce en diversos escritos, todo el iluminismo racionalista y ateizante se caracteriza, a lo largo de su curva de desarrollo, por sacrificar la eternidad al futuro e inmolarse a las realidades concretas al ídolo de la "Historia". Además, en la elevación de la política a religión, hunden sus raíces todas las formas de totalitarismos que conocemos, incluido el Nuevo Orden Mundial de la globalización.

Cuanto más se consoliden las propuestas iluministas y neo-gnósticas, tanto más se tornan claros los intentos por reducir la religión a filosofía, como se lo advierte en los máximos exponentes del neoidealismo italiano, B. Croce y G. Gentile.

Son de tal magnitud los embates de la secularización, sobre todo a partir del Renacimiento y la Reforma, que la Iglesia concentró sus mejores energías en responder al nuevo contexto de creciente racionalismo y laicismo.

Esta respuesta se manifestará en Trento, que marca un clima de renovación espiritual, de fortalecimiento disciplinar, de reafirmación litúrgica y de cierto auge especulativo. Todo nos habla del ámbito dentro del cual se desarrolla el Concilio durante casi veinte años. Tal era la proyección de esa atmósfera secularizante que, como señala Fosbery, había comenzado a afectar en diverso grado y modo a la Iglesia misma (p.453-454).

¹⁰ Cf. Sambart, W., *El burgués*, Alianza, Madrid 1977.

A partir de entonces es posible distinguir en el seno del catolicismo “dos procesos simultáneos: uno de reacción, que intenta preservar la doctrina, la espiritualidad y las costumbres del clero y del pueblo cristiano, en consonancia con las pautas del Concilio de Trento... Otro, el de una Iglesia que quiere asomarse poco a poco a la modernidad y abrirse a sus requerimientos” (pp.459-460).

Junto a una gradual separación de fe y saber, se irá desplazando la primacía de la contemplación en beneficio de la vida activa.

En el contexto temático central de su obra creemos que el propio autor acude a una expresión de su cuño, cuando sintetizando la intensión común del viejo y el nuevo modernismo, de “acomodar el catolicismo a los nuevos tiempos”, la califica como “un proceso de inculturación invertido”.

De las propuestas modernistas de Loisy y Buonaiuti pasaremos a enfrentarnos con la avalancha de las teologías de la secularización, de la liberación, la revolución, teología política y teología de la muerte de Dios. Con su representante más calificado, Dietrich Bonhöffer, y su propuesta básica de un “cristianismo sin religión”, dependiente de la distinción falaz entre el Cristo de la fe y el Jesús de la Historia ¹¹.

El prestigioso teólogo de Navarra, José Luis Illanes Maestre ¹², en sólido examen de la secularización, ha precisado cómo, en las teologías así agrupables, se reconocen dos matrices inequívocas: la de Karl Barth, por una parte, y la de Jacques Maritain, por otra.

Como resultado de todo este trastocamiento religioso y cultural, y con un influjo determinante de los movimientos y las ideas gnósticas, se irán constituyendo “los diversos modelos de sociedades

¹¹ Esta falaz distinción-oposición forma parte de la nueva sofística de la teología secularizada y ha sido puesta de manifiesto con sigular sapiencia por Romano Guardini, en el prólogo a su obra *La realidad humana del Señor*, Guadarrama, Madrid 1966, pp.15-25.

¹² Illanes Maestre, J. L., *Cristianismo, Historia, Mundo*, EUNSA, Pamplona 1973.

laicas de la Modernidad". Los brillantes análisis de Eric Voegelin han contribuido, como el autor lo señala, a esclarecer este proceso.

Merece señalarse algo que Fosbery destaca y que no es muy frecuente encontrarlo en la bibliografía afín. Nos referimos al signo gnóstico de los Estados Unidos, debido a la matriz puritana de sus orígenes. "Antes que acontezca la Revolución francesa, los Estados Unidos alcanzan su independencia: con ella los *yankees* comienzan a llevar adelante un proyecto político que, al mismo tiempo, expresa un designio gnóstico" (p.473). Desde los precursores, Washington y Adams, sin solución de continuidad al siglo XX con Wilson, luego Roosevelt y finalmente el binomio Reagan-Bush, el fin es el mismo. La trama interior de este proyecto responde a un "referente moral gnóstico que se distingue del sentido moral y religioso propio de la cultura católica" (p.477). Así es también como se explica el progresivo traspaso de la identificación de Occidente de Europa a los Estados Unidos.

No obstante, hay un espacio cultural que permanece ligado a su origen hispano-católico, y es a lo que el autor denomina "cultura católica criolla", que se caracteriza por "afirmar la condición del hombre de un modo diferente al del secularismo progresista y antropológico de la modernidad" (p.481).

Dentro de este vasto y complejo escenario contemporáneo surgen "dos de las formas más aberrantes de sociedades laicas, como son el nacional-socialismo y el marxismo-leninismo" (p.484); y en forma más atenuada, pero con similares ingredientes neo-gnósticos, el fascismo italiano. Creemos que en esta atenuación influyó en no poca medida el peso de las reservas de cultura católica, propias de Italia. Sin embargo, no se puede dejar pasar por alto de qué modo todos estos modelos van a ser llevados a su punto máximo en el "despotismo suave" –expresión de Tocqueville– propio de la democracia del bienestar o sociedad opulenta, que constituye el marco social de la globalización y el nuevo orden mundial.

Todos esos modelos, como el autor lo señala, poseen notas comunes: el secularismo que los origina, el gnosticismo que inspira

sus esjatologías –todas ellas ligadas al milenarismo de Joaquín de Fiore–, las formas políticas, su odio y persecución a la Iglesia; y una sola diferencia: “el modo distinto de interpretar y tratar de encarnar sus esjatologías” (p.485).

En la actualidad llegamos a la instauración de un único modelo de sociedad laica. Después de la caída del Tercer Reich y de la tecno-burocracia soviética, como indica Fosbery, “la utopía se cumple... Occidente se identifica con el modelo de sociedad laica americana porque sólo los Estados Unidos cuentan con los tres poderes necesarios para solventar un imperio: el poder político, el poder militar y el poder económico” (p.493).

En medio de esta atmósfera histórica, desde poco antes de la primera mitad del siglo pasado hasta el presente, diversos y continuos esfuerzos nacen del corazón de la Iglesia y de su esencia misionera. Siempre la intención ha estado dirigida a “salvar los últimos restos del naufragio” (p.495).

La enseñanza constante de la Cátedra de Pedro seguirá arrojando luz sobre todas las cuestiones que brotan del espíritu de la modernidad, y que van agudizando el proceso de secularización hasta rematar en el secularismo anticristiano y ateo de nuestros días, tan lúcidamente percibido y denunciado por el Papa Pablo VI. Es una enseñanza que se alimenta ante todo de las fuentes de la Sagrada Escritura y de la Tradición perenne.

Hoy como ayer, la Iglesia sigue poseyendo el “dato”, pero los “datos”, por lo común, están abiertamente contrapuestos a la Revelación y al pensar y al sentir de la Esposa del Verbo Encarnado.

Teniendo en cuenta que el término “cultura católica”, en su acepción originaria, prácticamente equivale al de Iglesia Católica, advertimos que ésta ha salido siempre al encuentro de los “datos”, fuesen éstos de la índole que fuesen. Así lo revelan las sabias, constantes y oportunas enseñanzas del Magisterio Pontificio. Todas ellas manifiestan la unidad y concatenación orgánica de todos esos documentos.

Los años en que empieza a asomarse gradualmente la perspectiva de un nuevo orden mundial se corresponden, en gran parte,

con los del pontificado de Pío XII. En relación con el auge secularizante y secularista cumplido al mismo tiempo en el terreno profano y el religioso, merece especial reflexión el papel de su encíclica *Humani Generis*, del 12 de agosto de 1950. Allí dice el Santo Padre: "vemos combatidos los principios mismos de la cultura cristiana", que a nuestro parecer es como decir los principios de la cultura católica.

En la *Humani Generis*, ubicada en la perspectiva total del avance modernista y secularista, se puntualizan los errores más característicos que enrarecen la atmósfera espiritual e intelectual de la época, generalmente ligados con el nuevo dogmatismo cientificista del evolucionismo: "falso historicismo que lleva nuevamente al relativismo teológico y dogmático", "irenismo de teólogos y filósofos católicos", "poligenismo y transformismo antropológicos", "negación del carácter real de la transubstanciación" y "cierto existencialismo que rechaza las esencias inmutables de las cosas".

El 23 de octubre de 1996, Juan Pablo II, dirigiéndose a la Academia de Ciencias, reafirma la enseñanza de Pío XII: "el evolucionismo no ha logrado configurar una verdadera teoría científica".

Es en ese orden de reflexiones donde el autor vuelve a poner de relieve la tesis central de su libro al afirmar que "lo original de la cultura católica se muestra al conciliar lo inmutable del dogma con lo cambiante de la vida"; es decir, la conjugación armoniosa del "dato" con los "datos".

Para expresarnos en términos histórico-políticos, nos encontramos en el tránsito gradual de la Guerra Fría a la convergencia que habrá de acelerar la Revolución Cultural en dirección al proceso de globalización.

Para el logro de tales objetivos resultará substancial la instrumentación del lenguaje a través de los medios de comunicación social, dando origen a una jerga que diariamente se reitera, donde se reúnen las dos vertientes con sus dos voceros fundamentales: Brzezinsky y Gramsci. El primero es el que alaba al "marxismo abierto

al mundo", "con alma democrática". El segundo busca ir más allá de Marx, a la conquista de una "nueva democracia" para una "nueva sociedad". En otros términos, no se puede llegar a la hegemonía política sin haber logrado antes la hegemonía cultural.

En este horizonte, el enemigo aparece, según las circunstancias mejor lo indiquen, a veces absolutizado como "fascismo" y otros como la dialéctica "izquierda versus derecha". La primera encarna el bien y la segunda el mal, siempre a tenor de los poderosos y sus voceros de turno. Dialéctica directamente emparentada con el llamado "compromiso histórico" y la "izquierda católica".

No obstante la continuidad y armonía en las enseñanzas del Magisterio Pontificio, es verdad que se observa una variante, tal como el autor lo destaca, a modo de resumen, con el título del capítulo XXVIII de su libro: "De la condenación al diálogo con la modernidad".

Se advierte un nuevo estilo, motivado por una fervorosa inquietud, frente a un hombre y un mundo en franco proceso de desfundamiento metafísico y moral, y de desintegración religiosa y cultural.

Después de Juan XXIII, que inaugura el Concilio, Pablo VI se nos manifiesta como su más lúcido intérprete. Se reafirma la concepción teológica y teocéntrica del universo, expresado de modo palpable en la eclesiología.

El diálogo con el mundo se desplazará en dos ámbitos íntimamente relacionados: el del "secularismo religioso", por una parte, y el del "secularismo profano", por otro.

Movido por el propósito de un "diálogo" evangelizador, ¿no habrá sido el Concilio tolerante en exceso?¹³ Junto con el autor, a quien parafraseamos el título de su capítulo XXIX, respondemos que no. Todas las exigencias de renovación se han llevado adelante bajo el peso de la fidelidad. ¿Fidelidad a quién? Nos atrevemos a

¹³ Para una respuesta inicial a este interrogante, cfr. Delhaye, Ph., *La conciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, EUNSA, Pamplona 1990.

afirmar, sin vacilaciones: a los tres pilares que sostienen el edificio de la fe y de la Iglesia Católica, y que son la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio.

Las líneas directrices para ese diálogo con el secularismo profano están claramente trazadas en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Como advierte Fosbery: "se trata de percibir un nuevo horizonte cultural en la humanidad, que lleva a purificar la cultura católica". Hay que civilizar lo social, sí; pero como lo hace habitualmente la Iglesia: "no civiliza para evangelizar sino que evangeliza para civilizar" (p.609).

El drama de nuestro tiempo, en la óptica en que se efectúa este enfoque, consiste nada menos que en la "ruptura entre evangelio y cultura". Resulta necesaria, pues, una inminente restauración del vínculo entre ambos. Por eso es característico del Magisterio de Juan Pablo II el empeño para orientar todos los esfuerzos evangelizadores hacia una síntesis de fe y cultura. En tal sentido, nos dice el Santo Padre: "La síntesis entre fe y cultura no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe" (p.622).

Resulta notable la dedicación del actual pontífice a la temática cultural. Para Fosbery es a tal punto así, que entiende que "la clave de la interpretación del Concilio en Juan Pablo II pasa por la cultura católica"; y en favor de su tesis nos brinda el siguiente dato: "sólo en 1983 el tema de la cultura es abordado por el Papa en treinta y cinco Discursos, Mensajes o Cartas".

También es frecuente en Juan Pablo II la denuncia del mundo moderno que, "fascinado por sus propias conquistas y logros en el terreno científico y técnico, ha perdido el rumbo dando crédito a ideologías y criterios éticos no acordes con el evangelio" (p.438). En esta orientación se debe ubicar el contraataque que anima al sucesor de Pedro: "a la cultura de la muerte" del secularismo moderno hay que oponerle la cultura de la vida". Por nuestra parte, y con estricta objetividad, creemos que cooperaría a aclarar mejor el sentido de los términos hablar más bien de *anticultura* de la muerte.

Inspirados en la ejemplaridad evangelizadora e inculturante de San Pablo en Listra y Atenas, somos invitados a instaurar verdaderos areópagos de cultura católica en medio de este mundo moderno.

El gozne del diálogo con el mundo, como gusta llamarlo el autor, está dado por tres encíclicas que contienen, cada una, un tema capital: *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae* y *Fides et Ratio*.

Establecido el "Nuevo Imperio" con centro en Estados Unidos, avanzan día tras día tanto el secularismo profano cuanto el religioso. El primero sobre la base de un programa de democratización, derechos humanos y economía de mercado, como estandartes ideológicos. El segundo con las ofertas sincretistas de la *New Age*.

En su discurso del 2 de diciembre de 1995, Juan Pablo II proclama: "la cultura se ha vuelto laica y nuestras sociedades espacios áridos que esperan la llegada del agua regeneradora de una fe recuperada".

Como quien concluye todo este amplio, hondo y complejo análisis, el autor nos advierte que, si no queremos reemplazar la virtud teologal de la esperanza con la máscara de la ilusión del progreso, debemos tener en claro "que no hay cultura católica en Occidente". "Europa es un gran museo cultural sin cultura católica". Y como quien contraría a quienes se obstinan en apostar a "proyectos", "planes culturales", donde no faltan intelectuales católicos de renombre, el Padre Fosbery, con sereno y robusto realismo afirma: "la cultura no se planifica: aparece".

Por eso el término "adveniente cultura" alumbra con todo su esplendor el núcleo semántico referido al sentido y la conciencia esjatológica de la existencia cristiana. Desde ese ámbito de la vida teologal, la Iglesia deberá recrear, a pesar de los condicionantes secularistas su única y genuina cultura católica. Es tiempo de volver nuestra entera existencia, en dirección al "pesebre", hacia la morada original. Recién entonces, será legítimo caminar hacia la cultura.

*A mis hermanos, los frailes dominicos,
de cuyo testimonio recibí los fundamen-
tos sapienciales de la cultura católica.*

*A los hombres y mujeres de FASTA, que
aceptaron el desafío y el compromiso de
evangelizar la cultura.*

Primera Parte

***Los presupuestos fundantes
de la cultura católica***

*Hay un pecado: decir que es gris una hoja verde.
Y se estremece el sol ante el ultraje;
Una blasfemia existe: el implorar la muerte,
Pues sólo Dios conoce lo que la muerte vale;
Y un credo: no se olvidan de crecer las manzanas
En los manzanos, nunca, pase lo que nos pase:
Hay una cosa necesaria: todo;
El resto es vanidad de vanidades. **

*La Verdad se me antojaba más bien en esta otra forma: donde hay algo, hay Dios. Ninguno de los dos enunciados es filosófico; pero me hubiera sorprendido mucho saber entonces lo cerca que andaba mi "Algo" del "Ens" de Santo Tomás de Aquino. ***

* Chesterton, G. K., *Hombrevida*, Huemul, Buenos Aires 1980.

** Chesterton, G. K., *Autobiografía*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1939.

Una fuerza de salvación



RA “la plenitud de los tiempos”, en el Israel que por entonces gobernaba Herodes el Grande.

En este pueblo “de corazón extraviado que no reconoce los caminos del Señor” (Salmo 94), Dios va a “suscitar una fuerza de salvación”, según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas (Lc. 1, 68).

Esa fuerza de salvación se llama Jesús. ¿Quién es este personaje que, a partir de una cierta plenitud de los tiempos, nunca más se ha ido de la historia? Unos lo niegan, otros lo afirman. Unos lo desconocen, otros lo proclaman. Apenas asomado y ya negado. ¿Qué hizo? ¿Qué dijo? ¿Qué enseñó?

Mentira o realidad, ficción fantasmal, encarnación divina o mito, nunca pudo escapar al índice acusador de los hombres. Sus contemporáneos se vieron impelidos a aceptarlo o condenarlo. ¿Caudillo? ¿Profeta? ¿Hombre-Dios? *¿Quid sit veritas?* Y en el juicio premonitorio de Pilatos quedaría configurado el tribunal del mundo.

Pronto se cumplirán los dos milenios de este hecho portentoso, y lo más extraño es que todo sigue sucediendo igual. Sigue presente Jesús; los contemporáneos siguen polemizando sobre Él, y Pilatos

continúa sumido en el angustioso drama de la duda. Lo mejor, para terminar con el tema, será negarlo o condenarlo.

Nada hay más mortificante al espíritu del hombre que estar frente a una realidad que lo supera. En los primeros tiempos del cristianismo, el imperio formidable de Roma intentó exterminarlo.

Mito o realidad, esos seres estúpidos que se llamaban cristianos pagaban con su vida el testimoniar su existencia.

Si no bastó la crueldad de la persecución, sería entonces necesario afirmar la falsedad de sus principios y doctrinas. Y si aún esto no bastara, si la historia no pudiera sacudir desde ella misma esta irritante presencia, habría que intentar borrar su paso por el tiempo.

En el centro del debate, la figura histórica de Jesús.

Hay que tratar simplemente de eliminar esa figura histórica, tal como es presentada en los evangelios.

Hay que mostrar la falta de documentación que atestigüe los hechos relatados sobre las cosas y las personas contemporáneas de Jesús; hay que mostrar la imposibilidad de afirmar la certeza histórica de los hechos milagrosos que se le atribuyen y, finalmente, mostrar que esos milagros no existieron nunca porque Cristo mismo nunca existió.

¿Y la realidad de su presencia, más allá de la discusión histórica o filosófica? La respuesta es muy simple: un mito. El mito de Jesús, el Crucificado, el Resucitado, sobre el cual se ha plasmado en ritos, doctrinas y costumbres, una religión inconsistente y una pseudocultura oscurantista y retrógrada.

Quizá, históricamente, esa religión y esa cultura que fue su efecto, cumplieron una cierta finalidad: la de responder a la necesidad religiosa del hombre.

Pero, desde hace ya algunos siglos, debe ceder su lugar a los progresos de la mente humana. ¿Quién será su heredero? Éste es un problema no resuelto, pero, de todos modos, ya es bastante lograr que Cristo y la religión huyan ante los ladridos de la filosofía

fundada sobre las ciencias naturales, empíricas, o sobre las ciencias del espíritu o, simplemente, frente al desborde de lo real y lo social.

A fines del siglo pasado, Benedetto Croce afirmaba que la gran tarea política de la modernidad era lograr el paso de las grandes masas populares del estadio religioso al estadio filosófico, es decir, al imperio de la sola e inmanente razón.

Y aquí se resume toda la historia de ese señor llamado Jesús.

Desde Celso a Porfirio; desde Voltaire al iluminismo alemán, pasando por Reimarus, Semler, Paulus, Schleiermacher, Strauss y terminando en Renán, Weiss, Schweitzer o Loisy; y llegando, finalmente, a nuestros contemporáneos, como Dietrich Bonhöffer, Harvey Cox, Altizer, Hamilton y van Buren, que proclaman la ciudad secular y la teología de la muerte de Dios.

Dios, como quería Gramsci, ha sido decapitado. Diversos modos de ataque, diversos intentos de interpretación, pero siempre mirando a negar parcial o totalmente la figura histórica de Jesús, tal como es presentada en los evangelios y en la más pura y genuina tradición del cristianismo.

Ha caído el Imperio de Roma. ¿Cómo no voltear al Imperio que le sucedió? Y sobre los restos de lo poco o mucho que quede, edificar el templo de la Diosa-Razón. Porque, dirán los detractores, la única posibilidad admisible de afirmar la realidad es la que instaure la razón:

todo lo real es racional y todo lo racional es real.

El mundo está compuesto de ideas; todo, por lo tanto, es pensamiento. La idea es la única capaz y autorizada para instaurar la verdad. El criterio final será el consenso. Los medios de comunicación social tendrán que ayudar a ello.

De pronto, pues, por un golpe de varita mágica han desaparecido los sentimientos, la voluntad, los ideales, los relatos históricos, el culto, la Iglesia y todo lo demás. Ese señor llamado Jesús no

existió. Fue a lo sumo un mito. Cayó un Imperio al no poder ser reducido a lo racional porque, insistimos, éste es el camino: de lo racional a lo real y de lo real a lo racional. Y no hay verdades cognoscibles más allá de las fuerzas de nuestra razón.

Nace la fe laica, fundada en una formidable negación: la negación de la realidad de un Dios personal, de la verdad de nuestro conocimiento sobre él, y de la posibilidad y la plenitud del valor noético del acto de fe.

Según sea el objeto de esta negación irán desfilando, en el correr de la historia, el evolucionismo panteísta o empírico, el agnosticismo kantiano o positivista y las muchas formas del moderno deísmo.

No importan ya sus diferencias, sino más bien sus resultados: han partido de la negación histórica de Cristo y han terminado "de-capitando" a Dios.

Tenía razón Croce cuando, en alabanza a Hegel, afirmaba

que su filosofía es la única radicalmente irreligiosa ¹.

En el fondo, todas estas posturas que intentan negar, antes y ahora, la existencia histórica de Jesús, tal como la relatan los evangelios y, consecuentemente, la divinidad de Cristo, se han ido auto-destruyendo una con otra. Cada nueva generación de racionalistas cree alcanzar la fórmula verdadera y definitiva para solucionar el problema de ese señor llamado Jesús.

Y el resultado fue siempre el mismo: invariablemente, la generación siguiente rechazó la tan decantada solución y buscó otra. Algunos, menos lúcidos, sólo intentaban, de tanto en tanto, repetir las recetas. Hoy la estrategia es otra: intentar la indiferencia. Lo que olvidan es que por muy dúctil y adaptable que se haga la razón, no podrán llegar con ella a penetrarlo todo.

¹ Croce, B, *Cio ch'e vivo e cio ch'e morto della Filosofia de Hegel*, Laterza, Bari 1906.

Olvidan que hay cosas que simplemente suceden y no pueden racionalizarse. La poesía sucede, igual que la cultura. ¿Cómo la podemos intentar racionalizar?

La encarnación del Verbo simplemente sucedió y, en razón de ese hecho portentoso, ese señor llamado Jesús es Dios y, por eso, es Señor de la historia. No hay manera de poder conocer este hecho si no es, como quería Bergson, metiéndose dentro de él, insertándose en él, por medio de una intuición simpática que reproduzca libremente en nuestra alma el curso espontáneo de las cosas. Por esta razón, quien no haya tenido una profunda experiencia religiosa, puede gustar y saber qué es la religión:

Cuanto más pienso en ello, más me convenzo de que el Jesús histórico no es plenamente aceptable sino para los creyentes y no es comprendido bien sino por ellos. Los creyentes poseen la clave de estos antiguos textos, los leen sin fatiga, penetran su verdadero sentido y podrán desear la explicación de un dato particular, pero sin hallar dificultades radicales. Para ellos no existe un enigma de Jesús. Los creyentes poseen esa luz. En el campo de la exégesis su posición es envidiable. Miran de frente y aceptan en su pleno sentido los documentos que los críticos examinan de soslayo y en los que intentan hacer una arriesgada selección ².

¡Pobres racionalistas, herederos históricos del juicio más oprobioso que conoce la historia de la humanidad! Al negar la verdad negaron al que es la Verdad. A pesar de tanto esfuerzo, de tanto talento, de tanta lucha, malgastando tiempo e ingenio, no han podido expulsar a Cristo de la historia ni sustituirlo en el corazón de los fieles. Se intentó mostrar, una y mil veces,

que la historia que narran los evangelios era una leyenda y que, a través de la misma, se podía todo lo más reconstruir una vida corriente de Jesús; que no realizó otro milagro que la curación hipnótica de alguno que otro obseso, y que no murió en la cruz sino que se

² Couchoud, citado por G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, edit. Miracle, Barcelona, p.232.

despertó en medio del frío de la tumba y volvió a dejarse ver con aire de misterio para hacer creer que había resucitado. Hubo otros que demostraron, como cuatro y cuatro son ocho, que Jesús es un mito creado en tiempos de Augusto y de Tiberio, y que todos los evangelios no pasan de ser una taracea desmañada de textos proféticos. Otros presentaron la figura de Jesús como la de un ecléctico andariego, que había estudiado con los griegos, los budistas y los esenios, y que arrancó de nuevo lo mejor que pudo sus plagios para que lo tomasen por el Mesías de Israel. Otros hicieron de él un maniático del humanitarismo, precursor de Rousseau y de la Divina Democracia: un varón magnífico para su época, pero al que hoy enviaríamos a que lo trate un psiquiatra. Hubo finalmente otros que, con el objeto de acabar de una vez y para siempre con el problema, recogieron la idea del mito y, a fuerza de alambicar y comparar, llegaron a la conclusión de que Jesús no nació jamás en ningún lugar del mundo ³.

Pero, como lo más sorprendente de los milagros es que ocurren, el milagro sucedió. No se necesitará contestar tanta patraña malgasada asumiendo refutaciones científicas con metodologías apropiadas, como de suyo se ha hecho y se seguirá haciendo.

Más allá del debate, el Eterno Desterrado sigue aguardando que los niños, vestidos de blanco, vengan a su encuentro.

Así lo aguardaba el mundo greco-romano; así lo aguardó Israel.

Estábamos en la plenitud de los tiempos:

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn. 1, 9).

Lo que no habían logrado los místicos, los poetas, los filósofos de la antigüedad, atrapados entre el fatalismo y el mito, lo lograrían los hombres de buena voluntad, detrás del anuncio de los ángeles en el cielo.

³ G. Papini, *Historia de Cristo*, Obras Completas, edit. Aguilar, T. IV, México 1963, p.14.

Ahora sí se había logrado unir la naturaleza y la divinidad, sin que la divinidad sea menoscabada por la humanidad y sin que la humanidad sea absorbida en la divinidad. Era el *plus* esperado desde siempre, que el hombre no podía lograr desde él mismo. La perfecta armonía desde la cual el cosmos era transfigurado en su origen y ordenado hacia la recreación de su destino.

Inmerso en el centro del misterio, el hombre, a partir de allí, comenzaba a ser culto. Podía hacer cultura. Y la hizo.

Fue éste un largo proceso de integración que el hombre abordaría a partir de la fe en el Dios de la Revelación.

La “fuerza de salvación” empezaba a actuar desde el Hombre-Dios en el hombre carnal. Primero con los herederos del reino de Israel que, estupefactos y asombrados, vieron sus milagros y escucharon su palabra. Algunos lo siguieron, otros se fueron y los más lo crucificaron.

Fue la bella y dramática historia del Hijo de Dios encarnado. El Señor de la historia en la historia.

Todo ocurrió fugazmente. Desde el anuncio de la encarnación del Verbo hasta la crucifixión y muerte de Jesús, sólo pasaron treinta y tres años. Fue la fase histórica del Verbo de Dios hecho carne y que habitó entre nosotros. De esos treinta y tres años, sólo los últimos tres abarcan su vida pública. Es entonces cuando reúne a los apóstoles, les revela el misterio de su misión mesiánica y los prepara para que asuman el poder que Él les dará de modo que puedan actuar, en su nombre, sobre su cuerpo físico y sobre su cuerpo místico.

Éstos eran:

el primero Simón, llamado Pedro y su hermano Andrés; Santiago el de Zebedeo y su hermano Juan; Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el Cananeo y Judas el Iscariote,

que ya no estaba con ellos después de la traición (Mt. 10, 2). Pero, ¿por qué dice “el primero Pedro”, si todos sabían que el primero

en encontrar al Mesías fue Andrés? (Jn. 1, 40). Porque cuando Mateo los nombra, ya el Señor le había dado a Pedro la facultad de confirmar en la fe a sus hermanos (Lc. 22, 32). ¿Acaso sobre esta piedra no edificaría su Iglesia y a él y sólo a él le daría las llaves del Reino de los Cielos? (Mt. 16, 18). Pedro recibe la primacía desde la cual deberá confirmar en la fe a sus hermanos; a todos les dejará el poder de conmemorar la Cena del Señor, que será el sagrado banquete donde los fieles recibirán al mismo Cristo con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad; donde se va a renovar, hasta que Él vuelva, la memoria de su pasión; donde el espíritu de los fieles se va a alimentar de la gracia y desde el cual se dará, a quienes lo reciban, un adelanto de la gloria futura.

Les anuncia su partida diciéndoles que a donde Él va, ellos no pueden ir: después lo harán. Les predice su crucifixión y su muerte, no sin escándalo de alguno de ellos, y les promete permanecer a su lado hasta el fin de los tiempos. Entretanto, les enviará el Espíritu Santo, para que les enseñe todas las cosas. Después vendrá la crucifixión, y termina la primera vida del Señor. Comienza entonces la fase histórica del Cristo Resucitado, que duró sólo cuarenta días. Es ésta su segunda vida.

En el momento de la resurrección, Jesús no fue visto por nadie. Sólo uno de los evangelistas se atiene a señalar que

sucedió un gran terremoto. Y un ángel del Señor, descendiendo del Cielo y acercándose, hizo rodar la piedra de allí y se sentó encima. Y su aspecto era como relámpago y su vestido blanco como nieve (Mt. 28, 2-3).

Pero de Jesús no dice nada.

Los cuatro evangelistas concuerdan en señalar que el descubrimiento del sepulcro vacío se hizo en las más tempranas horas del domingo. A partir de allí comienzan a sucederse las apariciones del Resucitado, que durarán hasta el día de la Ascensión.

La primera aparición es a María Magdalena, que estaba

junto al sepulcro, fuera, llorando (Jn. 20, 11).

En esa aparición, la Magdalena recibe la orden del Señor de ir a decirle "a sus hermanos", los apóstoles, que

Asciendo a mi Padre y nuestro Padre; a mi Dios y nuestro Dios (Jn. 20, 17).

Orden que ejecuta sin tardanza (Jn. 20, 18). Pero ellos, "oído que Jesús vive y que fue visto de ella, no prestaron fe" (Mc. 16, 11).

Ya les había pasado lo mismo a las piadosas mujeres cuando, de vuelta del sepulcro, refirieron haberlo encontrado vacío y repitieron las palabras que les habían dicho los ángeles (Mc. 16, 6-7; Mt. 28, 5-7). Los apóstoles, cuando las escucharon, pensaron que deliraban (Lc. 24, 11). El testimonio de las mujeres no servía.

Los miembros del Sanedrin, sin embargo, al recibir la denuncia de los soldados que custodiaban el sepulcro, prefirieron tomar precauciones para que el hecho no se les escapara de las manos. Hicieron entonces lo que suelen hacer los que detentan el poder y temen perderlo: compraron con muchas monedas de plata la conciencia de los soldados y los obligaron a mentir (Mt. 28, 12-15). San Agustín ironiza con el hecho diciendo:

¿Cómo? ¿Traen testigos dormidos?,

aludiendo a que los soldados debían decir que, estando ellos dormidos, vinieron los discípulos y se llevaron el cadáver.

Esta primera calumnia daría pie a las muchas y diversas mentiras que los hombres, paganos o judíos, harían después sobre el Resucitado.

Pero los hechos misteriosos seguían. En el camino a Emaús, dos de los discípulos, uno de los cuales se llamaba Cleofás, retornaban a sus casas después de haber participado en la festividad de la Pascua. Era la mañana del día 16 de Nizán. En el camino se les aparece un personaje que comienza a hablar con ellos y, al verlos escandaliz-

zados y desilusionados por lo acontecido con Jesús, les comienza a explicar las Escrituras, comenzando por Moisés y mostrándoles cómo todo lo que había sucedido fue anunciado por los profetas.

El Cristo debía padecer estas cosas para así entrar en su gloria. Llegaron de esta manera a la población a la que se encaminaban. El día declinaba. El misterioso personaje hizo ademán de seguir. Ellos le suplicaron que se quedara, pues comenzaba a oscurecer. Lo hizo y se quedó con ellos en la casa. Habían recorrido unos treinta kilómetros desde Jerusalén a Emaús. Era bueno descansar y comer algo; se reclinaron para hacerlo. En ese momento, quien los acompañaba:

tomó el pan, lo bendijo y partiéndolo se lo daba (Lc. 24, 30).

Fue entonces cuando Cleofás y su amigo reconocieron, en el innominado personaje que los acompañaba, al Señor. Pero Él se hizo invisible y desapareció. ¿Había renovado, en esa circunstancia, el rito eucarístico de la última cena? Es posible. Así lo interpretó la Iglesia primitiva que, en el "partir el pan", designaba a la eucaristía. Lo que importa es lo que siguió. A pesar del cansancio, se pusieron nuevamente en camino para retornar a Jerusalén. Casi exánimes llegaron después de haber recorrido nuevamente los treinta kilómetros. Encontraron a los apóstoles en un seguro escondrijo, con las puertas celosamente atrancadas por "temor a los judíos" (Jn.20, 19). Atolondrados y emocionados quisieron dar la noticia, pero no pudieron. Los apóstoles se volvieron a ellos y casi a coro les anunciaron que "realmente resucitó el Señor y fue visto de Simón". Ésta era ahora la gran noticia. Que el Resucitado se había aparecido, después de María Magdalena y antes que a ningún otro, a Simón Bar Jonás, Cefas, Pedro, el primero, sobre el cual Él iba a edificar su Iglesia.

Esta aparición del Resucitado a Pedro, el mismo domingo de la aparición a la Magdalena, no es narrada en detalle por ninguno de los evangelistas. Pero a ella hace referencia Pablo cuando le narra a los corintios las diversas apariciones de Jesús, la primera de las cuales es, para el Apóstol, ésta de Cefas. Y dice así, mencionando a los testigos de la Resurrección:

Resucitó al tercer día, según las Escrituras, y fue visto de Cefas y luego de los doce. Después fue visto por más de quinientos hermanos juntos, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí como a un abortivo (I Cor. 15, 4-8).

Se apareció a los apóstoles, al decir de Pablo, en dos ocasiones. Una fue ese mismo día en que recibieron el testimonio de Cleofás y su amigo. Estaba precisamente hablando de estas cosas cuando se presentó, de pie, en medio de ellos y les dijo:

Paz a vosotros.

Quedaron confundidos y atemorizados. El Resucitado les recrimina tener pensamientos de duda y entonces les hace ver y palpar sus manos y sus pies, para que comprueben que se trata del único Jesús que ellos habían conocido. Era ése su cuerpo de siempre. Y para que no quede ninguna vacilación en su espíritu, come con ellos una porción de pez asado (Lc. 24, 36-43). Los hechos ya no pueden rechazarse. Este Jesús, en su segunda vida de resucitado, tiene el mismo cuerpo que en su primera vida de Verbo encarnado. Quien está allí con ellos es, entonces, y sin ninguna duda, el Señor. No es un fantasma, una aparición pseudo-espiritual o imaginativa. Es el cuerpo físico de Jesús resucitado y unido a su alma. Y este Jesús, el mismo al que acompañaron en las largas caminatas de la Galilea, ahora en su condición de Resucitado, va a darles un nuevo y misterioso poder, para que ellos puedan actuar sobre su cuerpo místico, perdonando los pecados. Les dice entonces:

Como el Padre me envió, así yo os envío también a vosotros.

Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo:

Recibid el Espíritu Santo. A quien perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos (Jn. 20, 21-23).

Ocho días después se produce una nueva aparición. Esta vez, junto a los apóstoles, estaba Tomás, el incrédulo, que no había estado presente en la primera aparición y había exigido una prueba especial para poder asentir:

Estando las puertas cerradas, se presentó Jesús en medio y dijo:
La paz con vosotros.

Luego dice a Tomás:

Acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino fiel.

Tomás le contestó:

Señor mío y Dios mío (Jn. 20, 26-28).

Tomás no tuvo ya necesidad de palpar el cuerpo del Resucitado. Bastó la aparición del Señor para que volviera a creer. Será para siempre el paradigma del racionalismo hipercrítico pero, por gracia del Señor del cual él era su amigo y apóstol, también el modelo de esa infinita legión de fieles que, a partir de entonces, deberán creer sin ver, hasta que el Señor vuelva.

Todavía faltan las apariciones del Resucitado en Galilea. Todas las que hasta aquí han sido narradas suceden en Judea.

Los ángeles aparecidos les dijeron a las mujeres que se habían acercado hasta el sepulcro aquella madrugada del sábado, que ordenasen a los discípulos y a Pedro que se dirigiesen a Galilea, en donde verían al Resucitado (Mc. 16, 6-7). Es precisamente allí, en Galilea, donde ocurrieron las apariciones del Resucitado ante grupos más numerosos de testigos, y en las que el Señor terminó de comunicar las normas y disposiciones últimas en orden a la implantación del Reino de Dios en medio de los hombres (Mt. 28, 18-19).

Es posible que, después de la última aparición a los Apóstoles y a Tomás, salieran ese mismo día en caravana hacia Galilea.

Terminadas las fiestas pascuales, había que cumplir con el mandato del Señor. El lugar estaba fijado: Galilea. El tiempo no; había que esperar. Nada mejor entonces que hacerlo junto a aquel mar de Tiberíades, que tantos hermosos recuerdos les traía. Y hacia allí marcharon Simón Pedro, Tomás, Nathanael o Bartolomé –aquel al que el Señor conoció “cuando estaba bajo la higuera” (Jn.1, 48)–, Santiago, Juan y otros dos que no se nombran. Quizá fueran Andrés y Felipe.

Es allí donde tiene lugar la aparición que narra Juan y con la que termina su Evangelio. En esa circunstancia, esa noche estrellada y serena, todos se van con Simón a pescar, y luego de intentarlo infructuosamente, deciden acercarse a la orilla para desembarcar. Es entonces cuando, no habiendo aún atracado la barca, el Señor se les aparece y les manda echar las redes. Y lo hacen.

Las redes se llenan de tantos peces que no pueden arrastrarla. Juan, después de una cierta incertidumbre, le dice a Pedro: “¡Es el Señor!”, y Pedro, sin aguardar más, ciñéndose su camión, se arroja al mar para poder llegar más pronto.

Cuando arriman los peces, que eran nada menos que 153 grandes, se acercan para almorzar con Jesús, que los aguardaba con fuego, pan y unos peces asándose.

El silencio embargaba el ánimo de todos. Nadie se animaba a preguntar ni decir nada. Comen en silencio y alborozados. De pronto se produce el diálogo de Jesús con Simón: “«Simón hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?». Dícele Pedro: «Sí, Señor; tú sabes que te quiero». Dícele Jesús: «Apacienta mis corderos». Vuelve a decirle por segunda vez: «Simón de Juan, ¿me amas?» Le dice él: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis ovejas». Le dice por tercera vez: «Simón de Juan, ¿me quieres?». Se entristeció Pedro de que le preguntase por tercera vez: «¿Me quieres?», y le dijo: «Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis ovejas»” (Jn. 21, 15-17).

Desde entonces Pedro está apacentando los corderos y las ovejas del Señor.

Lavada la traición de aquella noche tenebrosa, ahora, junto al lago de cielos abiertos, donde tantas jornadas de intimidad y revelación habían vivido, el Señor lo hace entrar nuevamente en el redil de las ovejas, pero por la puerta (Jn. 10, 1). Hasta ese momento, Pedro sólo había sido un pescador. El Señor le había dicho, una vez, que sería pescador de hombres. Ahora deberá ser, además, pastor de los hombres atrapados en la red salvífica de la gracia y la palabra. Él tendrá que nombrarlos uno a uno; él tendrá que hacerlos ir hacia afuera, para anunciar la palabra; él tendrá que ir adelante marcándoles el camino; él tendrá que llamarlos y ellos conocerán su voz para ser confirmados en la fe.

No será un asalariado cobarde y mendaz; será, simplemente, el buen pastor que da su vida por las ovejas (Jn. 10, 11). Como lo fue Jesús que les trajo vida en abundancia y que ahora, resucitado, le encomienda esta misión invistiéndolo de un misterioso poder de primacía, gobierno y santificación para cuidar, regir, conducir y alimentar los corderos y las ovejas.

¿Qué otra cosa le queda ya por hacer? Nada, salvo aguardar el martirio con que habría de glorificar a Dios. Su vocación-misión estaba otorgada. El Señor le recordó que cuando era joven, Pedro se ceñía él mismo e iba a donde quería. Ahora, constituido el primero, la piedra sobre la que edificaría el Reino, y asumidos los poderes para profetizar, enseñar, santificar y gobernar, tenía que dejar que otro lo ciñera y lo llevase adonde él no quería ir. Pedro debía extender las manos y seguirlo al Señor. Comenzaba a vivir en el misterio. Era su martirio.

Nunca más volvieron a hablar. Estaba todo dicho. Desde entonces camina Pedro detrás del Resucitado con las manos extendidas y dejando que otro lo ciña, pastor-vicario al fin, hasta que Él vuelva.

La última aparición del Señor Resucitado en Galilea nos las refiere el evangelista Mateo. Es en esa circunstancia cuando Jesús les revela a los apóstoles, en un monte que no sabemos cuál es, que se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt. 28,18). Es en base a este poder que Él los va a revestir a ellos de un poder de lo alto,

cuando les envíe lo prometido por el Padre (Lc. 24, 49). Estarán entonces en condiciones de cumplir la misión que ahora solemnemente les anuncia: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt. 28, 19-20).

Estaba, pues, la Iglesia revestida ya de todos los poderes que necesitaba para cumplir la misión del Señor. La presencia del Resucitado, durante estos fugaces cuarenta días, llegaba a su fin. Vendría, en unos días más, a suplirla, el Paráclito, que Él ya les había prometido: "Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn. 14, 25-26).

Se cumplía, de esta manera, aquello de "un poco más y ya no me veréis", porque Él ahora se iba definitivamente al Padre. Quedaba entonces la Iglesia, con Pedro y los apóstoles, aguardando su vuelta.

La despedida final sucedió en Jerusalén, sobre el monte de los Olivos. Habían pasado cuarenta días después de la Resurrección. Volvieron, pues, de Galilea, donde el Resucitado se había mostrado vivo con muchas pruebas, hablando del Reino de Dios y tratando habitualmente con ellos (cf. Hechos 1, 3-4).

Allí en Judea el Resucitado les ordena que no se alejen de la ciudad para esperar la promesa del Padre, "que oísteis de mí. Porque Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo dentro de pocos días" (Hechos 1, 4-5).

¿Qué significaba esto que el Señor les decía? ¿Sería que ya iba a "restablecer el Reino de Israel"? (Hechos 1, 6).

Todavía no terminaban de entender lo que pasaba. El Espíritu Santo, que en unos días más iban a recibir, los revestiría de una fuerza interior y de un poder tal que los haría testigos del Señor, es decir, mártires del divino Resucitado, "en Jerusalén, en toda Judea

y Samaría y hasta los confines de la tierra" (Hechos 1, 8). Dicho esto, el Resucitado "fue levantado en alto en presencia de ellos y una nube le ocultó a su vista. Estando ellos mirando fijamente el cielo mientras se iba, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Éste que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá del mismo modo que le habéis visto subir al cielo»" (Hechos 1, 10).

Nunca más volvió a aparecer Jesús ante sus Apóstoles. Terminaba de esta manera su paso entre los hombres, primero como el Hijo de Dios, el Verbo encarnado, al que habían visto "pleno de gracia y de verdad" (Jn. 1, 14); luego, en su segunda vida, como Resucitado, mostrándose en Judea y Galilea, a Pedro y a tantos otros hermanos. Ahora ascendía a los cielos para sentarse a la diestra de Dios (Mc. 16, 19). Terminaba, con este hecho espectacular, su historia. ¿Cuánto había durado? Treinta y tres años y cuarenta días.

Los apóstoles se volvieron a Jerusalén y se fueron a vivir todos juntos, perseverando en la oración con un mismo espíritu, en compañía de María, la madre de Jesús y de algunas mujeres (Hechos 1, 12-14).

Terminaba la historia de Jesús. Comenzaba la historia de la Iglesia, que sólo acabará cuando Él vuelva.

Las primeras comunidades cristianas



L punto de partida de la cultura católica será, necesariamente, la Fe.

En el primer sermón que se predica en la Iglesia, el que Pedro, junto a los otros apóstoles, dirige a una multitud, inmediatamente después del prodigio de Pentecostés, el apóstol anuncia la divinidad de Cristo, de la estirpe de David. En él se cumplen todas las profecías:

Hermanos, permitidme que os diga con toda claridad cómo el patriarca David murió y fue sepultado y su tumba permanece entre nosotros hasta el presente. Pero como él era profeta y sabía que Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre, vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en el Hades ni su carne experimentó la corrupción.

A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís [se refiere al tumulto y milagro de Pentecostés que había atraído hasta allí a toda esa gente] (...) Sepa pues la casa de Israel con toda certeza, que Dios ha constituido Señor y Cristo a quien vosotros habéis crucificado (Hechos 2, 29-36).

Escuchaban absortos estas palabras de Pedro, el primero,

los judíos que residían en Jerusalén, hombres piadosos, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo (Hechos 2, 5).

Había entre ellos partos, medos, elamitas; habitantes de la Mesopotamia, Judea, Capadocia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, y también forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes (cfr. Hechos 2, 9-11).

Todos escucharon este sermón en sus propias lenguas y quedaron entonces estupefactos y perplejos. No faltaban entre ellos los agnósticos de siempre, que decían riéndose: "¡Están borrachos!" (cfr. Hechos 2, 12-13).

Pero lo cierto es que, frente al prodigio y al anuncio de Pedro, la mayoría de ellos, "con el corazón compungido" (Hechos 2, 37) preguntaron a Pedro y a los demás apóstoles: "¿Qué hemos de hacer, hermanos?" (Hechos 2, 3-7).

Y por primera vez aparece la propuesta de la vida cristiana. Pedro, el primero, responde: tendrán que convertirse a Dios, tendrán que bautizarse en el nombre de Jesucristo, para la remisión de los pecados, y entonces recibirán el Espíritu Santo (cfr. Hechos 2, 38).

Ésta es la promesa que Dios había hecho a los judíos, acerca de la cual también volvió a hablar Pedro unos días después:

Vosotros sois los hijos de los profetas... Para vosotros en primer lugar ha resucitado Dios a su Siervo, y le ha enviado para bendecirnos apartándonos a cada uno de nuestras iniquidades (Hechos 3, 25-26).

Pero también esta Promesa concierne a los gentiles, tal como lo anunciará después Pablo:

Más ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estábais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo (Ef. 2, 13).

Isaías lo había ya profetizado:

Paz, paz al de lejos y al de cerca. Yo lo curaré (57, 19).

A estos que estaban lejos será enviado Pablo:

Y me dijo: Marcha porque yo te enviaré lejos, a los gentiles (Hechos 22, 21).

Las palabras de Pedro, que los conjuraba a que se “salvaran de esta generación perversa”, fue acogida en ese momento por más de tres mil personas (Hechos 2, 41). No hay dudas de que el Espíritu Santo había movido sus corazones.

Comenzaba a actuar el poder invisible de Dios en su Iglesia, a través de los Apóstoles y el Espíritu Santo. Comenzaba también a gestarse la cultura católica. Detrás de esta multitudinaria conversión se constituirían las primeras comunidades cristianas, que “acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hechos 2, 42).

¿Qué hay que hacer, hermanos?, le preguntan a Pedro y a los apóstoles. Pedro responde instando a la conversión, al bautismo y a la remisión de los pecados. Era el principio. Pero después, ¿qué hay que hacer? Bueno, “después recibiréis el Espíritu Santo”, y ésta es otra respuesta. Los que recibieron la palabra de Pedro fueron bautizados. ¿Hacia dónde los empujaría el Paráclito? ¿Cómo encontrar ahora una forma de vida que les permitiera, de un modo personal y comunitario, “salvarse de esta generación perversa”, liberarse de los bienes de la tierra, vivir en comunión e intimidad con el Señor, consagrarse al Reino de Dios y dar testimonio de éste en el mundo?

La forma de vida que expresaba todo esto la había tenido Jesús con sus apóstoles. Pero Jesús ya no estaba. Los apóstoles, poco a poco, se irían dispersando. La comunidad apostólica quedaría poco a poco disgregada. Cada día se agregaban nuevos conversos a la comunidad. Se hacía necesario, imprescindible, encontrar un modo de vida personal y comunitario que sirviera para contemplar, construir, sostener y proteger este proyecto.

¿Y entonces, hermanos, qué tenemos que hacer? La respuesta a esta pregunta, movida, como estaba, por el Espíritu Santo, irá alcanzando nuevas significaciones.

Los flamantes cristianos, ya convertidos y bautizados, liberados de la carga de sus pecados, dispuestos a escapar de la generación perversa, tendrán que vivir en comunión e intimidad con Jesús. Igual que los apóstoles, pero sin que él les acompañe con su presencia. Será un requerimiento de pura fe. Tendrán que quedar injertados en Cristo y de esta manera podrán llegar a ser una nueva criatura.

Los apóstoles les enseñarían lo que Jesús les había enseñado. El Espíritu Santo les abriría los sentidos para descubrir la vocación a la que eran llamados. Comenzarían a entender qué cosa significaba ser miembro del Cuerpo Místico de Cristo, y cómo podrían participar de su vida y de su crecimiento. Las facetas de la vida de Cristo serían para ellos como un derrotero de su propia vida espiritual. Los apóstoles les transmitirían, en largas jornadas de instrucción, cómo había sido la vida terrena del Dios Hombre, sus parábolas, sus enseñanzas. En sus corazones de nuevos y primeros cristianos, convertidos del judaísmo o del paganismo, iría creciendo, cada vez con mayor fervor, el deseo de imitar a su Señor, de identificarse con él.

Tiempo después, San Pablo le podía decir a los nuevos cristianos de las nuevas comunidades de Roma o de Corinto, o de Éfeso o de Colosas: los discípulos de Cristo "muertos" con Cristo, creemos que "vivimos" también "con él" (Rom. 6, 8). Pero para ello hay que "sufrir con él" (Rom. 8, 17). De hecho, el hombre viejo que hay en nosotros ha sido "crucificado con él" (Gal. 2, 19). También hemos sido "sepultados con él por el Bautismo" (Rom. 6, 4; Col. 12, 2), para "resucitar con él" (Col. 2, 12; 3, 1; Ef. 2, 6). Entonces podremos "revivir con él" (Col. 12, 13; Ef. 2, 5). Finalmente, siendo "herederos con él" (Rom. 8, 17), seremos "glorificados con él" (Rom. 8, 17) y "reinaremos con él" (Tim. 2, 12).

He aquí todo un modo nuevo y original de vida, que fue propuesto a los primeros cristianos. Detrás de este proyecto personal se irán constituyendo las comunidades cristianas. Intentarán de esta

forma realizar, anticipadamente, acá en la tierra, el Reino de Dios, y apresurar así su advenimiento.

Como respuesta a la pregunta “¿y entonces, hermanos, qué tenemos que hacer?”, surgía esta nueva forma de vida, sobre la cual la Iglesia apoyará, en lo esencial, lo que después será la vida religiosa.

En el centro de estas comunidades estaba presente Cristo, por su palabra y en la eucaristía. Acudían asiduamente a recibir la enseñanza de los apóstoles; se mostraban fieles a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a la oración (Hechos 2, 42).

Los fieles constituían una verdadera comunidad, vivían unidos (cfr. Hechos 2, 44); “oraban con el mismo corazón” (Hechos 2, 46); “tenían una sola alma y un solo corazón en Dios” (Hechos 4, 32). Acudían al templo todos los días con perseverancia; con alegría y sencillez de corazón partían el pan por las casas y tomaban su alimento (cfr. Hechos 2, 46). Era, pues, la vida de amor mutuo que anticipaba el Reino de los Cielos. Este testimonio hacía que gozaran de la simpatía de todo el pueblo y “atrajeran al Señor a los que se habían de salvar” (Hechos 2, 47).

La necesidad de salvar la comunión con los hermanos para poder, de esta manera, estar en mayor disponibilidad hacia el Reino, los llevó a realizar una experiencia límite que luego fracasó: poner en común sus bienes. De ese modo

todos los creyentes tenían todas las cosas en común, vendían sus posesiones y sus bienes y las repartían entre todos según las necesidades de cada cual (Hechos 2, 44-45; 4, 32-35).

El ejemplo más vivo fue el de un tal José, a quien los apóstoles llamaban Bernabé, levita y originario de Chipre, quien “tenía un campo, lo vendió, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles” (Hechos 4, 37).

Sin embargo, esta experiencia fracasó, como lo atestiguan las colectas que San Pablo tuvo luego que hacer entre las otras comunidades, para ayudar a la Iglesia de Jerusalén.

Lo que seguirá siempre vivo y constante, en la historia de la Iglesia, es esa búsqueda para realizar, actualizar y conformar, según los tiempos, los lugares, las circunstancias y los carismas, ese modo de vida de las comunidades cristianas primitivas que ayuda a liberarse de los bienes de la tierra, a consagrarse al Reino de Dios y a manifestarlo al mundo. Esta acción comunitaria será originariamente religiosa, pero un cambio de esta naturaleza en la forma de vida constituirá también un hecho que hará surgir una nueva cultura en el mundo: la cultura católica.

Como se puede apreciar, en el fundamento de la cultura católica hay un hecho religioso que la determina pero que, por otro lado, la distingue, como se distingue la causa del efecto.

Conviene distinguir lo católico, en cuanto hecho religioso, de lo católico en cuanto cultura.

La encarnación del Verbo de Dios y su mensaje religioso se da en el contexto de la cultura pagana y en medio del pueblo judío. El primer sermón de Pedro, después de Pentecostés, está dirigido a los

partos, a los medos y a los elamitas; a los habitantes de la Mesopotamia, de la Judea, de la Capadocia y del Parto; a los que habitaban el Asia, la Frijia y la Panfilia, el Egipto y la parte de Libia fronteriza con Cirene; a los forasteros romanos, a los judíos y prosélitos, a los cretenses y a los árabes (cfr. Hechos 2, 9-11).

Todos estos hombres, que lo escuchan entre estupefactos y perplejos, que pertenecen a culturas diversas, que hablan idiomas distintos, que tienen creencias extrañas y antagónicas; todos ellos, sin embargo, los oyen hablar en su propia lengua y todos, al mismo tiempo, reciben un mensaje común: el anuncio de Jesús Resucitado.

Ninguna de estas culturas queda excluida. A todos, los apóstoles les hacen el mismo anuncio.

A partir de allí los aceptarán y, con el corazón compungido, preguntarán a Pedro y a los Apóstoles: "¿Y entonces, qué tenemos que hacer, hermanos?" (Hechos 2, 37).

Otros, simplemente se retirarán confundidos diciendo:

Están borrachos (Hechos 2, 12).

Lo que Pedro y los apóstoles implantan, después de Pentecostés, es la Iglesia, el Reino de Dios y su misterio. No es una cultura. La cultura circundante sigue siendo la que era.

El anuncio de Jesús Resucitado convoca al bautismo y a la conversión y, detrás de esta actitud, comienzan a constituirse las primeras comunidades judeo-cristianas. Pablo hará luego lo propio con los gentiles y, antes del primer siglo, las comunidades cristianas estarán presentes en todas las ciudades y regiones conocidas del antiguo Imperio Romano. La cultura circundante, sin embargo, sigue siendo pagana.

Estas comunidades cristianas, a partir de las cuales se implanta la Iglesia, como el Reino de Dios en medio de los hombres, configuran con sus vidas un hecho eminentemente religioso. Ni siquiera se proponen cambiar las costumbres o estructuras sociales propias de la cultura pagana, como queda claro en la enseñanza del Apóstol:

Todos los que estén como esclavos bajo el yugo de la servidumbre consideren a sus dueños como dignos de todo respeto para que no se blasfeme del nombre de Dios y de la doctrina. Los que tengan dueños creyentes no les falten el respeto por ser hermanos, sino al contrario, que les sirvan todavía mejor por ser creyentes y amigos de Dios los que reciben sus servicios (I Tim. 6).

Y también en el caso de Onésimo, aquel esclavo a quien Pablo devuelve a Filemón, rogándole

que lo reciba ya no como esclavo sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido (Fil. 1, 16).

Algo notable ha ocurrido en el mundo, tan notable que, a partir de allí, la historia de la humanidad se referirá al antes y al después

de la Encarnación. Pero el hecho no es político, ni social ni cultural: es religioso.

Más aún, es un hecho esjatológico. Tiene un inicio en el tiempo pero aguarda su culminación fuera del tiempo:

Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces harán duelo todas las razas de la tierra y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria (Mt. 24, 30).

Será luego el fin, cuando:

Cristo entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad (I Cor. 15, 24).

También podemos pensar que caerán todas las culturas. Se mantendrá, sin embargo, desde el misterio de Dios, la glorificación de todo el cosmos. Serán entonces, "los cielos nuevos y las tierras nuevas" anunciadas. La nueva recreación en la gloria del Padre, "por Cristo, con Cristo y en Cristo", como acto final de alabanza a la Trinidad Santísima.

Mientras tanto, estas pequeñas iglesias ya instaladas, frágiles comunidades amenazadas por el paganismo y el judaísmo que las espían y las cercan, se encierran en su fe para salvar el patrimonio recibido mediante la palabra de Dios y la vida de los apóstoles. Ellas son las que transmiten todo lo que los apóstoles les han enseñado acerca de Jesús el Salvador. Ellas son las que han aceptado la palabra de revelación y la guardan y custodian, bajo la guía del Espíritu Santo y los apóstoles, para que no se deforme ni profane. Ellas transmiten la enseñanza de boca a boca, de corazón a corazón.

El Reino de Dios ya está instalado en medio de los hombres. No se trata, sin embargo, de un hecho cultural. Lo que aparece a la consideración de judíos y paganos es un hecho religioso al cual sólo es posible acceder desde la fe. ¿Cómo se genera, a partir de allí, una cultura?

Hay que tener en cuenta que, a partir del primer anuncio que hace Pedro de la resurrección del Señor, después de Pentecostés, se producen las primeras conversiones y se establece la primera comunidad cristiana, acerca de lo cual ya hemos hablado.

Estas comunidades cristianas se forman alrededor del anuncio del Reino. Ellas intentan recibir y guardar celosamente la palabra de los apóstoles, que define el contenido mismo de la fe. Ellas intentan vivir la palabra recibida tal como los apóstoles la señalan. Se arrepienten de sus pecados, se bautizan, reciben el Espíritu Santo y se convierten a Dios. Guardan el depósito de la fe y se reúnen para alabar a Dios y recibir la eucaristía. Hay, por lo tanto, un núcleo sacral que los convoca y los une y, al mismo tiempo, les hace dejar sus viejas costumbres paganas de idolatría y corrupción para volverse a Dios y pedir la salvación:

¿No sabéis acaso que los injustos no heredarán el Reino de Dios? ¡No os engañéis!. Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces, heredarán el Reino de Dios. Y tales fuisteis algunos de vosotros. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad a Dios, por tanto, en vuestro cuerpo (I Cor. 6, 9-11; 19-20).

A estos nuevos conversos el bautismo los impele a adherir a una enseñanza que viene del Espíritu Santo y de los apóstoles y les obliga a provocar un cambio radical de costumbres.

Convocados a vivir en el amor a Dios y a los hermanos, conforme al “nuevo mandamiento” del Señor (Jn. 13, 34), centrarán toda la razón de ser de sus comunidades en una verdad a contemplar, propagar y testimoniar, en un camino a recorrer hasta que Él vuelva, y en una vida de participación, desde la gracia, de la plegaria personal y de los sacramentos. Aquí se fundará el estilo de vida de

las primeras comunidades cristianas, que se manifestará en el seguimiento del Señor o, como después se diría, en la *sequela Christi*. El núcleo fundante de estas comunidades será, entonces, una doctrina a creer, una moral a practicar y un culto a ofrecer. De esta manera ellos encaran en el tiempo la forma de vida de los apóstoles, que implica una *koinonía*, es decir, una comunidad de vida.

La comunidad o comunión consiste, para estos nuevos conversos, venidos tanto del paganismo como del judaísmo, en tener parte en Cristo y en sus bienes y, al mismo tiempo, en comulgar con estas mismas realidades entre ellos. San Pablo recuerda a los Corintios que han sido

llamados a la comunión con el Hijo Jesucristo, Nuestro Señor (I Cor. 1, 9)

y que, estando en Cristo son

una nueva criatura (2 Cor. 5, 17).

Se trata de una verdadera vida en comunión con el Señor, porque aquellos bienes del Reino, que en el Antiguo Testamento sólo eran anunciados como vestigios, hoy, después de la muerte y la resurrección de Cristo, ya los tenemos entre nosotros, aunque haya que alcanzarlos desde el claroscuro de la fe. Los cristianos, de esta manera, participan de las fases de la vida de Cristo.

Esta comunión con Cristo, que constituyó la experiencia histórica de la forma de vida de los apóstoles, permanece, consecuentemente, en las comunidades cristianas: la comunión del cristiano con Dios y con sus hermanos. El testimonio que han recibido es "para que también ellos tengan comunión" con esta forma de vida de los apóstoles (1 Jn. 1, 3).

Vivir en esta comunión es vivir en la luz de Dios:

Si decimos que tenemos comunión con Él y caminamos en las tinieblas, mentimos (1 Jn. 1, 6).

Se trata entonces de obedecer el mandato del Señor, vivir en disponibilidad a Dios guardando sus mandamientos porque

el que guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él (I Jn. 3, 24).

La comunión es obra del Espíritu Santo:

conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros, en que nos ha dado su Espíritu (I Jn. 4, 13).

Esta misteriosa forma de vida que asumen las primeras comunidades cristianas tiene un sólo y único objetivo: el advenimiento del Reino de Dios.

No se trata de imponer en el mundo un sistema o una estructura de conducción, transformación o poder. Ni siquiera, de modo directo e inmediato, una cultura.

Se trata más bien de una potencia misteriosa, de un poder invisible que provoca un dinamismo tal que conquista al mundo a la manera como brota y crece una semilla, o se le-vanta, por la levadura, la masa (Mt. 13, 31-33).

Este reino ya está, presente y operante en medio de los hombres (Lc. 17, 21); es revelado a los pequeños (Mt. 11, 25); es un regalo del Padre (Jn. 6, 39; 17, 6).

Jesús le deja, a la comunidad de los apóstoles, los poderes para hacer presente y operable el misterio del Reino de los Cielos en medio de los hombres, porque ellos

han permanecido constantes conmigo en mis pruebas; y yo dispongo para vosotros del Reino, como mi Padre lo ha dispuesto para mí (Lc. 22, 28-29).

Las comunidades cristianas configuran ya la presencia del Reino en la historia de los hombres. Son la *ecclesia*, la reunión de los elegidos. Viven seguros y confiados porque tienen la promesa de Je-

sús de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ellos (Mt. 16, 18). Han acogido la fe, han dispuesto su corazón para vivir en comunión con el misterio de la vida divina y esta vida divina se ha enseñoreado de toda su existencia.

La comunidad cristiana, haciendo suya la forma de vida de los apóstoles, vivifica entonces y manifiesta el Reino de Dios:

Vosotros sois la sal de la tierra... vosotros sois la luz del mundo... No se enciende una lámpara para colocarla bajo un recipiente... Alumbre así vuestra luz ante los hombres (Mt. 5, 13-16).

Los cristianos, reunidos entonces en comunidades de amor, de comunión con Dios, y participando de los bienes del Reino, estarán en el mundo pero sin ser del mundo. Habrá siempre una necesidad de renuncia radical a los bienes del mundo, para poder significar que el Reino de Dios ya está en medio de nosotros y no es de este mundo. Tiene un significado final eschatológico.

Es fácil entender desde aquí que, detrás de esta forma de vida, de seguimiento y comunión con Dios, rápidamente se generen vocaciones que busquen renunciar de modo radical al mundo y quieran consagrar sus vidas solamente a Dios, viviendo una vocación eremita primero, luego reagrupándose en cenobios o comunidades y, finalmente, tanto en Oriente primero y en Occidente después, den lugar a la vida monástica.

Se ha producido una revolución religiosa de alcances imprevistos. Pero también, detrás de ello, ha ido gestándose y formándose una cultura.

Es interesante, para comprender el alcance y el sentido de lo que venimos diciendo, transcribir parte del texto de una carta, de la cual no se conocen datos ni del autor ni del destinatario. Se trata de una apología del cristianismo compuesta bajo la forma de una carta a un pagano que gozaba de cierto rango social, de nombre Diogneto. La composición, según ciertos autores, podría ubicarse en el siglo III. Pareciera haber sido escrita cuando ya el cristianis-

mo se ha expandido en gran parte del imperio. Con esta *Carta a Diogneto*, el autor quiere responder a la requisitoria que este Diogneto le hace a un amigo suyo, cristiano, sobre su religión. Él le pregunta, entre otras cosas, ¿a qué Dios se dirige su fe?, ¿qué culto hay que rendirle?, ¿de dónde les viene ese desdén unánime por el mundo y su menosprecio por la muerte?, ¿qué es ese amor que se tienen los unos por los otros?, ¿por qué no aceptan a algunos de los dioses reconocidos por los griegos y no observan las supersticiones judías? En fin, ¿por qué este pueblo nuevo –este nuevo modo de vida– ha surgido en estos días y no después?

El autor le contesta mostrando, enfervorizado, la superioridad del cristianismo en relación a la idolatría estúpida de los paganos y al formalismo exterior del culto judío. Hace, entonces, una hermosa descripción de la vida sobrenatural de los cristianos:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. Su sistema doctrinal no ha sido inventado gracias al talento y especulación de hombres estudiosos, ni profesan, como otros, una enseñanza basada en autoridad de hombres.

Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña. Igual que todos, se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho.

Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les

sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, a cambio, devuelven honor. Hacen el bien, y son castigados como malhechores; y, al ser castigados a muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos los combaten como a extraños y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemistad.

Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. El alma, en efecto se halla esparcida por todos los miembros del cuerpo; así también los cristianos se encuentran dispersos por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; los cristianos viven en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; los cristianos viven visiblemente en el mundo, pero su religión es invisible. La carne aborrece y combate el alma, sin haber recibido de ella agravio alguno, sólo porque le impide disfrutar de los placeres; también el mundo aborrece a los cristianos, sin haber recibido agravio de ellos, porque se oponen a sus placeres.

El alma ama al cuerpo y a sus miembros, a pesar de que éste la aborrece; también los cristianos aman a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, pero es ella la que mantiene unido el cuerpo; también los cristianos se hallan retenidos en el mundo como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; también los cristianos viven como peregrinos en moradas corruptibles mientras esperan la incorrupción celestial. El alma se perfecciona con la mortificación en el comer y beber; también los cristianos, constantemente mortificados, se multiplican más y más. Tan importante es el puesto que Dios les ha asignado, del que no les es lícito desertar ¹.

Aparece claro que el núcleo vital del cristianismo, su doctrina, su moral, su culto, nada tienen que ver con la cultura pagana. Más aún, hay una evidente confrontación entre el sentido que tienen los paganos del mundo, del hombre y de lo religioso, y lo que los cristianos han recibido de Dios a partir de la revelación. El autor marca estas aporías:

¹ *De la Carta a Diogneto*, cap. 5-6, Funk 1, 397-401.

- * los cristianos viven en el mundo pero no son del mundo;
- * los cristianos viven visiblemente en el mundo, pero su religión es invisible;
- * el mundo aborrece a los cristianos, sin haber recibido agravo de ellos, porque se oponen a sus placeres;
- * los cristianos, a pesar de ser aborrecidos por el mundo, aman a los que los odian;
- * los cristianos se hallan retenidos en el mundo como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo;
- * los cristianos viven como peregrinos en moradas corruptibles mientras esperan la incorrupción celestial.

Aparece una concepción del mundo que, sin duda alguna, tenía que asombrar a los paganos. Ellos estaban inmersos en un fatalismo cósmico del que no podían salir. El pueblo elegido encerrado en un formulismo religioso que solo le permitía aguardar un nacionalismo político. La cultura católica irrumpe entonces cuando los tiempos del hombre no dan para más.

El entorno cultural pagano



L hombre pagano no encontraba el modo de escapar a la asfixia implacable de la naturaleza. Estaba sumergido en las necesidades cósmicas a modo de fatalismo o era absorbido por las energías superiores del mito o las teofanías. En todo caso, no podía alcanzar una distancia adecuada que lo sustrajera a las implacables leyes del cosmos sin dejar, por eso, de ser naturaleza.

¿Dónde estaba ese *plus* de existencia que él reclamaba, movido por los apetitos de su propia realidad?

Hijo mío, Zeus tiene en su mano el fin de todas las cosas y las dispone como quiere. El hombre no tiene conocimiento alguno de ello. Criaturas de un día, vivimos como los animales en el prado, ignorantes de la manera que la divinidad usará para conducir cada cosa a su fin. Vivimos todos de la esperanza y de la ilusión; pero sus designios son inaccesibles. La vejez, la enfermedad, la muerte en el campo de batalla o en las olas del mar, alcanzan a los hombres antes de que hayan logrado su fin. Otros acaban sus vidas por el suicidio ¹.

¹ Semónides de Amorgos, citado por Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1946, T. I, p.146.

Detrás de esta absoluta subordinación del hombre a la necesidad aparecían la esclavitud, la tiranía, la práctica de los sacrificios humanos, las torturas, los destierros. La reacción llevaba al suicidio o a la heroicidad sin sentido.

Pero también se incoaba una suerte de admiración que potenciaba a la filosofía. La observación detenida de los procesos cósmicos regulares abría el espíritu en una dirección contraria al fatalismo, aunque no pudieran escapar a la creencia de una necesidad universal.

Desfilaban, ante el espíritu absorto del viejo pagano, los ciclos de la naturaleza, el uso de los astros, los cambios rítmicos de los vivientes, el eterno retorno, la idea de la reencarnación.

Las teofanías orientales, por su lado, terminaban matando al hombre, absorbido por la divinidad, en un panteísmo burdo o disuelto en la nada. Sócrates alcanzaría a atisbar, pero volviéndose sobre la interioridad del hombre, un destello de aquel remoto origen que encontraba al hombre con su señorío propio, su dominio de sí mismo, su autosuficiencia personal.

Todo era implacable, pero había algo adentro del hombre que le permitía desatarse de esta esclavizante necesidad y encarar un itinerario espiritual, ético y metafísico, que lo enfrentaba con su espíritu y con su libertad.

Desatado desde adentro, había otra necesidad imperiosa que lo impulsaba, y era el bien. Platón trató de delinear este camino hacia el bien, que ya no estaba únicamente presente a partir de una intuición interior, sino como punto de llegada, de arribo, de destino, en las ideas subsistentes. Camino de catarsis, de purificación, que había que recorrer para salir de los condicionantes múltiples, variables, contingentes, de la naturaleza a fin de entrar en el espacio eterno, inmutable y uno del conocimiento de la divinidad. Pero, ¿después qué?

Sócrates quiso salvar al hombre haciéndole tomar distancia con la naturaleza desde su interioridad.

Platón quiso salvarlo desde arriba, atraído por la fuerza deslumbrante de una luz superior que aparecía al final de la caverna.

Aristóteles volvería sobre el hombre para afirmar, en su propia naturaleza, los principios operativos que le permitirían obrar en libertad, y con autonomía personal.

Pero ya no era posible avanzar más.

El espíritu del hombre, tensionado desde él mismo, podría expresar algo de aquella impronta original con que había sido marcado por su creador. Movido desde dentro hacia el encuentro de su imagen y su semejanza, intentaba vislumbrar más a modo de comprensión que de visión, algo de aquella primitiva revelación quebrantada por el pecado. Sin embargo, el *valde bona* de la creación seguía ontológicamente presente. La debilidad del corazón, la oscuridad de la mente, no hacían posible percibir en las cosas estos destellos de bien que le dieran al hombre la distancia desde la cual, escapando al sometimiento de la naturaleza, pero sin renunciar a la naturaleza, pudiera descifrar el enigma de su origen y de su destino.

Desafío y destino que solamente podrían asumir algunos pocos hombres –poetas, místicos, filósofos y teólogos– para poder, desde allí, fundar la cultura. Una cultura final aguardando, en el dintel del tiempo, que por eso mismo era pleno, la última respuesta. Y eso ya no vendría del hombre, sino de Dios:

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.

Ese conjunto de hombres –poetas, místicos, filósofos y teólogos– intentaron abrir el espíritu hacia los altos valores de la inteligencia y de la voluntad. Lograron sustituir el mundo fabuloso de lo mítico por una aprobación objetiva de la realidad que escapaba, de esta manera, al azar o al eterno retorno.

Se toparon de frente con las cosas y pudieron percibir en ellas un “principio”, un *arche* que era espíritu. Lograron, de esta forma, armonizar en la concepción religiosa de la naturaleza, por un lado lo divino y por otro lo espiritual humano, escapando a toda forma de panteísmo. Dios no aparecía, ante sus espíritus, como un deslinde

donde las cosas acaban absorbidas en la nada, sino como el Uno, el que Es: proclamaban la personalidad de lo divino.

Y en los repliegues interiores de la naturaleza humana, aparecía el alma con su incorporeidad y autonomía, apuntando a un destino metafísico ².

Surgía el hombre como *persona*, es decir, como ente autónomo, centro en sí mismo responsable, heterogéneo en relación a las fuerzas de la materia, con capacidad para orientarse por sí mismo hacia la justicia, la piedad y el bien. Su inteligencia podía inteligir el *ser* como tal, en su consistencia, y diferenciarlo de los sentidos.

Inmerso en la naturaleza –siendo él mismo naturaleza– podía, sin embargo, ensayar un camino metafísico que le permitía intuir, presente en la realidad del cosmos, la ley divina y única que lo comprende todo y en todo predomina, a través de la cual se hace presente la “inteligencia administradora”, *Pronoia* o Providencia, cuyo conocimiento constituye la única sabiduría que la gobierna.

Por un lado, el hombre, afirmado en su subsistencia, con su responsabilidad individual frente a las faltas, escapaba al implacable fatalismo del cosmos. Por otro, el descubrimiento genuinamente espiritual y teológico de que Dios es por sí y en sí, el mismo, permitía acordar una suerte de encuentro desde el cual ni Dios era confundido con las necesidades implacables de la naturaleza, ni el hombre era absorbido por una divinidad ignota, manifestada en la fabulosa realidad imaginativa del mito.

Se había alcanzado, entre el hombre y la naturaleza, una cierta distancia que permitía fundar la cultura. Los poetas, los místicos, los filósofos, los teólogos, lo habían logrado. Pero eran muy pocos y sus descubrimientos estaban contaminados de errores.

De todos modos, no era posible pedir más, avanzar más. Sólo restaba aguardar. Era “la plenitud de los tiempos”.

² Cfr. Rio, M., *La libertad*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires 1969.

Los tiempos aguardaban desde un imperio. Las leyes, el orden, y cuanto había de unidad, el mundo antiguo lo recibía de Roma.

Roma, como Atenas, era una ciudad-estado. Su unidad política estaba basada en la sangre y en la religión. La comunidad de la sangre ensamblaba a la familia y a la *gens* romana. Pero esta unidad genética se fortalecía por la comunicación religiosa. La familia y la ciudad antigua estaban dominadas por la religión.

El *pater familiae* era el sacerdote que mantenía encendido el fuego del hogar –*focus*–, con que se honraba a los muertos y se veneraba a los dioses o manes familiares:

Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados ³.

La casa familiar, edificada en forma circular sobre un terreno que era, al mismo tiempo, cementerio donde descansaban los muertos queridos, se cerraba sobre ella misma y se separaba de los demás. Allí estaba vivo y vigente su patrimonio. Ese pedazo de tierra sobre el que cobijaban sus vidas tenía un primordial valor sacral. Era la *terra patrum*, la tierra de sus antepasados: su patria.

Agrupadas las familias en gentes o tribus, iban luego a constituir ciudades. Y en la ciudad antigua vuelve a aparecer como elemento aglutinador el culto religioso. El culto a otro grupo de divinidades, llámese Zeus o Heracles, que de ninguna manera sustituía a los dioses domésticos.

A medida que, por la conquista de nuevos territorios, se ensanchaba la religión, se dilataba el espacio de lo social, abriéndose a una dimensión política universal.

Roma no construyó su imperio detrás del pensamiento estoico que concebía al universo como uno. El orden cósmico, con su fata-

³ Cfr. Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua*, Iberia, Barcelona 1933, p.54.

lismo y su eterno retorno, al cual se sometía implacablemente el hombre, configuraba una *ciudad*. Una más vasta que el propio imperio ⁴.

Pero este orden de cosas, propio del universo, no era en sí mismo una sociedad. No era posible ser ciudadano de un orden físico universal. Para ser ciudadano había que insertarse en la comunidad de hombres que formaban la ciudad. El único cosmopolitismo válido surgía entonces del patrimonio común que enlazaba, detrás de los dioses, las ciudades del imperio. Los dioses, al sostener la unidad de las ciudades, sustentaban el poder político del imperio y, por eso, el ateísmo era considerado el mayor acto de impiedad, pues quebraba la consistencia política de la ciudad. Negarse a rendir culto al emperador, y en él a los dioses que protegían la estabilidad social, era, más que un acto de irreligión, un acto de anarquía política.

Por eso Roma persiguió a los cristianos. La ley romana que configuraba el orden social, nada tenía que ver con las leyes que ordenan necesariamente el cosmos. Pero la fuerza de esa ley residía en el carácter sagrado del emperador que la imponía. La divinidad de Augusto justificaba, desde la sacralidad de la ley, la imposición de la fuerza. Los dioses protegían al imperio. De la casa a la urbe, de la urbe al orbe. Las legiones podían descansar tranquilas.

Gobernaba entonces el Imperio un ser despreciable, enfermizo, traidor, cobarde y vengativo: se llamaba Octaviano. Era "la plenitud de los tiempos".

Los judíos estaban en el Imperio pero vivían fuera de él. Ellos representan una excepción al mundo pagano. Desde sus más remotos orígenes aparecen como otra cosa. Algo más que una simple raza: son el pueblo elegido por Yahveh, en quien serán bendecidas todas las naciones de la tierra:

Cuando Abraham tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahveh y le dijo: Yo soy El-Sadday –antiguo nombre divino de la

⁴ Cfr. Gilson, E., *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, pp.19-20.

época patriarcal-, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera (Gen. 17, 1-2).

Promesa reiterada a Isaac:

Multiplicaré tu descendencia como estrellas del cielo, y daré a tu descendencia todas estas tierras. Y por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra (Gen. 26, 4).

En esta promesa-alianza se funda una relación de comunión entre Israel y Dios que es exclusiva y excluyente. Israel es su pueblo y Yahveh es su Dios.

Este pueblo tendrá que cumplir con un plan que Dios comienza a revelar y que no termina de entender. En medio de los pueblos paganos e idólatras, tendrá que sobrevivir encerrado en una fórmula que irá tomando el tono de un nacionalismo religioso total.

Moisés será el gran caudillo elegido por Dios para formalizar la alianza establecida. A él, Yahveh le conferirá la misión de liberar al pueblo de la esclavitud de los egipcios; a él le revelará el Nombre divino:

“Yo soy el que soy”. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros (Ex. 3, 14).

A él le dará Yahveh el poder de hacer prodigios; a él le ordenará instituir la Pascua con sus prescripciones y sus normas. Será Moisés quien conducirá al pueblo en el paso del Mar Rojo y, luego, en su marcha por el desierto. Moisés les dará a beber agua dulce y a comer codornices y el maná. Moisés hará brotar agua de la roca y ratificará la alianza en el Sinaí, entregándoles, en las dos tablas del Testimonio, su mandato.

Murió Moisés en el país de Moab. Le enterraron frente a Bet-Peor. Nadie hasta hoy ha conocido su tumba (Deut. 34, 5). Y allí quedaron, en las Estepas de Moab, cerca del Jordán, a la altura de

Jericó, las prescripciones, normas y órdenes que Yahveh, por medio de él, dio a los hijos de Israel (Num. 36, 13).

Esta alianza tendrá que mantenerse viva de generación en generación. Serán los profetas los encargados de hacer presente la memoria de lo acordado entre Dios y su pueblo y de orientar el mandato de Yahveh en un sentido universal y trascendente. Cada vez que el pueblo se encerraba en sí mismo y confundía el mensaje de Dios con una propuesta política, imaginándose un mundo cuyo centro sería la Jerusalén terrenal, se apartaba del mandato del Señor. Surgía entonces la voz de algún profeta para recriminar a Israel la dureza de su corazón:

Reuníos y venid, acercaos todos, supervivientes de las naciones. No saben nada los que llevan sus ídolos de madera, los que suplican a un dios que no puede salvar. Exponed, aducid vuestras pruebas, deliberad todos juntos: ¿Quién hizo oír esto desde antiguo y lo anunció hace tiempo? ¿No he sido yo, Yahveh? No hay otro dios, fuera de mí. Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí. Volveos a mí y seréis salvos confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro. Yo juro por mi nombre; de mi boca sale palabra verdadera y no será vana: Que ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua jurará diciendo: ¡Sólo en Yahveh hay victoria y fuerza! A él se volverán abochornados todos los que se inflamaban contra él. Por Yahveh triunfará y será gloriosa toda la raza de Israel (Is. 45, 20-25).

La historia de Israel será un evolucionar entre estos dos polos de una misteriosa contradicción: la alianza con Dios, encarnada en un nacionalismo religioso exclusivo y excluyente, o abierto a una universalidad y trascendencia que ellos no terminaban de entender.

La fuerza de salvación que Dios había suscitado en la casa de David su siervo, según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas (Lc. 1, 68-79), se había hecho cada vez más presente en la cultura pagana, hasta alcanzar en la segunda mitad del siglo I, el umbral de la Revelación.

Confluían hacia el centro del misterio todos aquellos poetas, filósofos, místicos, teólogos que, atrapados por el fatalismo cósmico, habían podido encontrar, sin embargo, una distancia con la naturaleza y su ley de necesidad.

Desde la interioridad, o desde la plenitud del bien y la verdad, se fundaba, en trascendencia y universalidad, toda objetividad.

El hombre antiguo, encerrado por el cosmos, asfixiado en la desesperanza, alejado de su origen y del principio de su semejanza, sólo podía aguardar en ausencia y nostalgia. Ése era su drama. Esperaba sin saber. Vislumbraba sin alcanzar. Por eso necesitó de un poeta que, sin profetizar, de alguna manera profetizara. Se llamaba Publio Virgilio Marón. Fue el profeta secular de la antigüedad. Anunció sin ver. Aguardó sin esperar.

Virgilio percibió el dolor de las cosas. Esa incontenible frustración del cosmos al no poder alcanzar el esplendor de su gloria:

*Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*⁵.

San Pablo lo expresaría después desde la Revelación:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la Revelación de los hijos de Dios (Rom., 8, 18-14).

Estos sufrimientos del tiempo presente son los que hacen, al decir del poeta, que las cosas tengan lágrimas. Virgilio transfigura la naturaleza penetrándola con la fuerza del *eros* y acercando toda la riqueza de sus sentidos hasta lo más lúcido y fino del espíritu. Nadie como él podrá decir lo mejor de lo peor pero desde la angustia, la ausencia, la nostalgia.

El poeta logra quebrar los caminos de la congoja por las lágrimas. Pero no tiene esperanza, y no puede decir más. Pero aún así se

⁵ Virgilio, P. M., *La Eneida*, L. I, 462.

abre al misterio. Se coloca en el dintel de la Revelación. El verso perfecto de Virgilio resuena, unos pocos años más tarde, en el clamor de Pablo a los romanos:

Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (Rom. 8, 22-23).

Del poema lírico hemos pasado a la contemplación teológica por los caminos abiertos de la esperanza. Con Virgilio termina la antigüedad y el mundo se abre a la nueva cultura de la Revelación.

La "fuerza de salvación" ha hecho avanzar las cosas, de la mano de los filósofos, hacia las fronteras de la contemplación noética; por la nostalgia estoica, neoplatónica, de la mano de los místicos, hacia el tránsito del *factum* o fortuna a la Providencia; de la mano de los poetas, el antiguo espacio de las musas helénicas cederá lugar al pensar lírico de la celebración del cosmos: pastores, labriegos, caudillos, *Bucólica*, *Geórgica*, *Eneida*. Lo arcaico quedará definitivamente clausurado y, al mismo tiempo, misteriosamente abierto. Será posible entonces dar el salto para pasar de lo que no tiene sosiego y provoca congoja al equilibrio de las contradicciones: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". Del clamor secular del poeta a "la fuerza de salvación que Dios había suscitado en la casa de David su siervo, según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas":

Ya llega la última edad anunciada (...) ya empieza de nuevo una serie de grandes siglos. Ya vuelven la Virgen y los tiempos en que reinó Saturno; ya una nueva raza desciende del alto cielo. Tú, profetisa Lucina, favorece al recién nacido infante, con el cual concluirá lo primero, la edad de hierro y empezará la de oro en todo el mundo (...) Este niño recibirá la vida de los dioses, con los cuales verá mezclados a los héroes, y entre ellos le verán todos a él, y regirá el orbe, sosegado por las virtudes de su padre. Para ti, oh niño, producirá en primicias la tierra inculta hiedras trepadoras, nardos y colocasias, mezcladas con el risueño acanto. Por sí solas volverán

las cabras al redil, llenas las ubres de leche y no temerán los ganados a los corpulentos leones. De tu cuna brotarán hermosas flores; desaparecerán las serpientes y las falaces hierbas venenosas (...) ¡Corred siglos venturosos! (...) Ya es llegado el tiempo; crece para estos altos honores; ¡oh cara estirpe de los dioses! ¡oh glorioso vástago de Júpiter! ⁶.

Este clamor ya había sido preanunciado por los profetas:

Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado, lleva sobre sus hombros el señorío y será llamado "Consejero admirable", "Dios Poderoso", "Padre sempiterno" y "Príncipe de la paz" (Is. 9, 6).

Es el Verbo de Dios que aparecerá admirando a los pastores y atrayendo a los reyes, envuelto en pañales y recostado en un pesebre.

Aquí comenzará la cultura católica. Será el resultado final, en la plenitud de los tiempos, de esta "fuerza de salvación" que Dios ha predicho y suscitado entre los hombres, haciendo nuevas todas las cosas. También las arcaicas.

⁶ Virgilio, P. M., *Bucólicas*, IV; cf. Haecker, T., *Virgilio Padre de Occidente*, Sol y Luna, Buenos Aires 1945.

El dato de la Revelación como principio de inculturación



A cultura católica tiene, como punto de partida, al Dios de la Revelación.

“Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo su único Hijo Nuestro Señor”. El hombre y la naturaleza se sitúan en el centro del misterio.

Toda la realidad se inserta en su origen. Una suerte de retorno al que Es, para asumir, desde allí, lo que las cosas y el hombre son. Hay algo de contradictorio en esto, porque la cultura aparece más bien como el efecto de la creación humana en la naturaleza. Es todo lo que el hombre hace, conforma y crea. Manifestación creativa del espíritu humano traducida en arte, poesía, escultura, arquitectura, música, conformando un cierto sentido humanista. También se entiende por cultura la investigación y acumulación de conocimientos. Desde el punto de vista fenomenológico, es la manifestación del modo de vivir y proceder de un grupo humano, con su lengua, su artesanía, sus trajes, sus danzas, sus cantos, y, desde un sentido etnológico, podemos entender por cultura la expresión de la diversidad humana en la variedad de sus grupos sociales.

Sin embargo, ninguna de estas formas de entender la cultura clarifica lo que entendemos por cultura católica, aunque todas esas realidades están presentes en ella. Si bien es conocimiento o investigación, manifestación fenomenológica, humanismo y expresión etnológica, la cultura aparece como un movimiento que emerge de la naturaleza viva. Es el hombre ejerciendo los actos humanos sobre la naturaleza, y aunque por la fuerte presencia del espíritu se rebasa a sí mismo, este *plus* del espíritu no lo dispensa de su naturaleza.

La cultura católica no se define como la existencia humana atravesada por un movimiento que fluye desde la naturaleza, sino que surge como efecto de un movimiento que va de Dios al hombre, transfigurando la existencia humana. Es la naturaleza recreada en su origen y ordenada a la trascendencia de su último destino.

Estamos lejos de todo planteo inmanentista. No hay cultura católica desde las fuerzas inmanentes de la naturaleza, por más que en ellas el hombre, que es también naturaleza, comprometa la presencia de su libertad y de su espíritu.

Para que haya cultura, en el sentido católico, es indispensable que el hombre, factor de cultura, conozca su origen y su destino. Sepa de dónde sale y hacia dónde va. Sin esta percepción, que desde lo católico se tiene a modo de certeza de la fe, es imposible que el hombre pueda atravesar la naturaleza, su naturaleza, y transformarla en cultura. Podrá, con el libre ejercicio de los actos humanos, transformar la realidad, y hasta espiritualizarla, pero, al no poder avanzar en la dirección de un sentido último que lo encuentre con su origen, no alcanzará a transfigurar su historia.

El camino del hombre ha crecido en la dirección del dominio, del poder, de la eficiencia con que ha podido instrumentar su acción para transformar la naturaleza. Pero se fue quedando sin sentido. Conoce cada vez con mayor precisión las realidades del macro y microcosmos. Manipula con instrumentos sofisticados los repliegues más ocultos de la materia. Se adueña de un poder ilimitado, que le permite indagar previendo resultados y consecuencias, y todo esto produce cambios cada vez más vertiginosos. No dejaría de sorpren-

ernos, por ejemplo, saber que el 90 % de las lámparas eléctricas de los Estados Unidos son fabricadas por catorce obreros. Éste es sólo un ejemplo del proceso de automatización industrial, en la génesis del cual está el moderno desarrollo científico y tecnológico.

La electrónica, la ciencia nuclear, la cibernética y la conquista del espacio han modificado costumbres, comportamientos y criterios de la sociedad industrial. Estamos frente a uno de los más formidables momentos del desarrollo universal. Pero cada vez tenemos menos respuestas éticas, que es como decir que nos estamos quedando sin cultura.

Una de las características históricas de esta circunstancia es la disminución de los lapsos que transcurren entre un descubrimiento o invento y su aprovechamiento industrial. Por ejemplo, se necesitaron para la fotografía ciento doce años (1727-1839); para el teléfono cincuenta y seis años (1820-1876); para la radio treinta y cinco años (1867-1902); para el radar quince años (1925-1940); para la bomba atómica seis años (1939-1945); para el transistor cinco años (1948-1953); para el circuito integrado tres años (1958-1961).

Las proezas que en la década del 50-60 nos maravillaban, como la colocación del primer satélite "Sputnik" en órbita, el 4 de octubre de 1957, o el primer satélite americano "Explorer I", que giraba alrededor de nuestro planeta y descubría las bandas de radiación de Van Allen, han pasado a la prehistoria de la conquista del espacio.

En las postrimerías del siglo XX la naturaleza pareciera ya no guardar ningún secreto. Y si quedan secretos, poder develarlos es sólo cuestión de tiempo.

Sin embargo, estamos cada vez más alejados de la cultura. Son las verdades que sirven para interpretar la vida las que fundan la cultura, y no las que permiten transformar la naturaleza en base a una labor de investigación científica de todo lo que luego la ingeniería va a desarrollar con criterio utilizable.

La cultura católica parte de Dios. Es el Dios de la Revelación el que modifica el itinerario del hombre respecto a la naturaleza. Por-

que al aparecer el misterio como realidad develada, este itinerario tiene un punto de partida y un punto de llegada que está más allá de la naturaleza. Hay un requerimiento de distancia que el hombre, por sí mismo y desde sí mismo, no puede ni vislumbrar ni alcanzar. Para eso Dios le hará el regalo de la fe.

Desde la fe tiene que surgir una interacción entre "el dato", que lo da la Revelación de Dios, y "los datos" que son de la naturaleza. Esta interacción funda la cultura católica. Pero esto no fue fácil.

El "dato" era un hecho religioso. Más aún: fue el hecho religioso más sorprendente de la historia, que así quedó anunciado por Pedro, el primero, después de Pentecostés:

Israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre nosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos... A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís... Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado (Hechos 2, 22-36).

La verdad de este anuncio solamente podía ser alcanzada "con el corazón compungido" y convirtiéndose a Dios. El "dato" es, pues, una verdad revelada por Dios, para que "la fe se fundase no en sabiduría de hombres sino en el poder de Dios" (I Cor. 1, 5). No se trata de una sabiduría humana, ni de elucubraciones racionales. Ante el anuncio de la Revelación queda destruida "la sabiduría de los sabios e inutilizada la inteligencia de los inteligentes" (I Cor. 1, 19):

Hablamos, sin embargo –dice Pablo– de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, que se van debilitando; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde

antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. Más bien, como dice la Escritura, anunciamos lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman. Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios (I Cor. 2, 6-10).

La comunidad cristiana recibe este anuncio y lo transforma en su credo. Es la verdad escondida y ahora manifestada, recibida, guardada, cuidada, defendida y transmitida. Nadie tendrá derecho a tergiversar su sentido o su formulación.

Los apóstoles mismos la atestiguaron y la enseñaron. Más aún, ellos mismos compusieron un corto resumen de las doctrinas principales recibidas en la Revelación para que sea la base de sus enseñanzas y una regla de fe para los creyentes. Recién entonces partieron a evangelizar. Este resumen será, por eso mismo, el *Símbolo de los Apóstoles*. Fue un presbítero de Aquilea, llamado Rufino, quien, en el siglo IV compone un Comentario al *Símbolo de los Apóstoles* y narra este origen, remarcando que el número de los doce artículos que componen el Símbolo responde a los doce apóstoles. Dejemos de lado las precisiones que sobre el particular han establecido los modernos estudios patológicos ¹.

Lo que interesa destacar es que este *Símbolo de los Apóstoles* se compone, en su forma más elemental, de una parte trinitaria, expresada en tres artículos en los que se profesa la fe en las Divinas Personas, y una parte cristológica:

Creo en el Padre omnipotente; y en Jesucristo, Salvador nuestro; y en el Espíritu Santo Paráclito, en la Santa Iglesia y en el perdón de los pecados ².

¹ Cfr. Quasten, J., *Initiation aux Peres de L' Eglise*, du Cerf., París 1955.

² Cfr. Denzinger, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, p.3. En lo sucesivo Dz.

La forma occidental más antigua, llamada "romana", presenta una redacción determinada del *Símbolo*, que conocemos a través de Rufino († 410) ³.

1. Creo en Dios Padre omnipotente
2. Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor
3. Que nació de María Virgen por obra del Espíritu Santo
4. Fue crucificado bajo Poncio Pilato y sepultado
5. Al tercer día resucitó de entre los muertos
6. Subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre
7. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos
8. Y en el Espíritu Santo
9. La Santa Iglesia
10. El perdón de los pecados
11. Y la resurrección de la carne.

La redacción occidental más moderna, completa los doce artículos que la tradición atribuye a los apóstoles:

1. Creo en Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra,
2. Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor,
3. Que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen,
4. Padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos,
5. Al tercer día resucitó de entre los muertos,
6. Subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso,
7. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos,
8. Creo en el Espíritu Santo,
9. La Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos,
10. El perdón de los pecados,

³ Dz., p.5.

11. La resurrección de la carne,
12. Y la vida eterna ⁴.

No hay duda que las afirmaciones esenciales del *Símbolo* se remontan a la edad apostólica, tanto en su formulación trinitaria como cristológica. La formulación que hoy tenemos ha sufrido un desarrollo gradual, estrechamente vinculada al progreso constante de la liturgia bautismal y a la preparación de los catecúmenos ⁵.

Éste es el “dato” que los cristianos reciben, el credo que define y explícita el objeto de su fe.

Existe otro documento, del período que sigue inmediatamente al de los apóstoles, y que es la fuente más antigua que poseemos acerca de las normas y costumbres a observar por los cristianos. Se la conoce como la *Didakhé*, pero su nombre completo es el de *La enseñanza del Señor a los Gentiles, transmitida por los Doce Apóstoles*. Fue publicada recién en 1883, por el metropolitano griego de Nicomedia, Philothée Bryennios, quien la encontró en un pergamino del siglo XI, manuscrito en griego.

Leyendo este texto se puede concebir, con cierta aproximación, cómo eran las costumbres y la vida moral de los cristianos del siglo II, de qué manera se plasmaban las comunidades y cómo participaban del culto y la liturgia. Todo hace pensar, casi con seguridad, que fue escrita en Siria, entre los años 100 y 150.

La *Didakhé* gozaba de gran prestigio entre los cristianos, que la usaban para la instrucción de los catecúmenos. Su enseñanza es muy sencilla; no hay que buscar en ella precisiones especulativas. Se trata de un cristianismo vivo que todavía no ha incorporado una terminología y una doctrina rigurosamente establecidas.

Comienza dando directivas morales para la instrucción de los catecúmenos. A ellos les recuerda que hay dos caminos a seguir:

⁴ Dz., p.5.

⁵ Quasten, J., idem, p.30.

uno lleva a la vida y el otro a la muerte, entre los cuales existe una gran diferencia. El camino de la vida es el siguiente: antes que nada, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, amarás a tu prójimo como a ti mismo, y lo que tú no quieres que te hagan, no lo hagas a los demás.

El camino de la muerte, en cambio, está todo sembrado de maldad y maldición: homicidio, adulterio, codicia, fornicación, idolatría, prácticas mágicas, envenenamientos, rapiña, falso testimonio, hipocresía, corazón doble, astucia, orgullo, malicia, arrogancia, avaricia, palabras obscenas, envidia, insolencia, fastuosidad, fanfarronería, ausencia de todo temor.

De esta simple manera, el catecúmeno conocía las exigencias que el bautismo comportaba para su vida moral.

Respecto del bautismo se determinaban las formas litúrgicas para su administración, definiendo con toda claridad su materia (el agua corriente de un río o de una fuente) y la forma (bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo), de modo de afirmar, desde el acto de fe, la doctrina trinitaria del Símbolo.

También incorpora un precepto formal referido al ayuno, a propósito del bautismo y siempre en razón de la acción litúrgica: tanto el bautizado como el ministro son invitados a ayunar antes de la administración del sacramento. Se trata, también, de guardar distancia de algunas prácticas judías; por eso, contra la costumbre judaica de ayunar el lunes y el jueves, la *Didakhé* prescribe los miércoles y viernes como días fijos de ayuno. Los fieles deberán rezar tres veces al día el Padre nuestro y señala una plegaria eucarística de acción de gracias que es la más antigua del cristianismo, y con la cual se reglamentaba la acción litúrgica para que los nuevos bautizados tomaran la primera comunión en la vigilia pascual.

Para el oficio eucarístico ordinario del domingo, se resuelve que los fieles se reúnan ese día, partan el pan y den gracias después de haber confesado los pecados. Si alguien está enemistado con otro, no debe comulgar antes de reconciliarse. Éste debe ser "un sacrificio

puro y santo elevado a Dios, porque el nombre del Señor es admirable entre todas las naciones”, haciendo una referencia explícita a la eucaristía como sacrificio.

También podemos ver que el autor incorpora la confesión de los pecados antes de la recepción de la eucaristía, pero es ésta una confesión a modo de plegaria litúrgica.

Se le ordena a los miembros de la comunidad que elijan obispos y diáconos dignos del Señor, para que presidan la comunidad. No se habla de “sacerdotes”, y se señala que estos obispos y diáconos deben ser hombres mansos, suaves, desinteresados, veraces y experimentados, porque ellos deben cumplir, entre los fieles, el ministerio de los doctores y de los profetas.

Aparecen en la comunidad, junto a la jerarquía local de la Iglesia, los profetas, que cumplen un papel fundamental en la misma. Tienen el derecho de celebrar la eucaristía cuando lo dispongan y, además, tienen derecho a recibir el diezmo de todos los beneficios, de cualquier naturaleza que sean. No deben ser juzgados, porque es Dios quien los juzgará. Criticarlos comporta un pecado contra el Espíritu Santo, el cual no se perdona.

Se recomienda vivamente a los fieles la limosna, pero también se insiste en el deber de ganar el pan para vivir. El que intenta vivir en la comunidad sin trabajar es un “traficante de Cristo”; hay que cuidarse de esta clase de gente.

A la Iglesia se la considera con sus notas de unidad, santidad y catolicidad. No constituye, únicamente, la asamblea o reunión de los fieles, sino que ella configura al nuevo pueblo de Dios que camina hacia el Reino de los Cielos. La eucaristía simboliza y causa la unidad de la Iglesia:

Así como este pan partido y antiguamente diseminado por los montes, ha sido recogido para transformarse en uno solo; que así tu Iglesia sea reunida desde las extremidades de la tierra, en tu reino.

Finalmente, se proclama el sentido eschatológico de la vida cristiana. Aparece frecuentemente en las plegarias eucarísticas: "¡Que venga la gracia y que este mundo pase! ¡Ven Señor Jesús!".

No se sabe la hora, pero todo cristiano sabe que la segunda venida del Señor es inminente. La *Didakhé* indica los signos que deberán anunciar la parusía y la resurrección de los muertos: se multiplicarán los falsos profetas, las ovejas se transformarán en lobos, el amor se convertirá en odio y entonces aparecerá el seductor de este mundo como el Hijo de Dios, haciendo prodigios y signos y la tierra será entregada a sus manos. Toda criatura humana será probada en su fe. Muchos se escandalizarán y se perderán, pero los que perseveren en su fe, se salvarán. El mundo verá venir al Señor sobre las nubes del cielo y todos los santos con él. Los cristianos están, de esta manera, advertidos. Deben vigilar sus vidas, sin dejar que se apaguen sus lámparas ni que se aflojen las fajas de sus riñones; deben, por el contrario, estar preparados, porque no saben la hora en que el Señor vendrá.

Éste es el "dato" gradualmente explicitado en y por la comunidad cristiana, a partir del Espíritu Santo y los apóstoles, que en sí mismo configura un hecho religioso al cual el cristiano accede por el acto de fe. Estamos frente a una realidad sobrenatural. ¿Puede este "dato" interactuar con "los datos" para configurar una cultura?

Podemos afirmar, en principio, que el conjunto de la doctrina de la fe, de la liturgia, de la moral y las realidades que, a partir de allí, conforman la vida de los cristianos, constituyen la cultura católica. Es una cultura propia, sobrenatural y eschatológica. El hecho fundante de esta cultura es la Revelación, y su desarrollo está indefectiblemente unido a la misión conferida a la Iglesia de "ir por todo el mundo" proclamando la Buena Nueva a toda la creación (Mc. 16, 15).

No se puede entender la cultura católica sino a partir de la misión evangelizadora de la Iglesia. Por eso podemos afirmar que lo católico, esencialmente, está configurado por una doctrina, una moral, un culto, que se expresa informando, transformando y transfigurando la realidad en una cultura. ¿Qué cultura? La cultura católica.

La Iglesia no se propone, como objetivo directo e inmediato, generar una cultura. La Iglesia tiene la misión de salvar a los hombres, a todo el hombre y a todos los hombres “venidos de toda raza, lengua o nación” (Ap. 14, 6).

Esta misión salvífica es la que genera la cultura, pero ella no se identifica con la cultura.

Entre la aparición del “dato” religioso y el cumplimiento de la misión salvífica aparecen los procesos de “inculturación” o “adaptación” que jalonan la historia de la Iglesia.

En los comienzos el tema fue difícil. ¿Cómo anunciar la doctrina, la moral y el culto a los judíos y a los paganos, manteniendo incontaminada la fe, rechazando todo lo que podría desvirtuarla y, al mismo tiempo, respetar y adaptar usos y costumbres propias de las diversas sociedades que convivían en ese mundo pagano al que hay que evangelizar?

San Pablo hablaba de esta adaptación cuando les escribió a los corintios:

Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aún sin estarlo– para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos (I Cor. 9, 19-22).

Se trata de una adaptación motivada por el ansia de evangelizar: “todo lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo” (I Cor. 19, 23). Es el ardor por cumplir con la misión que el Señor le ha impuesto, el que lo lleva a hacerse “todo en todos”. No en vano el Señor ha dispuesto hacer de él un instrumento de elección que lleve su nombre ante los gentiles y los reyes de la tierra (Hechos 9, 15). Es una adaptación movida por la caridad.

El episodio del Areópago nos muestra con claridad esta situación (Hechos 17, 16 y 55).

Pablo ha sido enviado a Atenas después que los judíos alborotaron y agitaron a la gente de Berea, donde había estado predicando (Hechos 17, 10). Lo acompañaron "a toda prisa hasta el mar" y allí, probablemente en el puerto de Dium, distante unos 50 kilómetros de Berea, cruzando la Tesalia, lo embarcaron hacia Atenas. En Atenas se le reunieron inmediatamente, cumpliendo la orden dada por Pablo (Hechos 17, 15), Siles y Timoteo, pero después Timoteo fue enviado a Tesalónica y Siles quizá a Filipos. Se queda, pues, Pablo solo en esa ocasión, en Atenas (I Tes. 3, 1). Mientras esperaba que ellos volvieran de la misión a que los había destinado, cosa que harán reuniéndoseles en Corintio, Pablo se exasperaba viendo la ciudad llena de ídolos. Tanto al judío devoto que se había formado a los pies de Gamaliel, como al ahora flamante apóstol cristiano, le dolía y le conmocionaba interiormente esta ciudad que vivía de las glorias del pasado y languidecía sin mostrar nada nuevo. "*Vacuas Athenas*", la llamaban los romanos. Foro de los extranjeros amantes de la cultura, sus calles y sus plazas estaban repletas de templos, estatuas y objetos que incitaban a la idolatría. Nada era más repugnante al espíritu de un judío celoso, como al de un cristiano de fe, que estas manifestaciones supersticiosas de las divinidades paganas. Por eso su espíritu se exasperaba.

Intentó primero hablar y disputar con los judíos, pero no le dieron lugar. Se decidió entonces comenzar a hablar con los paganos. No tenía un proyecto claro sobre qué hacer y cómo hacerlo. Se encontraba solo, sin la compañía de Timoteo y Siles, con quienes hubiese podido consultar el hecho. Se dejó simplemente acercar al ágora principal de Atenas, llamada "Cerámicos", situada junto al Areópago y vecina a la Acrópolis.

Allí vagaban durante el día, consumiendo sus ocios, toda clase de ciudadanos y extranjeros; había muchos jóvenes y no pocos charlatanes que se confundían con los mercaderes, los políticos y los filósofos. Pablo comenzó a discurrir con los que se le acercaban;

los cuales, por otro lado, parecían no darle más importancia que la que solían asignar a tantos y tantos charlatanes orientales que vagabundeaban por el lugar. Lo confundían con un “predicador de divinidades extranjeras” (Hechos 17, 18), de las tantas y tantas que eran presentadas y que ocupaban algún lugar en la ciudad.

Sin embargo, había allí algunos filósofos epicúreos y estoicos que, al oír hablar de Jesús y la Resurrección, tuvieron cierta curiosidad. Ciertamente esta curiosidad no se debía a que entendieran o se sintieran identificados con este extraño anuncio de Pablo, si bien algún acercamiento había con los saduceos y con los fariseos, tal como lo señala Flavio Josefo (*Guerra jud.* II, 119; *Ant. jud.* 18, 2), pero lo esencial de sus doctrinas nada tenía que ver ni con el sentido religioso de la divinidad, propio de los judíos, y mucho menos con la predicación del evangelio. En el fondo, el panteísmo de estos filósofos era inconciliable y repugnaba al anuncio cristiano.

De todos modos, se avinieron a escuchar a este “predicador de divinidades extranjeras” y lo llevaron al Areópago. Estaban inquietos por conocer quiénes eran los de esta pareja de dioses, macho y hembra, a los que se invocaban como “Jesús” y “Resurrección”, y que, lejos de asombrarles, se sumaban a la larga e interminable serie de divinidades que ellos ya conocían. Subieron, pues, a la colina del Areópago, donde se hacía más cómodo entablar una conversación, para finalmente poder conocer “esta nueva doctrina” enseñada por Pablo (Hechos 17, 19). Había curiosidad, había ironía, había ligereza en este conjunto de mercaderes, jóvenes y estudiosos, que ocupaban el tiempo exclusivamente en “decir u oír novedades” (Hechos 17, 21). Ése era el aire enrarecido de la “Atenas cultural”.

En ese medio, que no dejaba de ser hostil como el judío, aunque de otra manera, Pablo hace un discurso que quedará como modelo de inculturación. Dejamos de lado la polémica lanzada por algunos críticos modernos, como Norden, quien niega autenticidad a este discurso, aduciendo la posibilidad de que habría sido inventado en el siglo II.

Pablo, en esta ocasión, habla a un auditorio pagano y, por eso, no cita nunca las Sagradas Escrituras ni fundamenta sus argumentos en el Antiguo Testamento.

Por el contrario, la cita que hace es de un poeta pagano, Epiménides de Cnosos, del siglo VI a. de Cristo, a quien atribuye la frase referida a Dios:

en él vivimos, nos movemos y somos (Hechos 17, 28).

Su argumentación se apoya en el conocimiento natural de Dios logrado mediante la razón humana (Hechos 17, 27-28), concepto que Pablo sostiene en la epístola a los romanos (1, 19 y ss.):

pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras.

El conocimiento de Dios ya era sostenido por algunos filósofos griegos, entre ellos Sócrates. Era posible, pues, lograr que estos hombres que lo escuchan pudieran acercarse a un concepto de Dios similar al que tenían los judíos y que ahora anuncia el cristiano Pablo. Un Dios creador, "que hizo el mundo y todo lo que hay en él" (Hechos 17,24), "que no habita en santuarios edificadas por mano del hombre ni es servido por manos humanas, como si estuviera necesitado de algo" (Hechos 17, 25). Los filósofos griegos y algunos de sus poetas ya habían percibido a Dios como un "principio", un "*arché*" que era espíritu. Ya lo hemos señalado. Habían escapado a las formas más crudas de panteísmo, concibiendo a Dios como el Uno, el que Es; expresando de esta manera la personalidad de lo divino que podían alcanzar desde la pura razón. Habían intuido, además, la inexorable presencia de la ley divina y única que lo comprende todo y en ella, la presencia de una "inteligencia" que administra a modo de Providencia. ¿Conocían, los que en ese momento escuchaban a Pablo, estos pensamientos de los griegos referidos a la divinidad? Eso poco importaba. En todo caso, había

que suponerlo. Para Pablo, judío devoto, la preeminencia de Dios sobre todos los objetos materiales era indiscutible:

Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos (I Cor. 8, 6).

Este Dios que no necesita de nada –idea también aceptada por pensadores paganos, aunque difícil de aceptar en razón del fatalismo cósmico que inficionaba sus almas–, es el que ha dispuesto los tiempos y las condiciones de los hombres y de los pueblos para que cumplan con su plan de salvación.

Pablo habla en general, no hace alusión alguna a Israel, como lo hará en la epístola a los romanos (cap. 9-11), porque en este caso hubiese sido contraproducente. Es una referencia genuina a la *Pronoia*, a la Providencia de Dios. No avanza más. Pero bien sabe que esta Providencia de Dios mira a la “revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos pero manifestado al presente” (Rom. 16, 25-26) y que ahora es “dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe” (Rom. 16, 26). Ahora se limita a señalar únicamente que esa Providencia de Dios apunta a lograr que los hombres de todas las razas y naciones busquen a Dios, a ese Dios “que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17, 27), y aquí alude, no a las Sagradas Escrituras, como podría haberlo hecho, sino a la expresión de un poeta pagano, Epímenides de Cnosos, del siglo VI a. de Cristo, a quien atribuye la frase, como ya dijimos.

El desarrollo del discurso le da pie para afirmar –apoyándose en otro poeta, Arato de Soli de Cilicia, y quizá también en Cleanto el Estoico, ambos del siglo III a. de Cristo– que todos los hombres, pertenezcan a la raza que sea o a la nación que quieran, son “también del linaje de Dios, y si somos pues del linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad sea algo semejante al oro, la plata o la piedra modelados por el arte y el ingenio humano” (Hechos 17, 29). Afirma, pues, la preeminencia de este Dios espiritual y providente y derriba de un solo golpe todas las infinitas divinidades imaginadas por los paganos.

Y ahora hace el paso definitivo al anuncio de la salvación, porque es ese Dios providente el que, "pasando la mirada por encima de los tiempos de ignorancia" en los que ellos mismos se encuentran, ahora pretende que ellos, que lo están escuchando, y que "son del linaje de Dios", se conviertan.

La historia del hombre no es ya un eterno retorno signado por un fatalismo cósmico sin esperanza. La historia del hombre tiene ahora un fin: es el juicio que Dios hará al mundo por Jesucristo, el hombre que Dios ha destinado para esta misión salvífica y que atestigüa su poder al resucitarlo de entre los muertos.

El discurso terminó. Los oyentes estaban desconcertados. Ya habían confundidos cuando Pablo les habló de la invitación de Dios a que se conviertan, pero luego, cuando habló de la resurrección de los muertos, el impacto fue total. Ésta era una charlatanería insufrible. Se mofaron de él y otros, con ironía, se limitaron a decirle: "Te oiremos acerca de esto, otra vez" (Hechos 17, 32).

Pablo salió de en medio de ellos con una clara sensación de fracaso. Él lo recordará después cuando, escribiéndole a los Corintios, les dijo:

los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado... necedad para los gentiles (I Cor. 1, 22-23).

Algunos, sin embargo, creyeron y lo siguieron, "entre ellos Dionisio Areopagita, una mujer llamada Damaris y algunos otros con ellos" (Hechos 17, 34). La predicación no había sido en vano.

Se puede comparar este discurso de Pablo a los paganos con el que hace en Antioquía de Pisidia, ante los judíos (Hechos 13, 16-43), usando los textos de la Escritura y la historia del pueblo de Israel y sus profetas.

Aquí, en cambio, intenta ganarse la buena voluntad de sus oyentes alabando la religiosidad que parecen tener y que se manifiesta en todos los monumentos sagrados que adornan la ciudad y, espe-

cialmente, en esa inscripción que Pablo ha encontrado grabada en un altar: "Al Dios Desconocido". De ese Dios que ellos no conocen, les fue a hablar.

Éste es el dato positivo con que Pablo cuenta. Se apoya en él y desarrolla su argumentación, fundada en la misma naturaleza humana, la cual tiene un apetito natural por buscar a Dios, y en un argumento de autoridad, tomado de los poetas que los griegos conocían y admiraban. Hasta aquí lo que Pablo concede. Después da el salto y hace el anuncio de la salvación. Sin duda, en esta ciudad pagana, frívola y ligera, vana y tranquila, donde era más fácil encontrar a un dios que a un hombre, plagada como estaba de infinitas divinidades, Pablo intentó hacerse "con los que están sin ley, como quien está sin ley, para ganar a los que están sin ley" (I Cor. 9, 21).

Detrás de este intento quedaba inaugurado un método para evangelizar, a partir de un proceso de adaptación o inculturación. El "dato" de la Revelación se encuentra con "los datos" de la naturaleza y de la realidad social. A medida que "el dato" y "los datos" comiencen a "interactuar" será posible generar una cultura.

Pero no hay que pensar que este intento de Pablo supone ningún tipo de concesión a aquellas cosas de la cultura pagana que él no puede tolerar. No deja de denunciar la inmoralidad vigente y las supersticiones e idolatrías. Las religiones paganas son rechazadas en bloque, porque no ofrecen ninguna esperanza de salvación; así se lo dice a los efesios:

Os digo, pues, esto y os conjuro en el Señor, que no viváis ya como viven los gentiles, según la vaciedad de su mente, sumergido su pensamiento en las tinieblas y excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su cabeza, los cuales, habiendo perdido el sentido moral, se entregaron al libertinaje, hasta practicar con desenfreno toda suerte de impurezas" (Ef. 4, 17-19). A los corintios les dice: "Huid de las idolatrías" (I Cor. 10, 14).

La Iglesia, en sus comienzos, busca radicalizar la antinomia con la cultura pagana. Ella intenta preservar el depósito de la Revelación

–dogma, moral y culto– que ha recibido de los apóstoles y del Espíritu Santo, que son sus co-principios. La fe cristiana exige salir de las tinieblas para comenzar a vivir en la luz. Así fue la conversión de Pablo y eso le manifestó el Señor en el camino de Damasco:

Levántate y ponte en pie; pues me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí (Hechos 26, 16-18).

Es el mismo Pablo el que, con su conversión, pasa de las tinieblas a la luz, del pecado a la gracia. La experiencia personal de su conversión lo habilita a cumplir la misión que el Señor le encomienda. Por eso podrá pedirle a los efesios, dado que él ya lo había hecho, que se despojen, en cuanto a su vida anterior,

del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias

y que busquen

renovar el espíritu de las mentes y a revestirse del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (Ef. 4, 22-24).

Los cristianos son un pueblo nuevo. No pueden mezclarse con los dioses griegos. Han pasado el Mar Rojo, dejando atrás, en la otra orilla, los vestigios de las culturas corruptas. Ellos son

extranjeros y peregrinos sobre la tierra... en búsqueda de una patria (Heb. 11, 13). Dios les tiene preparada una ciudad (Heb. 11, 16).

Y San Pedro, en su primera epístola, les exhorta a que,

como extranjeros y forasteros, se abstengan de las apetencias carnales que combaten contra el alma,

a que tengan

en medio de los gentiles una conducta ejemplar a fin de que, en lo que os calumnian como malhechores, a la vista de nuestras buenas obras den gloria a Dios en el día de la Visita (I Pedro 2, 11-12).

Y Pablo a los colocences les recuerda: “Mirad que nadie os esclavice mediante la vana felonía de una filosofía fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (Col. 2, 8).

No es de extrañar, entonces, que los paganos mismos los rechacen y los persigan, ya que con esa forma de pensar y de ser, atraen el

odio del género humano ⁶.

y ponen en peligro, al rechazar a los dioses, la estabilidad política del imperio. El cristianismo aparece, entonces, como el más aborrecible género de ateísmo e impiedad.

En ese contexto, ¿cómo hará la Iglesia para establecer una estrategia que le permita cumplir su misión salvífica acomodándose, en lo que se pueda, al medio cultural en el que actúa pero, al mismo tiempo, no dejando de denunciar y criticar todo lo que sea inconciliable con el evangelio?

Ésta es la historia misionera de la Iglesia, primero frente a la sociedad pagana y luego, en Asia, en África y en América, cumpliendo el mandato del Señor: hasta los confines de la tierra (Hechos 1, 8). De esta tarea misionera de la Iglesia surge la cultura católica.

⁶ Tácito, *Anales*, XV, 44.

Tertuliano y San Justino: defensa e inculturación de la fe



A en los comienzos el planteo se radicaliza en una dualidad inconciliable. El nuevo pueblo de Dios no negocia con los paganos. Se defiende. Se oculta. Se entierra. Si es necesario, da testimonio de su fe con la sangre. Y allí están los mártires cristianos, cuyos cuerpos, rescatados de la profanidad, eran depositados

en las catacumbas donde, en pequeñas capillas subterráneas, eran venerados y sostenían las aras del nuevo altar en el que Cristo se inmolaba en el sacrificio incruento de la eucaristía. De todos modos aparecía un modo de acomodación al medio, en la liturgia. Una de las aclamaciones más antiguas de la Iglesia era aquella que los cristianos hacían al oscurecer cuando, en las casas de familia, se encendían las lámparas de aceite y el *pater familiae* decía “¡Lumen Christi!”, a lo cual todos respondían “¡Demos gracias a Dios!”¹.

Esta costumbre permaneció en los monasterios benedictinos romanos. Por otro lado, en muchísimas lámparas halladas en Sicilia, Asia Menor o Palestina, se ha encontrado esta inscripción. Viene a sustituir una más antigua, mantenida en tiempos de los romanos, y

¹ Cfr. Dolger, F.J., “Lumen Christi”, en *Antike und Christ*, 5, 1936, pp.1-43.

aún en la España pagana donde, al caer la tarde y encenderse las lámparas, los niños exclamaban: ¡Venozamos!

La misma exclamación, vuelta ahora cristiana, pasa a la liturgia del Sábado Santo, en la bendición del fuego nuevo y la procesión con el cirio pascual, introducida en Roma en el siglo VIII.

El símbolo de Cristo Luz y Vida, que alimentaba el sentido cultural de la sinaxis conocida como la "*eucharistia lucernaris*" o "eucaristía del anochecer", es decir, que se celebraba cuando se encendían las luces, acerca de la cual nos han dejado testimonios San Ambrosio (*De Virginibus*, L. III, c.4, n.18, PL 16, col. 237); San Paulino (PL 53, 862) y Prudencio (*Catemerinon, Himnum V ad incensum Lucernae*, PL 59, 813), constituye, al decir del Cardenal Schuster ², como el punto de partida de todo el ritual cristiano.

En esta "eucaristía del anochecer" se ofrecía a Dios, como sacrificio, una lámpara que representaba a Cristo. Hoy día se conserva aún en la liturgia ambrosiana y mozárabe ³. No olvidemos que también los judíos, al finalizar los sacrificios sabáticos, encendían una lámpara.

Para el cristiano, el sábado al oscurecer era el momento de la vigilia del día del Señor. Se encendían lámparas en las casas de familia y en los cenáculos. En los Hechos de los Apóstoles (20, 8) hay una referencia explícita:

El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan, Pablo, que pensaba marchar al día siguiente, conversaba con ellos [los efesios] y alargó la charla hasta la media noche. Había abundantes lámparas en la estancia superior donde estábamos reunidos.

Más tarde se agregó, a esta costumbre de encender las lámparas, el ofrecimiento de incienso, conforme lo sugería el Salmo 140:

² *Liber Sacramentorum*, T. IV, Roma-Torino 1930, p.3.

³ Cfr. Bäumer, G., *Histoire du Bréviaire*, París 1905, T. 1, p.74; Duchesne, *Origines du culte chrétienne*, París 1909, p.32.

“Suba mi oración ante ti, como incienso; la elevación de mis manos, como sacrificio vespertino” (Salmo 140, 2). El incienso simbolizaba el sacrificio vespertino del Crucificado; la lámpara, la resurrección del Cristo, luz y vida. Antiguas costumbres romanas y judías habían sido acomodadas al nuevo culto cristiano.

Sin embargo, el problema no terminaba allí. La situación más difícil de resolver era aquella que afectaba a lo doctrinal y a lo moral.

Mucho antes de que el cristianismo pudiera salir de las catacumbas como religión oficial del Imperio, debió enfrentarse con una de las peores deformaciones que había sufrido el helenismo. Estamos en el siglo II. El gnosticismo domina el pensamiento del mundo greco-romano; ha llegado al Mediterráneo cuando las conquistas de Alejandro caen bajo la dominación del Imperio. El helenismo toma entonces contacto con los cultos y supersticiones orientales, especialmente persas, y en poco tiempo todo el mundo conocido se ve infestado por los devaneos de un sincretismo religioso que ha mezclado y unido todos los cultos y supersticiones orientales:

Estas especulaciones parásitas fermentan, desde antes de la era cristiana, en Alejandría, en Siria, en todo el Oriente helenizado, combatiendo contra las diversas religiones y muy especialmente contra las más vivaces; han amenazado al judaísmo y, al cristianismo desde su aparición, se esfuerzan para hacerlo su víctima: es ésta la lucha de Simón el mago contra San Pedro; de Bar-Jesús contra San Pablo. Podemos seguir, a través de las cartas de los apóstoles, el peligro creciente que representa un tal contagio: ataca al dogma cristiano, negando, por menosprecio de la carne, la realidad de la encarnación de Cristo y paralelamente la resurrección de los cuerpos; se vuelve contra la moral viendo en el matrimonio una mancha o, al contrario, tolerando con orgulloso desdén, todas las licencias de la carne. Después de las epístolas de San Juan son las cartas de San Ireneo las que denuncian la virulencia de este veneno ⁴.

⁴ Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1935, T. I, p.1.

Las comunidades cristianas tendrán que enfrentar al gnosticismo. Aquí no habrá lugar a ninguna inculturación. Pero, al mismo tiempo, esta tarea apologética permitirá avanzar precisando y explicitando el “dato” revelado. Para ello habrá que echar mano de las filosofías y doctrinas de los griegos, asumiendo, desde la revelación cristiana, todo lo que pueda conciliarse con la fe. Ésta será la tarea de los Santos Padres, la cual irá custodiando y defendiendo, por un lado, el depósito de la revelación, para que no se distorsione ni se malinterprete la enseñanza de la Iglesia, tal como se la ha definido en los doce artículos del *Símbolo de los apóstoles*; y por otro, refutando los errores y precisando la inteligencia de la fe con la ayuda de las filosofías más ajustadas del pensamiento griego. Toda esta formidable acción misional, que alcanza a cubrir cerca de doce siglos del cristianismo y que culmina con Santo Tomás de Aquino, marca un derrotero donde se manifiesta la tarea de inculturación doctrinal de la Iglesia. De esta acción nacerá, consecuentemente, la teología, como un modo de indagación de la razón en la fe. En su expresión más comprensiva y abarcativa, se mostrará como un hecho social y político, la Cristiandad, y como un hecho cultural, la Cultura Católica.

Pero volvamos ahora al gnosticismo. Estamos en el siglo II. Este eclecticismo religioso, mezcla de helenismo con cultos y supersticiones orientales era, por un lado, “revelación” (de allí su nombre), y por otro, doctrina de salvación. La participación en él sólo se reservaba a un grupo de iniciados que, de este modo, ingresaban en una misteriosa cadena que se continuaba hasta llegar a los pueblos más primitivos. De ellos pretenden haber recibido, los gnósticos, su iluminación o revelación: el conocimiento de Dios y de las cosas divinas, absolutamente trascendentes a la intrínseca maldad de las cosas creadas. La continuidad ontológica de estos dos mundos, cerrados en sí mismos, sólo podía darse a través de una serie infinita de intermediarios, entre los cuales se contaba un dios inferior o demiurgo, creador de las cosas visibles y materiales. Por ellos podía el hombre ascender, paso a paso, hasta el ser supremo, y la acción divina se degradaba, en dirección contraria, hasta alcanzar

lo creado. Tema éste, además, conocido ya en diversas religiones y, bajo algunos aspectos, no ajeno a la concepción platónica del mundo. Entrañaba, pues, un verdadero peligro para la pureza de la doctrina revelada, mucho más acuciante, sobre todo, cuando se presentaba bajo el mistificador ropaje de secta cristiana.

Eusebio, en su *Historia Eclesiástica*, denuncia su presencia y su modo de trabajo subrepticio y oculto para adulterar “la doctrina y la predicación de la verdad” ⁵. Se hace necesario combatirlo abiertamente para preservar el dogma y la moral de sus perversas invenciones.

Los escritores cristianos se ven así compelidos a servirse de términos y conceptos, no sólo tomados de la revelación, sino también de la filosofía y las doctrinas paganas. Por otra parte, cuando comienzan a convertirse al cristianismo los hombres formados en la filosofía pagana, ¿debían dejar de lado todo lo positivo que podía tener una tal riqueza cultural, para quedarse solamente con el “dato” de la Revelación, o más bien debían servirse de esta cultura poniéndole al servicio de la Revelación? El tema iba más allá de un planteo estrictamente nocional.

No faltaron los que adoptaron una actitud contraria a todo tipo de maridaje con el paganismo. La cultura pagana, y más especialmente su filosofía, era para éstos mentirosa, falsa y despreciable. Nada de bueno podía darse en ella que ya no tuviéramos los cristianos en la Revelación.

Tertuliano atacó en este sentido, con palabras fuertes y terminantes: los filósofos, hombres sólo afamados de la gloria y la elocuencia, corrompen el conocimiento de Dios y de las Sagradas Escrituras ⁶. Charlatanes destructores de las cosas, amigos del error, ladrones y custodios de la verdad, en su mismo nombre se alzan contra ella y la corrompen.

⁵ L. 3, C. 32, PG 20, 283.

⁶ Tertuliano, *Ad. Gentes*, c. 47, PL 1, 582.

El cristiano no tiene necesidad de buscar la verdad fuera de la Revelación, afirma Tertuliano. Fuera de ella sólo se dan contradicciones, absurdos y oscuridades. De todas maneras, suelen presentarse algunos atisbos de la verdad que nosotros poseemos totalmente ⁷.

Esto no quita, sin embargo, que la filosofía sea la fuente de todas las herejías: Valentín debe a Platón sus especulaciones sobre los eones; Marción tomó de los estoicos su Dios ocioso; en el epicureísmo se inspira la negación de la inmortalidad del alma y en todos los filósofos la negación de la resurrección de la carne, y del "miserable Aristóteles" sale esa dialéctica que construye tanto como destruye ⁸.

La posición tan dura de Tertuliano está, sin duda, motivada por la necesidad de preservar el dogma y la moral cristianas de las intemperantes especulaciones de los gnósticos y los silogismos capciosos de los adopcionistas, quienes sostenían que Cristo, confundido con el Espíritu Santo, había bajado sobre Jesús el día de su bautismo y, aunque sus méritos le elevaban a una categoría divina, era no obstante puro hombre.

Tertuliano, con ese modo radical, intenta preservar el dogma de toda forma explícita o encubierta de contaminación con la herejía. La misma posición tendrá más tarde San Hipólito en su *Philosophoumena* ⁹, y en su *Refutatum omnium haeresium* ¹⁰. San Dionisio de Alejandría, San Epifanio, Lactancio y otros, se han de adherir a este modo de pensar.

Sin embargo, no son pocos los que entienden las cosas de otra manera. Era necesario cristianizar el helenismo; era necesario defender el dogma y precisarlo con fórmulas filosóficas tomadas de los griegos; era necesario poner al servicio de la Revelación las

⁷ Idem *De anima*, c.2, PL 2, 689.

⁸ Idem, *Liber de praescriptionibus*, c.7, PL 2, 21.

⁹ Edit. F. Lagge, Londres 1921, PG 16.

¹⁰ Edit. P. Wendland, Leipzig 1916.

verdades parciales que hubieran descubierto los filósofos paganos. Así el platonismo del siglo III es asimilado y subordinado a los principios de la fe por San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio.

Así también un número de escritores más reducido, pero cronológicamente anterior a los "adversos" (Tertuliano y otros), trata de adoptar una actitud más amplia y comprensiva con la cultura pagana. Entre éstos descuella San Justino, sin duda el más importante apologista griego del siglo II. Hijo de paganos, para él no hay prudencia sin filosofía, y el filosofar es la mayor y más preclara de las ocupaciones ¹¹.

Él confiesa (*Diálogo* 2-8) que en su juventud frecuentó la escuela de un estoico, después se adhirió a los peripatéticos, y finalmente discurrió con los pitagóricos. Ninguno de estos filósofos pudo vencerlo o satisfacerlo. Rechaza el estoicismo porque no ofrece ninguna explicación sobre el ser de Dios. A los peripatéticos los abandona –y el dato no deja de ser curioso– porque le exigen que inmediatamente les pague las clases, quizá por un exceso de realismo.

Los pitagóricos le piden que, antes de comenzar sus lecciones, aprenda música, astronomía y geometría. Pero Justino no tiene ninguna afición a estos estudios.

Los platónicos lo retienen un tiempo hasta que un día, caminando junto a la orilla del mar, se encuentra con un anciano, quien lo convence de que la filosofía platónica no puede satisfacer el corazón del hombre y vuelve su atención sobre los profetas, "que son los únicos que han anunciado la verdad". Aquí comienza su conversión al cristianismo, que él relata en el *Diálogo*.

Después de su conversión, que tiene lugar, probablemente, en Éfeso, consagra su vida a la defensa de la fe cristiana. Funda una escuela en Roma y sostiene duras polémicas con el filósofo Cívico Crescencio, quien lo había acusado de ignorancia. San Justino fue decapitado probablemente en el 165, junto con seis compañeros.

¹¹ Cfr. *Diálogo con Trifón*, nº 3, en la edición de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid 1954, p.305, PG, 479, D.

Conocedor prolijo de las diversas filosofías paganas, cuando se convierte al cristianismo, más que poner énfasis en las contradicciones que aparecían como inconciliables, intenta explicarse las muchas coincidencias de los filósofos paganos con la doctrina de la fe, para lo cual aduce dos razones.

Una, atendiendo a que el cristianismo es anterior al paganismo: "Es de saber que Moisés es más antiguo que todas las escrituras griegas" ¹². La conclusión se imponía por su propio peso: los filósofos paganos habían robado o plagiado sus verdades parciales a los cristianos:

En general, cuanto filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas, tomaron ocasión no sólo para poderlo entender sino también para expresarlo (ib.).

En esta razón coincide con la escuela alegórica de Alejandría.

La otra razón que da para explicar estas coincidencias es la suya original. No era fácil salvar los restos de la filosofía pagana en medio de una sociedad que el mismo Justino denuncia como inmoral, idolátrica y corrompida ¹³. Sin embargo, no podía negarse que ella poseía muchísimas verdades que los cristianos conocían, además, por la Revelación. Por otro lado, la situación histórica exigía combatir con las mismas armas a aquellos que, desde la cultura pagana, querían destruir el cristianismo. El apologista encuentra entonces la solución en la Verdad del Verbo, en la que todos los hombres participamos a través de las virtualidades de nuestra propia razón. Así, el Verbo ha hablado por boca de Sócrates a los griegos y el mismo Verbo Divino, en la plenitud de los tiempos, nos habla, hecho uno de nosotros, en Jesucristo, para que poseamos no ya la verdad parcial e imperfecta de las cosas, sino la ciencia del Logos total ¹⁴.

¹² *I Apol.*, nº 44, p.230, PG 6, 395-A.

¹³ *I Apol.*, nº 25, p.208, PG 6, 365 A-B.

¹⁴ *I Apol.*, nº 10, p.272, PG 460 A

La explicación de Justino se funda en la filosofía estoica de las "semillas de razón" o "*logoi spermaztikoi*", innatas al género humano ¹⁵. De esta manera, Justino incorpora una concepción pagana para explicar las verdades fragmentarias que él ha encontrado en tantos filósofos, y a las cuales han llegado por participación del logos-razón en el Logos-Divino. Así, todo lo verdadero y justo descubierto por los filósofos y legisladores se debe a los esfuerzos de reflexión y penetración de su propia racionalidad; y sus errores y contradicciones a que aún no poseían a Cristo, que es causa, resorte, fuerza y motivo último de toda razón:

Cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación e intuición. Mas como no conocieron al Verbo pleno, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades ¹⁶.

Para Justino se dan pues, dos maneras por las cuales el Verbo ilumina a todo hombre venido a este mundo (Jn. 1, 14): una directa, en la plenitud de los tiempos, cuando nos comunica la verdad plena de la Revelación; otra indirecta, por una participación parcial del logos humano en el Logos Divino. En esta última explicación laten implícitos el estoicismo y el platonismo del apologista. Lejos de mostrar una contradicción, se afirma una coincidencia a través de un proceso de adaptación del "dato" revelado a las filosofías paganas.

Pero podríamos equivocarnos si entendemos, por aquí, que Justino está movido por un sentimiento de conciliación meramente gnoseológico. A él no le interesan ni busca los sistemas filosóficos en cuanto tales. La filosofía del Logos total, única, necesaria y útil es el cristianismo ¹⁷, y su entrega personal a la fe es absoluta.

¹⁵ *II Apol.*, nº 8, p.269, PG 6, 458 A.

¹⁶ *II Apol.*, nº 10, p.272, PG 6, 459 B-C.

¹⁷ *Dial.* 8, p.314, PG 6, 492 D.

Como cristiano y apologista se enfrenta con una situación histórica concreta: es necesario echar mano a una serie de conceptos y términos nacidos en la filosofía pagana y que sirven para defender la doctrina revelada, tanto de los ataques directos venidos del paganismo, como del más sutil y peligroso inficionamiento gnosticista. Hombre de gran sentido histórico, pulsa perfectamente la situación concreta del pensamiento que le es contemporáneo, y así como echa mano, para justificar su metodología apologética, de las explicaciones de la escuela alegórica de Alejandría, se sirve también, fundado en la doctrina joánica del Logos, de las nociones filosóficas de su tiempo.

Durante ese siglo II, la filosofía que impera es una mezcla de platonismo con estoicismo, el cual fue introducido en el platonismo por Antíoco de Ascalón, discípulo de Filón, que fue jefe de la Academia entre el 88 y el 68 a. de Jesucristo. La mayor parte de lo que de él conocemos es a través de Cicerón. El platonismo necesitaba dar seguridades al conocimiento, y el estoicismo de Ascalón se lo ofrecía poniendo en una misma línea a Platón, Aristóteles y Zenón, no importándole el hecho de que, mientras aquellos reconocían un principio espiritual y superior, éste se quedaba reducido a la pura materia. Lo que interesaba era resaltar el principio de que todos ellos reconocían en el hombre un fundamento razonable capaz de engendrar la certeza.

Los estoicos reaccionan contra toda forma de idealismo, ya se trate del mundo de las ideas platónicas, ya del universal aristotélico. Se da este hombre concreto, no lo humano. No hay más ser que lo corporal, y allí donde hay ser y operación, hay cuerpo ¹⁸.

Pero inmanente al ser mismo, que tiene como principios eternos, inseparables y unificados, la materia y el fuego ¹⁹, está el Logos que lo engendra, vitaliza y ordena. Mente divina que rige el univer-

¹⁸ Cfr. Séneca, L. A., *Epistolae Morales ad Lucillum*, L. 17, Ef. 106, edit. A. Beltrami, Roma 1931, T. 2, p.165.

¹⁹ Cfr. Cicerón, *Académica* I, nº 6, en ed. y traducción francesa de Ch. Appuhn, *Cicerón, de la Divination, du Destin, Academiques*, París 1937, pp.39 y ss.

so ²⁰, contiene en sí, a manera de gérmenes racionales, todas las cosas. Más aún, toda sabiduría perfecta se da en esta Razón Divina, subsistente y eterna. El logos humano no es más que una mera participación del divino.

Este concepto será recogido por Aristóteles, maestro de Alejandro de Afrodisias, y de este pasará a la filosofía árabe en forma de entendimiento único separado. Exageración burda, en el orden natural, de la función iluminativa del Verbo de Dios, tal como la concibe Justino.

Nuestro apologista retiene, de toda esta filosofía pagana de su tiempo, las “razones seminales” en cuanto participadas por la razón humana, pero no va más allá. No explica de qué tipo de participación se trata, ni cuál sería la naturaleza de esta suerte de iluminación común a todos los hombres.

También los estoicos, rechazando toda forma de innatismo y reminiscencia, sostendrán que hay un logos interno, una actividad propia de la razón que puede llegar a la elaboración de las nociones o primeros principios del orden intelectual y moral. Pero estas nociones, aunque meras representaciones mentales, poseían una existencia real en total independencia del dato externo, de toda noción formada por los sentidos. Eran así consecuentes con su afirmación de que todo lo que es debe tener existencia concreta y real: ser cuerpo. Pero ¿no caían de esta manera en un nuevo modo de idealismo? Sentido y Logos, pero Logos interno, propio de cada hombre, intervendrán en la común misión de conocer. Y en cada ser, la presencia del Logos inmutable y universal de donde proceden.

San Justino se sirve, pues, de la filosofía imperante en su tiempo, que es mucho más que una escuela o secta: es como la síntesis más rica y vital de toda la filosofía de los griegos. Su influencia es enorme, tanto la del estoicismo “medio”, determinando el sentir de no pocos estadistas romanos del siglo I antes de Cristo, como del

²⁰ Ib., *De natura deorum*, L. 2, nº 29, en traducción francesa ib.; Cicerón, *De la Nature de Dieux*, París 1937, pp.174 y ss.

“nuevo”, con su marcado tinte ético-religioso, llegando hasta Plotino y Boecio y marcando la dirección del neoplatonismo. Podemos decir, entonces, que el primer proceso de inculturación doctrinal del “dato” revelado con la filosofía pagana imperante lo hace San Justino.

La cultura griega, en su natural evolución histórica, vendrá a chocar con el cristianismo. Unos, como ya dijimos, le negarán toda posibilidad de conciliación; otros como San Justino, intentarán salvarla desde la participación del logos humano en el Logos Divino. Así se explica que toda verdad habida entre los hombres es tal porque ha sido comunicada por el Verbo de Dios. Podemos, de este modo, llegar al paganismo con confianza y asumir allí todos los conceptos que hayan nacido a la luz del Verbo, en la cual todos los hombres participan.

Hermoso y definitivo acto de fe en la razón que posibilitará seguir avanzando para que la Iglesia elabore su propia cultura con los tesoros de la doctrina de la fe, la moral y la liturgia y la materia de la cual viven los cristianos. Este tesoro se va elaborando con los “datos” que ofrece el medio conciliándolos con el “dato” de la Revelación.

San Justino parte del “dato” revelado: la acción del Logos Divino que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn. 1, 9) y, desde allí, asume los “datos” de la naturaleza que le ofrece la filosofía pagana de su tiempo.

Se corre el riesgo, sin embargo, de desembocar en un crudo racionalismo según el cual, el hombre, por sus solas fuerzas naturales, podría llegar a conocer las verdades de la Revelación.

San Justino no va a distinguir, explícitamente, las verdades de orden natural de las verdades de orden sobrenatural. Tendrá que pasar todavía mucho tiempo para que se pueda llegar a este tipo de precisión doctrinal. La verdad que entre los griegos dijo el Verbo por boca de Sócrates, fue dicha entre los bárbaros, también por el mismo Verbo, pero hecho hombre y llamado Jesucristo ²¹. El

²¹ *I Apol.*, nº 5, p.186, PG 6, 335 B.

mártir da, de esta manera, el salto hacia la Revelación. Por eso el paganismo no será, para él, más que una filosofía incompleta: la única, total, segura y útil filosofía será el cristianismo ²².

La razón, por sus solas fuerzas, no puede ir más lejos del conocimiento de Dios y de la genérica distinción del bien y del mal. Y esto muy pocos lo han conseguido; Sócrates, Heráclito ²³. Por lo demás, todos los sistemas filosóficos han caído en contradicciones:

De ahí que parezca haber en todos unos como gérmenes de verdad; sin embargo, se demuestra no haberlo entendido exactamente, por el hecho de que se contradicen unos a otros ²⁴.

El paganismo, en su conjunto, está lleno de idolatrías e inmoralidades. Sólo la Revelación del Cristo podrá darnos la ciencia del Logos total, pero a esta luz no nos acercamos sino con la ayuda de Dios:

Por tu parte, y ante todo, ruega que se te abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas ²⁵.

Aparece clara una doble acción del Logos de Dios iluminando al hombre: una en el orden de la verdad natural, otra en el orden de la verdad sobrenatural. He aquí, en síntesis, la concepción de San Justino que será común, en sus líneas fundamentales, a toda la patrística. Este tema será también común a los gnósticos, y quizá resida aquí el hecho de que venga a ocupar un lugar tan destacado en la exégesis de Orígenes ²⁶.

Debemos aclarar que la originalidad de San Justino proviene precisamente del modo con que, impelido por las circunstancias

²² *Dial.*, nº 8, p.314, PG 6, 492 D.

²³ *II Apol.*, nº 8, p.269, PG 6, 458 A.

²⁴ *I Apol.*, nº 44, p.230, PG 6, 395 A-B.

²⁵ *Diálogo*, nº 7, p.314, PG 6, 491 C.

²⁶ Cfr. Harl, M., *Orígenes et la fonction révélatrice d'Verbe Incarné*, París 1958, p.129.

históricas y movido por su misión de apologista, hace la aplicación. Detrás de él, y contando con toda la patristica, se abrirá el derrotero doctrinal de la cultura católica.

Si quisiéramos sintetizar el pensamiento de los Santos Padres a este respecto, podríamos decir que el Logos Divino tiene una doble función, una en el seno de la Trinidad y otra respecto de los hombres; ya como Creador, en cuanto que, hechos a imagen y semejanza de Dios, nos comunica de alguna manera –en el logos-razón– el modo de ser divino; ya como Redentor, comunicándonos la vida de la gracia en el tiempo y en la eternidad; ya como Revelador, comunicándonos el “misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos” (Col. 1, 26). Esta función reveladora será al mismo tiempo salvífica, porque han sido las tinieblas del pecado las que han exigido la venida de la Luz.

El hombre recibirá entonces la Luz de Dios, en el orden natural, por una participación en el ser del entendimiento divino: relación ontológica de los conceptos Luz-Logos. En el orden sobrenatural, por una participación de la vida divina en la gracia santificante: relación ontológica de los conceptos Vida-Luz; la Luz supone la Vida. En la patria celestial, por la visión beatífica, todo quedará colmado: “En tu luz veremos la luz” (Salmo 35, 10).

Todos estos aspectos vendrán a fundamentarse en las íntimas relaciones de Logos-Vida-Luz exigidas por el fin salvífico de la Encarnación. Aquí encontrará la primitiva Iglesia sus principales fuentes exegéticas y doctrinales. La poesía, el arte y la liturgia supieron sacar buen partido de ello configurando, en su conjunto, los tesoros de la cultura católica.

La Iglesia va recorriendo este camino de asimilación del “dato” revelado con los “datos” de la cultura circundante, no sin un gran esfuerzo de discernimiento y acomodación. No hay que olvidar, como nos señala Bréhier ²⁷, que nada es más confuso que la histo-

²⁷ Bréhier, E., *Histoire de la philosophie*, Paris 1941, T. 1, p.415.

ria del pensamiento en los dos primeros siglos de nuestra era. A un mismo tiempo se encuentran y pugnan una serie de corrientes filosófico-religiosas que se ahogan entre sí, se rechazan e influyen mutuamente en un esfuerzo desesperado por sobrevivir. La conclusión será siempre una síntesis, a modo de sincretismo filosófico-religioso, que intentará influir en el medio con mayor o menor éxito, pero que irá dejando sus huellas en las líneas directrices del pensamiento.

El judaísmo helenizante, el neoplatonismo y los Padres alejandrinos



ERÁ Filón de Alejandría, quien vivió entre el 40/50 a. C. hasta el 40/50 d. C., el encargado de hacer la conciliación entre el judaísmo y el platonismo, el estoicismo y el neopitagorismo. De aquí resultará una nueva estructuración en la concepción jerárquica de los seres que vendrá a influir en el neoplatonismo,

pasará a la filosofía de los árabes cuando éstos intenten conciliar a Aristóteles con el Islam, y llegará, con el Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, a la Edad Media.

Para el judío alejandrino, la noción de un Dios eterno, único, inmutable y, sobre todo, absolutamente trascendente a las cosas mismas, se hace evidente por la Revelación. Éste es el “dato”. Incomprensible e inefable, solamente podemos llegar hasta Él por vía de negación, diciendo lo que no es ¹.

Pero entonces, ¿cómo comunicar lo creado con Dios? La misma acuciante problemática platónica, que en el filósofo griego se centraba fundamentalmente en lo epistemológico, y que en el judío de Alejandría, creyente piadoso, cobra una tonalidad religiosa.

¹ Filón de Alejandría, *Legis Allegoriarum*, L. 3, nº 206; cfr. edición crítica, de Cohn P. Wendland-S. Reiter, Filóni, *Alexandriae Opera omnia*, Berlín 1896-1926.

Dios, para Filón, es una Mónada con dos virtualidades: una dinámica, operativa, que se sigue del nombre divino "Dios"; y otra estática, real, que se sigue del nombre divino "Señor" ². Estas fuerzas se identifican con el Uno y permanecen, por tanto, completamente inaccesibles. Pero existe una tercera fuerza, el Logos, intermediario entre el mundo creado y Dios, que si bien algunas veces se identificará con la Sabiduría judía, otras lo hará con el demiurgo platónico, inferior a las "ideas subsistentes". Pero, sobre todo, tendrá mucho que ver con la noción estoica de Mente Divina, germen de todas las cosas:

Es necesario advertir que dos cosas son necesarias en el universo: una la causa agente; otra, el efecto producido por esta causa. Además, que esta causa agente sea mente incorrupta e ingente del universo, más sublime que la virtud o la ciencia, incluso que el mismo sumo bien y la suma belleza ³.

No debe llamarnos la atención este sincretismo. Muchos problemas son los que se agitan; muchas corrientes ideológicas convergen para subvenir a la acuciante necesidad de lo religioso que caracterizará esta época. No se trata de meros planteos nocionales. Lo vivencial, la necesidad casi angustiada de una apertura hacia lo absoluto explica perfectamente la existencia hacia un sincretismo filosófico-religioso, donde se cuida menos de las contradicciones sistemáticas, cuanto de poder llegar hasta Dios. Así, "en este sistema –nos dirá el P. Lagrange– el Logos deviene naturalmente ser más o menos identificado con Dios, como su razón y su palabra: como razón se transforma en el centro de las ideas divinas, la causa ideal del mundo; como palabra, el instrumento del cual se sirve Dios para crear y gobernar". Es sombra, imagen inteligible de Dios, su instrumento en la oración, gobierno, conservación e intercesión junto a los hombres.

² *Abraham*, 121, Cohn, T. 4, p.23.

³ *De Mundi Opificio* (2), nº 8, T. 1, p.2.

Para J. Lebreton, el Logos filoniano no tiene carácter personal; es más bien una fuerza, una idea, un ser metafísico o mitológico ⁴. El P. J. M. Lagrange opina en sentido contrario ⁵.

Sea lo que fuere, a Filón de Alejandría las Sagradas Escrituras le decían mucho más que lo que podía tomar o interpretar del platonismo. Éste es su proceso de acomodación o inculturación doctrinal. Es cierto que Dios era absolutamente trascendente y nadie jamás en esta vida podía alcanzarlo. Ni siguiera el mismo Moisés. Pero no menos cierto era para Filón que, en la estructura misma del alma, en la parte superior, había como una participación del Logos a modo de encarnación divina. Allí radicaban la voluntad y el *nous*, que era como el ojo del alma. Por esta participación de lo divino, el alma, constreñida hacia lo absoluto, se hacía capaz de comunicar con la divinidad:

Solamente el alma, por la presencia ingénita en ella de la mente, se lanza hacia lo superior, aparece la incorruptible naturaleza de Dios, deseando ardientemente, si la busca, alcanzarla ⁶.

El *nous* era el germen divino que elevaba el alma y la conducía a Dios. Pero esto debía purificarse, librarse del peso de la carne y del mundo sensible, negarse a sí mismo para poder llegar al conocimiento eminente del Verbo. Es entonces cuando "el ojo del alma" se abre, despierta como de un sueño para ver la luz. Alcanza de este modo la suprema felicidad: "Este conocimiento de Dios es el fin de la felicidad" ⁷.

La inteligencia supera aquí a la inteligencia colocándose en el ámbito de lo supraintelectual, en donde el alma se une, por el *nous*, a Dios.

⁴ Cfr. Lebreton, J., *Les origines du logue de la Trinité*, Paris 1927, T. 1, pp.636-644.

⁵ Lagrange, J. M., "Vers les Logos de Saint Jean, les Logos de Philon", en *Le judaisme omant Jesus-Christ*, Paris 1931, pp.557 y ss.

⁶ Filón de Alejandría, *Quad deterius potiori insidiari soleat* (24), nº 88 y 90, T. 1, p.278.

⁷ Ib. (24), nº 86, T. 1, p.278.

Filón usa un lenguaje que se hará tradicional entre los místicos también cristianos: el *nous* o *mens* será la luz del hombre. Así, por ejemplo, en *De Somnies*, L. 1, n. 77 ⁸: “Pues la mente, como el sol en el universo, mantiene su principado”; en *Legis Alleg.*, L. 1, n. 39 ⁹: “Del mismo modo como el rostro es la parte principal del cuerpo, así la mente es la parte principal del alma”; en *De Mundi Opicio* ¹⁰: “El Creador dio al hombre una parte eximia, la mente, que se hace como el alma del alma, al modo de la pupila en el ojo”; en *Quod deterius potiori insidiari soleat* ¹¹: Dios es el arquetipo de la naturaleza racional, el hombre su imagen o efigie, no por aquello que existe en él y le asemeja a los animales, sino por lo que de superior hay en su alma y que llamamos mente o razón”.

Filón hace también la analogía entre el Logos y la palabra humana: ésta participa, por un lado, de lo sensible, y se hace entonces lo que él llama “razón proyectada”; por otro, participa de lo espiritual, en cuanto que en su interior late un pensamiento. Así también el Logos, en el cual se resumen todos los otros intermediarios o potencias, constituye por un lado el mundo de las ideas incorpóreas, es decir, el mundo inteligible; por otro el de las cosas sensibles. En este sentido el Logos es personal e impersonal ¹².

Estos temas serán posteriormente retomados por el platonismo medio y el neoplatonismo ¹³, y estarán presentes en los Santos Padres ¹⁴. En la patrística se hablará también de un “*Verbum internum*”, tal como nos lo recuerda San Ireneo ¹⁵; Teófilo Antioqueño nos ha-

⁸ T. 3, p.221.

⁹ T. 1, p.70.

¹⁰ T. 1, p.22.

¹¹ T. 1, p.277.

¹² Cfr. *De special. Legibus*, 4, 3, L.Cohn, p.224.

¹³ Cfr. Guyot, H., *Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, 1906; ib. Arnou, R., *Platonisme des Pères*, *Dictionnaire de théologie catholique*, edit. A. Vacant E., Mangelot, París 1909, T. 12, (2), col. 2288-89.

¹⁴ Cfr. Karppe, S., *Philon et le patristique, essai de critique et d'histoire*, París 1908, pp.1-33.

¹⁵ *Adv. Haer*, L. 1, c.2, PG 7, 570-1.

blará del “*Verbum prolatitium*”¹⁶; San Juan Crisóstomo repetirá estos temas¹⁷.

Estas expresiones fueron posteriormente muy usadas por los herejes, lo que motivó retirarlas del lenguaje teológico. Era común sostener que el Padre, antes de la creación, tenía el “*Verbum internum*” y cuando creó el mundo dijo su “*Verbum prolatum*”. En esta terminología está presente el influjo del estoicismo antiguo.

Lo que sí resulta importante destacar es que Filón asumirá las líneas fundamentales del pensamiento platónico para explicar las verdades que él, como judío creyente, recibe de la Revelación. Así, la felicidad última del hombre consistirá en la visión de Dios –concebido a modo platónico– por medio de una ascética liberativa del *nous*; pero, en la explicación última de este proceso, el helenismo quedará subordinado a la enseñanza de la Revelación. Será Dios mismo quien, creando al hombre a su imagen y semejanza, le inspirará el “espíritu de vida”, lo hará “celestial”:

E hizo Dios al hombre del limo de la tierra y le inspiró en su rostro el espíritu de vida: y fue hecho con el alma viviente. Doble género del hombre. Uno celestial; otro terrestre. El celestial, en cuanto fue hecho a imagen de Dios y privado de lo corruptible y de toda esencia terrenal¹⁸.

A este hombre celestial Dios lo iluminará en su naturaleza intrínseca por el “*nous*”, para que de esta manera pueda alcanzar a Dios. Hasta aquí está yacente el platonismo. Pero, agrega Filón, esta inteligencia será superada, asumida y apagada por la luz del espíritu de Dios que, sacándole fuera de sí y llevándole a la región de lo supraintelectual, la sumirá por la fuerza arrebatadora de rayos luminosos, en la contemplación y el éxtasis.

En Filón, pues, las relaciones con lo absoluto estarán dadas por una doble iluminación proveniente de Dios: la propia de la

¹⁶ *Ad Antolyum*, L.2, c.22, PG 6, 1088 B.

¹⁷ *In Joann*, Ho. 3, n° 3, PG 9, 40.

¹⁸ *Legis Alleg.*, L. 1, n° 31; T.1, págs. 68-69.

razón, en su parte superior de luz, *mens* o *nous*, y aquella por la cual, muriendo ésta, solamente queda brillando la divina. La primera iluminación nos hace alcanzar la sabiduría, la otra el éxtasis. Una es intrínseca al hombre mismo y le ha sido dada en la creación; la otra es extrínseca y supone siempre la purificación y la ascesis. El mundo estático platónico de las ideas subsistentes ha sido superado. El *nous* ha caído ante la presencia del Espíritu de Dios.

Filón ha asumido "los datos" que le brinda la filosofía con el platonismo, el estoicismo y el neopitagorismo, pero ha dado preminencia al "dato" de la Revelación. Esto es una manera de acomodar el helenismo al judaísmo.

La trascendencia absoluta de Dios lo aparta completamente de los estoicos; la noción del Logos, el Ángel del Señor, su razón y su palabra, su intermediario en el mundo, lo acerca al pórtico. La necesidad de llegar a lo absoluto por el camino ascético del *nous* lo comunica con Platón; pero como en este conocimiento de Dios, fin y felicidad del hombre, la parte activa, principal, creadora, la tiene el "Espíritu de Dios" que ilumina, incubando sobre las almas, de la misma manera que en los albores de la creación incubaba los seres sobre las aguas, el platonismo queda definitivamente relegado. La angustiada noética se hace mística. Éste es el aporte del judío alejandrino: helenismo y judaísmo son conciliados en un vértice esencialmente teologal. También San Pablo dirá:

nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros... hemos recibido el Espíritu (*pneuma*) que viene de Dios para que conozcamos las gracias que Dios nos ha otorgado ¹⁹.

Para el P. A. J. Festugiere, toda la diferencia que distingue al cristianismo de la filosofía se basa en el transplante del *nous* al *pneuma* ²⁰. El hombre conoce a Dios desde Dios, no de manera estable,

¹⁹ I Cor. 2, 11-12.

²⁰ Cfr. Festugiere, A. J., *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p.199.

científica, sino fugaz y transitoriamente en el rapto luminoso del éxtasis.

En la jerarquía filoniana de los seres, Dios-Logos-Hombre, este último podrá ir ascendiendo paso a paso a medida que vaya liberándose de las exigencias de la carne y de la sangre, del conocimiento sensible y de las incómodas necesidades del discurso, hasta llegar, esclarecido y transportado más allá de todo lo inteligible, por la luz divina que lo alumbra, a la visión instantánea y unitiva de Dios. Estamos en presencia de una iluminación mística. El hombre llega a lo absoluto por un camino de catarsis y asimilación con lo divino.

Filón, influyendo en el platonismo medio, centrado casi exclusivamente en una inquietud místico-religiosa, facilitará enormemente a los Santos Padres la obra, ya de suyo gigantesca, de asumir y conciliar, a la luz de la Revelación, el helenismo pagano. A la hora del conflicto, el *nous* cede ante el *pneuma*. El hombre ha de ser iluminado por el mismo Dios. Toda esta concepción y su terminología es incorporada, por los Santos Padres, a la mística cristiana.

Así, en los Padres Alejandrinos, especialmente en Clemente de Alejandría y en Orígenes, encontramos estos temas asumidos desde la Revelación cristiana²¹. Ellos hablan de la trascendencia infinita del Ser Supremo, de la participación del alma en lo divino por una semejanza creada en su parte superior e inteligible, y de la necesidad de una asimilación con lo divino por un camino de purificación y ascesis que nos entrega, más allá de toda inteligibilidad, la presencia viva de Dios.

La idea de concebir en el alma una parte superior, casi divina, semejante a lo divino, es netamente platónica²². Por su parte superior ella es celestial y divina; por su parte inferior toca las cosas creadas, sensibles y materiales. Aquí residirá el fundamento de la ascética platónica. Orígenes distinguirá cuerpo, alma y espíritu²³. Esta doctri-

²¹ Cfr. Camelot, T., *Foit et amore, introduction al e'tude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, París 1945.

²² *Timeo* 90 a, Fedro 247 a.

²³ *De Princip.*, L. 4, c. 43, nº 11, PG 11, 365 A.

na aparece en Filón, como vimos, y en San Pablo: "Que el Dios de la paz os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo" ²⁴. Los Padres gustarán mucho hablar del "ojo del alma", del "vértice del alma", de la "cúspide del alma", etc. Santo Tomás, a su, turno también distinguirá el alma "*ut spiritus*" y "*ut forma*" ²⁵.

Había que dar todavía un paso más en este derrotero doctrinal de acomodación con el sincretismo filosófico-religioso del helenismo y el judaísmo. Había que realizar la síntesis sistemática de las filosofías platónicas, peripatéticas y pitagóricas, con las religiones y doctrinas orientales. Nace así el neoplatonismo, a través de Plotino (205-270) y su maestro Ammonio de Saccas (175-242), que logrará influir de modo evidentísimo en el cristianismo. Será el último conato de la filosofía pagana. Absorbido por el cristianismo, se hará vivo en San Agustín, Boecio y ese misterioso personaje que se llamó el Pseudo-Dionisio, a quienes los medievales identificaban con el Dionisio que se convierte al cristianismo después del discurso de Pablo en el Areópago y al cual, por este mismo motivo, le asignan autoridad apostólica. Era, sin embargo, un neoplatónico del siglo IV.

La cultura católica ha recorrido, en estos cuatro primeros siglos, un camino doctrinal escabroso. Sin embargo, el haber enfrentado todo ese sincretismo filosófico-religioso de los últimos tiempos del paganismo permitió, a la luz del evangelio y a través de los Santos Padres, comenzar a elaborar una cierta sistemática teológica en la cual estaban asumidos o asimilados los temas que, en el proceso final, se verán conciliados con las religiones orientales.

El neoplatonismo prepara, de esta forma, el instrumento de la naciente teología mística cristiana. En este campo también se movía activamente el gnosticismo. A medida que los Santos Padres, desde los alejandrinos en adelante, van desprendiéndose más y más de elementos intelectuales o noéticos en el encuentro místico con Dios, para dejar lugar al influjo del amor, se clarifica la acción iluminativa

²⁴ I Tes. 5, 23.

²⁵ *De Spir. Creat.*, a.2.

de Dios en el alma. Es como si al ceder el *nous* frente a la fuerza del *pneuma*, paradójicamente el alma se hiciera más luminosa, más radiante, más vitalmente cognoscitiva.

El problema resulta paradójico, puesto que la analogía que lleva a hablar de una iluminación divina tiene una relación directa con la función cognoscitiva. Paralelamente, entonces, al situarnos en el ámbito sobrenatural, la exigencia vital de un conocimiento de lo divino debiera llevarnos a relacionar directamente la iluminación interior, sobrenatural del Espíritu de Dios, con el *nous*, inteligencia o capacidad superior cognoscitiva del alma, tal como aparece expresada en Plotino. Sin embargo, en la mística natural plotiniana, el éxtasis intuitivo, repentino, pasajero, ha superado las posibilidades de lo meramente intelectual, fruto de la conciliación sincrética filosófica del platonismo, el peripatetismo y el pitagorismo con las religiones orientales.

Este hecho hará posible conciliar, de manera más ajustada, el evangelio con el lenguaje neoplatónico, el cual ofrece, a su vez, una riqueza conceptual apta para la vida mística.

Aquí encontrarán los Santos Padres los modos de expresar la relación entre el hombre y Dios. Esta relación, que a modo de iluminación divina quedará muy enmarcada en un tono más bien nocional, descartando el aspecto de Vida que comporta la Luz del Verbo de Dios, tendrá que irse explicitando a partir de una mayor precisión en la distinción del conocimiento y del amor. A medida que, en contra del gnosticismo, los Santos Padres desplazan la capacidad intelectual natural cognoscitiva del alma por el orden del amor, se establece otro ámbito de conocimiento que apunta a lo místico. El hombre "psíquico" tendrá que ser vencido por el hombre "pneumático".

Plotino habla de un hombre "empírico" y de otro "inteligible", que es el hombre por excelencia, el cual es en el espíritu e ilumina al segundo hombre y éste al tercero ²⁶.

²⁶ *Enn.* VI, 7, 6.

Aunque haya similitud terminológica, las fuentes de los Santos Padres, y de Orígenes en particular, son las fuentes de la revelación cristiana. Aquí hay una distinción fundamental entre Plotino y los Santos Padres, aunque el lenguaje con que se expresan sea similar. También los gnósticos hablarán de raza de hombres, los "hylicos", los "psíquicos" y los "pneumáticos".

Los Santos Padres se esfuerzan por asumir esta concepción neoplatónica para situarla en los límites de la revelación evangélica. Clemente de Alejandría habla de una *gnosis*, pero se trata de un verdadero conocimiento afectivo hecho por el amor. Está perfectamente salvado el lugar de la caridad.

Filón y el mismo Plotino tratarán de superar el aspecto meramente intelectual de la relación del hombre con Dios. Uno y otro recurrirán al éxtasis contemplativo pero, sobre todo en el filósofo griego, este arrebatado no pasará de ser una unión estática con el Primer Principio, lograda gracias al influjo arrebatador de la luz divina en el *nous*.

Los Santos Padres, a medida que vayan dando más lugar a la caridad en el encuentro del hombre con Dios, se irán apartando de esta terminología. El *nous* tendrá que unirse al amor.

Del *ágape* surgirá el aspecto formal merced al cual Dios, en último caso, infundirá aquella vida divina que es luz de los hombres: Dios se hará presente al alma por la gracia o el conocimiento fugaz y repentino del éxtasis místico.

El neoplatonismo y la revelación se encontrarán. Uno y otro configurararán un sistema que va de arriba hacia abajo. En el neoplatonismo, la encarnación de los seres, por un camino de degradación, establece una continuidad entitativa en el alma y en el *nous*: el alma es vida y es luz. Ella está en todas partes, y allí donde se encuentra, ilumina. Los efectos de esta iluminación serán, pues, directos e inmediatos. Sólo así quedaba salvada la aporía de lo sensible y de lo inteligible, sin poder escapar, sin embargo, a la degradación de lo divino.

En la concepción cristiana, la iluminación del hombre también está dada por Dios. Viene de lo alto. Por aquí los Santos Padres

descubren una primera función iluminativa en el Verbo Divino. Aquellos que reconocían intermediarios entre Dios y la creación, les atribuirán esta misión iluminativa al demiurgo platónico, al Logos filoniano, a las razones seminales de los estoicos, a la participación emanativa del *nous* plotiniano. En todos los casos una verdadera iluminación que no podrá ser ajena, en algunos casos, a ciertos modos de panteísmo. En Platón esta iluminación será divina, puesto que el demiurgo es divino; los estoicos nos hablarán de un Logos universal, mente divina inserta en las cosas mismas, a las cuales rige y ordena y que podemos llamar Zeus; en ella participan los diversos logos humanos. Para Filón, el Logos como palabra es el instrumento del que se sirve Dios para crear y gobernar, y en este sentido le está de alguna manera identificado; por último, el *nous* plotiniano, luz perfecta, divina, segundo Dios, llegará a través de las almas, a comunicar su luz.

Los Santos Padres pondrán esta iluminación o función iluminativa-creativa (iluminación ontológica) en el Verbo de Dios, según aquello de la Escritura:

Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo ²⁷.

San Justino, por su parte, echará mano a la doctrina estoica para explicar el problema.

En la mística de los primeros siglos cristianos, especialmente con los Padres Alejandrinos, se hablará de una iluminación o *gnosis*. Pero en esta iluminación, que se hace contemplación de lo divino, el *nous* va poco a poco siendo desalojado por el orden perfectísimo y superior de la caridad. Se ha logrado, de este modo, rescatar los "datos" que en la filosofía pagana podían conciliarse con la Revelación, depurados de toda interpretación errónea.

²⁷ Jn. 1, 9.

La inculturación de las costumbres



AMBIÉN el cristianismo deberá recorrer un camino de depuración que irá restaurando el orden moral de las costumbres individuales y sociales. Se trata de que la gracia pueda encontrar en la naturaleza su sustento adecuado y, al mismo tiempo, que la naturaleza sea sanada, elevada y perfeccionada por el orden

sobrenatural.

Así, el “dato” revelado provocará una doble tensión que irá de la gracia hacia la naturaleza y de la naturaleza hacia la gracia. El efecto de este encuentro autoconvocante producirá, por proyección y expansión, la cultura católica.

El camino de salvación que Dios había comenzado a delinear con Israel, el pueblo elegido con el que había establecido una relación exclusiva y excluyente, se universalizaba no sólo en cuanto a que su mensaje se abría a todo el hombre y a todos los hombres, sino que, al encontrar a la naturaleza con la gracia, la cultura que de allí resultaba tenía dos notas especificativas propias de la catolicidad: la universalidad y la trascendencia.

El Verbo de Dios se había hecho carne y venía a habitar ya no sólo para los herederos de Israel, sino para todos los hombres:

Y vendrán de Oriente y Occidente, del norte y del sur, se pondrán a la mesa en el Reino de Dios ¹.

El mensaje tenía que ser anunciado hasta los confines de la tierra. La Iglesia sería el nuevo Reino de Dios instaurado por Cristo en el mundo. El cristianismo va a asumir el camino de salvación que Dios había comenzado a delinear.

Se presentaban las condiciones favorables para que este mensaje de salvación pudiera universalizarse destinándolo a todo el hombre y a todos los hombres, dejando de estar reducido a un solo pueblo y deformado por el ritualismo formal de los judíos, que lo querían transformar en una suerte de nacionalismo religioso-político.

El "dato" revelado, además, venía a dar plenitud a las tendencias que vivían o subyacían en el mundo pagano. Éste había logrado integrar, detrás del Imperio, las diferentes lenguas, los grupos de personas y los lugares donde habitaban, los útiles de que se servían, las diversas formas institucionales, las variadas formas de vida religiosa, las formas particulares de vida familiar y comunitaria y sus instituciones específicas. Se había logrado una cierta unidad cultural comprensiva y globalizante, donde había lugar para los grupos humanos más primitivos, pasando por los portadores de culturas más elevadas, como las protomórficas, y terminando en la greco-romana que imponía, desde su concepción política y su sincretismo filosófico y religioso, una cierta unidad que terminaba equilibrando el conjunto de los elementos contingentes.

De la comprensión de la unidad del orden cósmico se llegaba, inevitablemente, al reconocimiento de una realidad superior que trascendía todo cambio y limitación. Del fatalismo cósmico había que llegar a la libertad interior. Del mundo variado, múltiple cambiante y contingente de los seres, era necesario pasar a la contemplación del Ser absoluto e inmutable; del tiempo a la eternidad; de lo particular y concreto a lo universal.

¹ Lc. , 13, 29.

Una como gran sinfonía convocaba, con su desafío, la respuesta de los poetas, de los místicos, de los filósofos, dando a la cultura pagana una idea de fondo desde donde poder ensamblar todos los elementos. El núcleo fundante de esta unidad era el sincretismo filosófico-religioso que, por otro lado, daba cohesión política al Imperio. Esto hace entender por qué el cristianismo era combatido tan duramente, puesto que su difusión ponía en peligro la estabilidad del Imperio. Y por eso también entendemos que a los cristianos se los llamara "ateos" o "impíos" ².

Podíamos decir, utilizando el lenguaje de la moderna antropología cultural, que el mundo pagano constituía una "estructura cultural", como quiere Levi-Strauss, o un "organismo cultural", detrás de Redcliffe-Brown, o un "modelo cultural", como se expresa Ruth Benedict ³.

A este modo cultural del paganismo, el núcleo filosófico religioso le dará su impronta primordial. A partir de este núcleo es posible interpretar su historia.

De modo que, cuando llega el cristianismo, el mundo pagano está de alguna manera preparado y dispuesto para recibirlo, pues se había cohesionado en un estadio final de su cultura. Era la plenitud de los tiempos. Cosa que no ocurrió en América, por ejemplo, porque cuando llega el cristianismo, con el descubrimiento y colonización, los indios estaban sumidos en proto-culturas, las más avanzadas de las cuales no habían superado el nivel que la moderna antropología cultural asigna a las culturas totémicas, paleo-matriarcales o paleo-pastorales. El indígena estaba inserto en el cosmos, se identificaba con la naturaleza y, aunque en algunos casos, los aztecas por ejemplo, la podían, en cierto modo, dominar y transformar, no podían separarse de ella más que por la magia, ni albergaban ninguna idea superior que la acercara a un sentido de uni-

² Cfr. Tácito, *Anales*, L. 13, 42, 15, 44.

³ Cfr. Malinowski, B., *Culture, Language and Personality, Selected Essays*, Berkeley 1964, pp.73 y ss.

versalidad y trascendencia. Y por eso la tarea de evangelización no se pudo hacer sin transplantar la cultura propia de la catolicidad.

Por eso España evangelizó fundando ciudades, que son los lugares donde el hombre habita la cultura. Las proto-culturas indígenas no podían recibir el mensaje cristiano sin dejar de ser lo que eran. El proceso de trasplante y acomodación posterior permitió generar una globalidad cultural con matices propios, que la distinguen tanto de lo hispánico como de lo indígena, y que es la cultura criolla de Hispanoamérica. Es precisamente esta cultura la que funda la identidad de los pueblos hispanoamericanos, más allá de sus diferencias de vida y costumbres, a partir de una realidad fundante: la catolicidad.

Detrás de las virulentas ideologías indigenistas con que hoy se intenta interpretar la historia del descubrimiento y colonización de América hispánica, hay un objetivo claro: repudiar la acción evangelizadora de la Iglesia desconociendo el aporte de la cultura católica en la configuración de la identidad criolla de nuestros pueblos.

Pero volvamos ahora al paganismo. Las pequeñas comunidades cristianas que se van constituyendo dentro del imperio corren el riesgo de ser absorbidas por el medio socio-cultural en el que actúan. Para sobrevivir tienen que cuidar que el "dato" recibido no se contamine. Ya vimos cómo el "gnosticismo" terminó generando una forma contaminada de cristianismo con el sincretismo filosófico-religioso pagano.

Era necesario, en este largo proceso de adaptación, hacer una depuración de todos los elementos que desvirtuaran el "dato" revelado. Por otro lado, había que asumir todo lo que era compatible con el evangelio, sin que el mensaje salvífico se hiciera inmanente a la situación socio-cultural del paganismo.

Pero, además, era inevitable que, al ir sustituyendo con el mensaje cristiano a las antiguas religiones que convivían en el imperio, necesariamente se cambiara de cultura. Es decir: este proceso de inculturación no fue, simplemente, un proceso de adaptación, sino

que, además, supuso una tarea de depuración que, por un lado, fue precisando los términos y conceptos desde los que era posible asumir formulaciones propias de la cultura pagana, y por otro, fue rechazando todo lo que no se avenía con una ajustada formulación doctrinal, a partir de los postulados revelados de la fe. Las herejías trinitarias y cristológicas de los primeros siglos ayudaron a precisar el discurso doctrinal y definir la fórmula dogmática, que siempre fue una tanto para el Oriente como para el Occidente. Esta interacción del "dato" con los "datos" fue generando una cultura que se veía, además, reafirmada por las modificaciones que, detrás de la conversión al evangelio, los hombres y las comunidades gestaban. Es que esta nueva religión cristiana provocaba un cambio de actitud frente al origen y el sentido de la vida, del hombre mismo, del mundo y de Dios ⁴.

Se iban acuñando nuevas formas de vida, como respuesta a las exigencias que comportaba asumir el evangelio, y estas formas se expresaban después en lo que el hombre realizaba. Había como un movimiento que, partiendo del espíritu y la libertad del hombre, iluminado por la gracia de la revelación, atravesaba la naturaleza y remataba, poco a poco, en cultura.

Detrás del fermento transformador que la gracia de Dios había injertado en el corazón del hombre, aparecía una nueva vida, unas "nuevas tierras y cielos nuevos" que se mostraban en una nueva cultura. La fuente de esta transformación renovadora no era ya una figura mitológica, sino la personalidad histórica del Dios encarnado, crucificado y resucitado. Con Él entraba en el mundo de la naturaleza un nuevo principio de vida divina que elevaba al hombre a un nuevo orden de realidades invisibles: el orden sobrenatural. Por algo los cristianos repetían en el Credo: "Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible".

⁴ Cfr. Ef. 4, 17-32.

Este orden sobrenatural, que comprendía las realidades de la gracia, de las virtudes teologales, de los dones del Espíritu Santo, actuaba, sin embargo, suponiendo el orden de la naturaleza, en el cual se apoyaba. El Reino de Dios se hacía presente, de esta manera, entre los hombres, para que éstos pudieran percibir su origen y su destino.

Cristo es la cabeza de esta nueva humanidad restaurada, el primogénito de la nueva creación, y la vida y misión de la Iglesia consistirá en la extensión progresiva del reino por la incorporación gradual de la humanidad al orden superior de realización, que es el sobrenatural. Allí el hombre define no sólo su realización personal, sino sobre todo su salvación.

Comenzado y no terminado, los cristianos deberían transitar el tiempo entre dos promesas: la del Espíritu Santo, que ya se había cumplido en Pentecostés, y la del regreso del Señor, que aún se aguarda. ¿Cómo hemos de extrañarnos que de aquí se genere cultura?

Una religión desplaza a la otra. Del paganismo al cristianismo por un camino de revelación, inculturación y depuración. Comienza a gestarse la cultura católica, dando sostén doctrinal, espiritual, social y político a la Cristiandad, que se constituía como una vasta unidad internacional fundada más bien en una cultura que en un poder político.

Se trataba de instaurar un orden superior y más fundamental desde el cual resultaba posible unir toda la vida social: la educación, la política, la cultura literaria, el arte, todos los aspectos del bienestar y desarrollo social. La Iglesia aparecía desplegando una energía y dinámica espiritual capaz de generar, desde la cultura, este orden superior que comprendía todas las fuerzas espirituales del hombre.

La cultura católica se irá conformando mediante una amplísima gama de hechos y realizaciones abarcadoras de la realidad entera del hombre; el cual, saliendo de Dios, camina en el mundo hacia

el cumplimiento de su destino trascendente. Todo este conjunto de realidades constituye el tesoro de la vida y doctrina de la Iglesia.

Su núcleo fundante no es un hecho cultural, sino un hecho religioso: la Revelación de Dios a partir de la Encarnación del Verbo en la plenitud de los tiempos. Es la fuerza de salvación suscitada en la casa de David, según lo había predicho Dios, desde antiguo, por boca de sus santos profetas ⁵.

Las primeras comunidades cristianas, convertidas al misterio de la revelación, arrepentidas de su pasado, bautizadas y sostenidas en la fe por los apóstoles y el Espíritu Santo, adhieren al *Símbolo de los apóstoles*, desde el cual se definen los enunciados de la fe. De allí en más, este fermento comienza a actuar en el hombre y en el mundo intentando, al decir de Pablo, "hacer que todo tenga a Cristo por cabeza" ⁶.

Este "todo" se constituirá con el "dato" de la fe y "los datos" de la naturaleza: pensamientos, doctrinas, lenguaje, costumbres, culto, arte, sentimientos, obras y realizaciones del hombre.

En el núcleo fundante de este hecho prodigioso estará la Iglesia, madre y maestra, cumpliendo su misión salvífica sin condicionantes ni límites de tiempo, geografía, lenguas, pueblos, razas o naciones. La verdad de Cristo también impera desde el Reino de Dios. La misión se hará a través de un proceso de anuncio e inserción del evangelio que llamamos *inculturación*. Nace y se expande entonces la cultura católica.

Del núcleo religioso fundante surge la primera expresión de su realidad salvífica, que es la cultural. La liturgia viene a formar parte principal de este tesoro cultural. A esto se añade la enseñanza de los Padres de la Iglesia, los cuales, durante los nueve primeros siglos, defienden la verdad revelada de todo intento o modo de contaminación y deformación; la explicitan, la enseñan, la defienden y la transmiten.

⁵ Lc. 1, 69.

⁶ Ef. 1, 10.

Las comunidades cristianas, por su parte, viven esta enseñanza y la hacen parte de sus comportamientos, desarrollando de esta manera un "sentido de la fe", en sus vidas y con sus vidas, que abarca el orden de las costumbres personales, familiares, sociales y religiosas.

Se amplía este conjunto de pensamientos, doctrinas, lenguajes, culto, costumbres, arte, sentimientos y realizaciones cristianas. La Iglesia acompaña este proceso socio-cultural tratando de ayudar a discernir, desde el "*sensus fidei*", las actitudes, costumbres, ideas y principios, que no contaminen la fe y no distorsionen los comportamientos, tratando en todo, con su magisterio y su gobierno, de ayudar a que los fieles:

no se conformen con este siglo, sino que se transformen por la renovación de la mente, para poder discernir cual es la voluntad de Dios, lo bueno, lo grato, lo perfecto ⁷.

Es decir, que al proceso de inculturación doctrinal hay que agregar las transformaciones y transfiguraciones de la realidad que se producen por el encuentro del cristianismo con las costumbres familiares, sociales y políticas del paganismo, con cuya asimilación, recreación o rechazo se van diseñando los tesoros sociales y morales de la cultura católica.

Notemos que, en cuanto a las costumbres paganas, los cristianos mantienen las usanzas propias del mundo greco-romano, pero transfiguradas por un espíritu nuevo. Tertuliano lo expresaba en el *Apologetium*:

Vivimos como vosotros, tomamos el mismo alimento, llevamos el mismo vestido, el mismo género de vida. Acudimos a vuestro foro. A vuestro mercado, a vuestros baños, a vuestras hosterías, a vuestras ferias. Navegamos con vosotros, servimos como soldados ⁸.

⁷ Rom. 12, 2.

⁸ Tertuliano, *Apologetium*, XLI, 1, 3.

De todos modos, el cristiano quiere y debe vivir, en ese medio, cristianamente. Da lugar entonces al nacimiento de las costumbres cristianas, que van invadiendo el orden familiar, social, económico y político a medida que la Iglesia deja de vivir en pequeños grupos e irrumpe en la sociedad.

¿Qué deben conservar y qué deben rechazar de las costumbres de esa sociedad? Se trata ahora, no sólo de afirmar el dato revelado salvándolo de contaminaciones espurias, sino de informar la vida cotidiana desde el evangelio. ¿Qué es lícito asumir a un cristiano, en su vida individual, familiar y social, de las cosas que hacen, viven y piensan los paganos?

Los Santos Padres se ocuparán de esto, especialmente a partir del siglo III. Hablarán entonces, como lo hace Clemente de Alejandría, de los problemas de la vida corriente. En su obra *El Pedagogo*, después de tratar en el primer libro los principios generales de la moral, se dedica a hacer una casuística abarcadora de todas las realidades de la vida cotidiana.

Habla de la comida, de la bebida, de la casa y su mobiliario; de la música, del deporte, de la danza, del descanso y de los placeres; de los baños, de los perfumes, de los buenos modales y de la vida conyugal. Clemente intenta dar respuestas para que los cristianos sepan discernir, desde el orden moral iluminado por el evangelio, lo lícito y lo ilícito de la vida social pagana ⁹.

A medida que el Imperio se va desvinculando progresivamente del paganismo, desde Constantino y Constancio a Graciano y Teodocio, el estado se va uniendo más estrechamente a la Iglesia. Es el estado mismo el que intenta entonces legislar acerca de cuestiones de disciplina eclesiástica, a partir de una política de intervención en la Iglesia.

⁹ Cfr. Quasten, J., *Initiation aux Peres de l'Eglise*, Du Cerf., París 1958, T. II, p.16; Daniélou, J., "Los cristianos en la sociedad pagana", en *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1964, T. I, pp.211 y ss.; Marrou, H.-I., "Christiana Tempore", en id., pp.357 y ss.

La Iglesia recibe privilegios y favores por parte del Imperio, y esto hay que entenderlo no como un intento del Estado por negociar con la Iglesia, sino como una clara afirmación política que mira a informar con espíritu cristiano las estructuras de las instituciones del mundo romano. Así, el calendario cristiano comenzará, a partir del 325, a marcar los días de descanso y a desplazar a las fiestas paganas.

El derecho romano va cambiando por la acción de los emperadores cristianos. Se mezclan las normativas jurídicas con hechos que miran al mejor cumplimiento de la vida cristiana, como ideal de vida consagrada, o a las exigencias morales del matrimonio, afirmando su indisolubilidad, rechazando el adulterio, o penando el divorcio y el rapto.

Se mira también a mejorar la condición social de vida de los esclavos y se establecen facilidades para obtener la libertad. El *Código teodociano* se ocupa del grave problema de las cárceles. Sin embargo, estos ejemplos no nos deben llevar a pensar que la tarea de inculturación, en el ámbito de las costumbres, fue fácil, eficiente y progresiva. Había demasiados hábitos en esa sociedad que, poco a poco, quería ser cristianizada. No era fácil alcanzar a instaurar lo que San Agustín llamaba "*Christiana tempora*".

El cristianismo se ve, poco a poco, compelido a asumir la responsabilidad de la ciudad temporal. Ya no eran una minoría enquistada en el cuerpo social. Ahora tenían presencia social y política y debían enfrentar las responsabilidades emergentes de las necesidades sociales. Aparece entonces el problema de la guerra, el tema de la paz, el tema de los cristianos que debían alistarse en las milicias armadas como soldados. ¿Cómo encuadrar moralmente la acción de un magistrado, ahora cristiano, que debe dictar una sentencia de pena capital? El derecho penal reclamaba respuestas.

También algunos temores invaden el ámbito de las relaciones de la Iglesia y el estado, ya sea por extensiones y privilegios que se otorgan a los clérigos, ya sea por la necesidad de preservar la estructura compleja y rígida del orden social. La Iglesia debió recla-

mar clemencia, mansedumbre, humanidad frente a los abusos de coacción, tiranía, despotismo y crueldad, especialmente en el régimen de Diocleciano y sus sucesores.

La intervención de la Iglesia, en estos casos, se hace a favor de personas en particular, y también para grupos sociales o ciudades. El obispo Flaviano solicita al emperador Teodocio el perdón para su ciudad de Antioquía, que se había rebelado y profanado las estatuas imperiales.

No siempre la Iglesia lograba su cometido, ni le era fácil poder modificar las causas sociales que solían producir estos efectos contrarios a la moral cristiana, como la tortura, la represión violenta, las matanzas masivas, las conspiraciones, las arbitrariedades, las traiciones y las sublevaciones. La Iglesia logra que se la respete cuando ofrece derecho de asilo.

Los esfuerzos de los moralistas y los teólogos miran también a los hechos económicos, condenando el préstamo a interés y protestando ante los abusos que se observan por parte de los poderosos en el nacimiento de las estructuras pre-feudales y cuasi-feudales. Hay desconfianza, por parte de la Iglesia, respecto al ejercicio del comercio.

En estos primeros cuatro siglos, la influencia de la Iglesia, en el proceso de inculturación, en lo que hace a intentar cambiar las costumbres del mundo pagano, fue relativa. Logra, sin embargo, insertar en la sociedad una cierta acción solidaria, motivando el ejercicio de la caridad social. Surgen tímidamente comportamientos e instituciones que luego se van a desarrollar más y muestran el valor que la Iglesia asigna a la persona humana, hija de Dios, hermana de Cristo y heredera del Cielo. Hay preocupación por los pobres, los abandonados, los enfermos, los vagabundos, los menesterosos, los descartados, los parias de la sociedad. La limosna obliga moralmente a los cristianos y exige respuestas concretas de los cristianos que tienen el privilegio de haber obtenido recursos y fortuna.

Se organizan obras de caridad y los obispos, en estas tareas, toman iniciativas. Se fundan hospederías, hospitales, hospicios. Quizá éste sea el fruto más rescatable del proceso de inculturación de las costumbres en estos primeros siglos.

De la doctrina moral de los Padres y, muy especialmente, de las enseñanzas de Clemente, Orígenes y Tertuliano, se puede hacer una secuencia de aquellas cosas que los cristianos asumen y rechazan de la sociedad profana y que van a ir conformando, por vía de inculturación, los comportamientos de los cristianos en la sociedad. Hacemos una síntesis del luminoso trabajo del Cardenal Jean Daniélou ¹⁰:

* Los Padres condenan el lujo excesivo, el afán de ostentación, los cabellos rizados, el uso de los cosméticos y de todos “esos artificios mentirosos”. El ideal es la sencillez y naturalidad.

* Se condena “el arte demoníaco de los cocineros”, porque el alimento debe ser sin rebuscamiento.

* Respecto del vino, se lo considera como elemento legítimo de los banquetes, pero se advierte sobre el peligro de la embriaguez.

* Hay que evitar las veladas que se prolongan en la noche con música y liviandades; sin embargo, es lícito usar instrumentos musicales para las asambleas cristianas, como la cítara y la lira.

* En las formas de comportarse en sociedad, el cristiano debe caracterizarse por la tranquilidad, la calma y la paz.

* Los usos de perfumes y coronas de flores en la cabeza son proscriptos de manera general.

* Si bien se reconoce que el baño es en sí excelente para la limpieza y la salud, los Padres denuncian los peligros de disipación, corrupción y promiscuidad que el concurrir a esos edificios entraña.

¹⁰ Seguimos el trabajo de Daniélou, J., “Los cristianos y la sociedad pagana”, en *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1964, T. I, pp.211-218.

* Sobre los deportes se afirma favorablemente; el deporte es útil no sólo para la salud y el bienestar físico, sino para la vida moral. Se recomienda especialmente a los adolescentes, pero se señala que las mujeres deben evitar la lucha y la carrera. Los varones, en cambio, pueden luchar, siempre que no lo hagan con espíritu de rivalidad, y además practicar el juego de pelota al aire libre o las marchas a pie.

* Se recomienda, también, la lectura y la pesca.

* Los espectáculos, en general, son condenados por su inmoralidad.

* Respecto a la familia, los cristianos asumen del derecho romano la concepción según la cual el matrimonio se constituye por el consentimiento; también adoptan, para su ritual, algunos signos como la lectura del contrato y la unión de las manos. Excluyen, en cambio, aquellas cosas que podían tener sentido idolátrico, como el consultar a los horóscopos o hacer sacrificios de animales.

* Los Padres condenan el divorcio y apelan a la tradición romana, donde "ninguna familia se divorciaba". Por supuesto, se reprueba la poligamia y, con inusitada firmeza, el aborto, como Clemente de Alejandría (*Pedagogo*, II, 10, 96, 1).

* Se valoriza la dignidad y el respeto que deben estar presentes en el amor conyugal, y se advierte sobre los peligros que entraña el matrimonio de los cristianos con los paganos.

* La educación acarrea sus problemas, dado que la enseñanza que se impartía a los niños y a los jóvenes estaba vinculada a la idolatría. En las clases que se impartían se enseñaba la mitología, los nombres de los dioses y sus genealogías; se consagraba a Minerva el óbolo que pagaban los alumnos y en las escuelas se celebraban fiestas paganas. Sin embargo, los Padres, lejos de aconsejar que no se envíen los niños y los jóvenes a clase, dicen que es necesario que concurren a la escuela porque necesitan de esa instrucción también para su formación religiosa. Lo que recomiendan, en cambio, es que los cristianos no enseñen las letras porque de esa manera se harían cómplices de la idolatría. De todos modos,

no imponen la renuncia si no hay forma de hacer otra cosa. Así pasó con Orígenes ¹¹. Hay, pues, cierta tolerancia, tanto respecto de la frecuentación de las escuelas paganas como del ejercicio de la docencia. Lo que en todos los casos se exige es que se abstengan de actos idolátricos. Esta exigencia permitió que poco a poco la escuela se cristianizara y que la familia se preocupara de formar y sostener la educación cristiana de los niños y jóvenes en el hogar ¹².

* Los cristianos no objetaban los principios en los que se basaba la vida económica de su tiempo. Se reconoce el derecho de propiedad y se admite la desigualdad entre los hombres. La riqueza es legítima, pero los Padres advierten sobre sus peligros y marcan sus deberes.

* No hay una condenación explícita de la esclavitud, pero sí una afirmación sobre la dignidad humana y cristiana del esclavo.

* De este modo, se considera compatible con la vida cristiana el trabajo manual, el comercio y los negocios.

* Lo que provoca problemas a la conciencia cristiana es el hecho de que muchas profesiones o artesanías, y su comercio, están directamente relacionadas con la fabricación, adorno de los ídolos y el suministro de carne para los sacrificios. Los cristianos deberán abstenerse en la vida económica de toda cooperación con la idolatría.

* Pero también los Padres señalan, como incompatibles con la vida cristiana, las prácticas económicas inmorales; a saber: tener dos precios, hacer juramentos en materia de negocios, no decir la verdad. Se trata, en todo caso, de respetar la moral natural. El problema para los cristianos consistía en participar de la vida económica de la época sin hacerse cómplice de las desviaciones morales que ello implica.

* En lo que hace a la moral cívica, también se planteaban serios problemas en torno a la idolatría, ya que había prácticas socia-

¹¹ Cfr. Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948.

¹² Cfr. Marrou, H. I., *Historie de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, p.425.

les incompatibles con la vida cristiana, como asistir a los sacrificios ofrecidos a los dioses o recibir una corona de laurel cuando ella implicaba un sentido religioso. Las magistraturas también suponían acciones cultuales. El cristianismo no podía de ninguna manera vincularse con hechos sociales idolátricos ni directa ni indirectamente, es decir, suponiendo que interiormente su conciencia repudie el acto aunque exteriormente lo llevase a cabo. No hay que olvidar que el culto idolátrico al emperador era, en la sociedad pagana, el fundamento de la vida cívica; por otro lado, estos dioses eran los que sostenían políticamente al imperio. De allí la difícil situación social que se imponía a un cristiano. Frecuentemente, por esto mismo, eran tildados de malos ciudadanos. Tertuliano (*Apol.*, XLII, 9) señalaba, en defensa de ellos, que en aquellos temas que no ofrecían un conflicto de conciencia, los cristianos eran los mejores ciudadanos. Por ejemplo, en el pago de impuestos, que los paganos frecuentemente hacían con fraude y mentiras.

* El problema más difícil de la moral cívica pasaba por el tema del servicio militar, dado que, para algunos Padres, aparecían como incompatibles el servicio al estado y el servicio a Cristo. Por eso se aceptaba como una verdad propia de la Tradición apostólica que un catecúmeno que quisiera ser soldado no podía ser admitido como tal, aunque sin embargo se permitía bautizar a los soldados sin que ello implicara la renuncia a su profesión. De hecho, son muchos los militares cristianos y mártires soldados de esta época. Los cristianos consideraban, también, que los soldados eran necesarios para la defensa del Imperio y, consecuentemente, la profesión militar no tenía, en sí, nada de inmoral. Los Padres, de esta manera, demostraron que los cristianos eran, sin duda, los mejores ciudadanos y podían y debían integrarse a la ciudad y a su cultura en todo lo que no atentara contra las verdades de la fe y la ley moral.

Concluimos con Daniélou:

La civilización cristiana triunfará con Constantino, pero se va elaborando con Clemente, con Tertuliano, con Orígenes. Es enton-

ces cuando se opera la confrontación entre los distintos ámbitos de la existencia humana y el cristianismo. Los cristianos están presentes en todas las actividades, pero cada vez aceptan menos lo que, en tales actividades, les parece contrario a la fe religiosa y a la ley moral.

De ahí ese doble esfuerzo por eliminar de esas distintas esferas todo elemento de idolatría e inmoralidad y por penetrarles progresivamente de espíritu cristiano. No se trata de una desacralización, de una secularización, sino de una penetración de las costumbres familiares y sociales por el espíritu cristiano, respetando lo que en ellas hay de legítimo: el derecho romano de la familia, la concepción romana de la propiedad, el patriotismo romano se conservan, pero no ya animadas por la vieja idolatría, sino con el espíritu cristiano ¹³.

La *antiquitas pagana* está siendo inculturada. Con San Agustín se produce el paso a la *antiquitas christiana*, que abre las puertas de Occidente a la cultura católica.

¹³ Daniélou, J., *ibidem.*, o. c. en nota 10.

La *antiquitas christiana* y su expresión en el pensamiento agustiniano



A providencia le reservará a San Agustín, como más tarde lo hará con Santo Tomás de Aquino, la misión de conjugar, en una suerte de integración doctrinal, los grandes temas de la filosofía pagana, especialmente los de la temática neo-platónica, con la Revelación.

Agustín fue formado en la cultura clásica del paganismo. Primero en Tagaste, recibiendo la formación elemental; luego en Madaura, a partir de los doce años, donde su familia lo envía para recibir su formación en gramática, historia, geografía, arte, métrica, versificación latina, música, mitología. Allí se enamoró de Virgilio y la *Eneida* fue su lectura cotidiana. En ella alcanzará a ver, después de su conversión, la alegoría de la peregrinación del hombre sobre la tierra. La penetración y agudeza de su inteligencia le permitió abarcar la lectura de la mayoría de clásicos latinos: Virgilio, Cicerón, Salustio, Horacio, Varrón, Apuleyo, Terencio, Quintiliano ¹. De los autores griegos

¹ Sobre la formación cultural de San Agustín se puede consultar Combés, G., *S. Agustín et la culture classique*, París 1927; Marrou, H. I., *S. Agustín et le fin de la culture classique*, París 1938; Oroz, J., *S. Agustín y la cultura clásica*, Salamanca 1963.

conoció a Homero. De Aristóteles conoció las *Categorías*, el *Perihermeneías* y los *Tópicos*, y a Platón lo conoció a través de sus discípulos los neoplatónicos.

A principios del 371 llega a Cartago para cursar la elocuencia, que será el instrumento fundamental con el cual Agustín después podrá expresar de modo genial sus pensamientos y doctrina.

Durante cuatro años Agustín permanece en Cartago continuando en forma autodidacta su formación intelectual. La fuerza de su retórica no lo exime de intentar siempre una más profunda captación del mundo de las ideas. Tiene veinte años cuando lee las "categorías" de Aristóteles. Su alma quedaría definitivamente impregnada de la cultura clásica pagana. Podría, después de su conversión, hacer la tarea de depuración de estos "datos" de la naturaleza, que había recibido de la sabiduría pagana y que él luego iba a releer a partir del "dato" de la Revelación. Finalmente, su temple apologético le permitirá, refutando las herejías de los paganos, donatistas, maniqueos, pelagianos y arrianos, construir la primera formulación doctrinal que abrirá las puertas de la cultura católica.

Por eso podemos afirmar que el más formidable paso de la inculturación para transformar la *antiquitas pagana* en *antiquitas christiana* lo dará San Agustín. Su doctrina y su genial pensamiento pasará a formar parte del tesoro más precioso de la cultura católica.

Veamos cómo se va dando en el Obispo de Hipona este tránsito desde la cultura pagana al cristianismo, a partir de un largo proceso dialéctico de inculturación personal.

San Agustín se vio influido por esa percepción filosófica del mundo que nerviosamente anhelaba buscar un camino para el encuentro del hombre con Dios. No se trataba de un mero planteamiento intelectual; era una inquietud más profunda, un deseo que nacía de las entrañas mismas de la criatura racional que trataba de percibir, en el interior de su alma, aunque más no fuera de una manera transitoria y fugaz, la presencia viva de esa luz inefa-

ble que, emanando de la Primera Hipóstasis, se degradaba en el interior de cada ser para convertirlo en luz. Iluminación que, bordeando las estructuras del panteísmo, hacía presente la luz divina en la substancia misma de todos los seres, como resultado de un largo proceso de emanación.

San Agustín nos refiere que, luchando por no concebir a Dios como cuerpo, había sin embargo caído en una similar concepción ².

Cuando, ya separado interiormente de los maniqueos ³ y después de algunos conatos de escepticismo académico ⁴, conoce en Milán algunas obras de Platón, y sobre todo de Plotino ⁵; pero su alma se ve inmediatamente fascinada con la lectura del *Hortensio* ⁶,

² *Conf.*, L. 7, c. 1, n. 2, PL 32, 734: "Así como el cuerpo del aire –de este aire que está sobre la tierra– no impide que pase por él la luz del sol, penetrándolo, no rompiéndolo ni rasgándolo, sino llenándolo totalmente, así creía yo que no solamente el cuerpo del cielo y del aire y del mar, sino también el de la tierra te dejaban paso y te eran penetrables en todas partes, grandes y pequeñas, para recibir tu presencia, que con secreta inspiración gobierna interior y exteriormente a todas las cosas que has creado".

³ *Conf.*, L. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: "Entonces dirigí todas las fuerzas de mi espíritu para ver si podía de algún modo, con algunos argumentos ciertos, convencer de falsedad a los maniqueos". Estamos entre los años 383-386; Agustín cuenta entonces 29 años de edad y se encuentra viviendo en Roma. Sobre el maniqueísmo agustiniano pueden consultarse: L. Cilleruelo, "Ideario de San Agustín durante su época maniquea", en *CdD* (1946), 337-351, A. E. Di Stefano, *Il manicheismo in S. Agostino*, Pádova 1960.

⁴ *Conf.*, L. 6, c. 4, n. 6, PL 32, 722. Sobre las relaciones de San Agustín con el escepticismo Cfr. L. Cilleruelo, "El escepticismo en San Agustín", en *Arbor* 7 (1947), 26-46.

⁵ Ya estando en Tagaste (374-383) conoció, a más de las *Categorías*, el *Perihermeneias* y los *Tópicos* de Aristóteles, el *Timeo* y el *Fedón* de Platón y la *Isagoge* y la *Filosofía de los Oráculos* de Porfirio. Cfr. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, T. 2, B.A.C., Madrid 1960, p.194. Las relaciones de Agustín con las diversas filosofías y especialmente con el platonismo están tratadas por A. C. Vega, "Antecedentes histórico-genéticos de la filosofía de San Agustín", en *RelCult* 15 (1931), 461-71; R. Ugarte Ercilla, "El platonismo de San Agustín", en *RezFe* 95 (1931), 365-78, 96 (1931), 182-189, 98 (1932), 102-118; F. Pérez Acosta, "El platonismo de San Agustín", en *Tribuna Católica*, Montevideo, 7 (1941), 118-128.

⁶ *Conf.*, L. 3, c. 4, n. 7, PL 32, 685: "Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro

de Cicerón, como ya le había ocurrido antes, a los dieciocho años. Eran ésos los caminos previos a su conversión cristiana ⁷.

Conoció unas pocas *Enéadas* según la traducción de Victoria-no ⁸ y un nuevo mundo se abrió entonces a los ojos de su espíri-

contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el *Hortensio*. Se trata de una obra perdida de la cual sólo se conservan fragmentos. "La lectura del Hortensio señala un punto capital y de arranque en el desarrollo del pensamiento del Santo. Con toda justicia debe ser considerado como el acontecimiento más importante y trascendental de su vida en este período. Su influencia fue enorme y sin igual". Cfr. A. C. Vega, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, T. 2, Madrid 1955, p.182, nota 20. El *Hortensio* logró despertar en el alma del joven Agustín, un deseo vehemente de buscar la verdadera sabiduría. H. I. Marrou, en *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938, p. 161), hace notar, sin embargo, que este influjo no fue del todo duradero, pues si bien le hizo sentir la falta de Cristo, no logró conocerlo, pues le repugnó el estilo descuidado de las Escrituras: "*Itaque institui animun intendere in scripturas sanctas et videre quales essent (...) sed visa est mihi indigna quam tullianae dignitati comparem*", *Conf.* L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686, ib. c. 5, n. 9. Todos los historiadores reconocen, de todas maneras, la importancia de este hecho, Cfr. P. Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, París 1918, p.65; E. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, París 1929, p.1; el tema está especialmente tratado por A. Claes-sen, Augustinus en Cicero's Hortensius, en *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam 1930, pp.391-417.

⁷ Es evidente que San Agustín ha tenido una etapa de "conversión a la filosofía" y que el contacto con el neoplatonismo lo ayudó y preparó intelectualmente para su encuentro con Cristo, pero se nos antoja por demás simplista buscar etapas perfectamente delimitadas en la evolución intelectual de un hombre. Así lo quiere P. Alfarcic, *L'évolution...*, p. 398; lo refuta Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris-Roma 1920-1953. El protestante Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, pp.45-50, sostuvo antes que Alfarcic esa posición. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin...*, París 1938, pp.164 y ss., hace notar que en la conversión del santo hay un aspecto religioso presente desde el año 386, cuando se decide a ser catecúmeno cristiano: "*Quand on a trente ans et qu'on s'appelle Augustin, si on décide de se faire baptiser, c'est qu'on sait ce que l'on fait!*". Por otro lado, algunas de sus obras como *Los Diálogos* y el *De moribus Ecclesiae*, dan prueba de ello; Cfr. E. Portaille, "Augustin", en *DTC*, T. 1 (2), col. 2273, n. 2.

⁸ *Conf.* L. 8, c. 2, n. 3, PL 32, 750: "Me encaminé pues, a Simpliciano, padre en la colación de la gracia bautismal del entonces obispo Ambrosio, a quien éste amaba verdaderamente como a padre. Le conté los asenderados pasos de mi error, más cuando le dije haber leído algunos libros de los platónicos, que Victoriano, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma –y del cual había oído decir que había muerto cristiano–, había vertido a la lengua latina, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, según los elementos de este mundo, sino con estos en los cuales se insinúa por

tu ⁹: el encuentro con lo divino que lo llevaría, definitivamente curado ya de su escepticismo, a abrazar la verdad cristiana ¹⁰. El retiro de Casiciaco ¹¹ va a ofrecerle el marco adecuado para la conquista de la verdad racional, que habría de definir la actitud total de su vida. No se trata de una mera especulación filosófica. Ciertamente que se da un auténtico encuentro con la metafísica, pero supuesto ya el conocimiento de Dios por la fe ¹².

mil modos a Dios y a su Verbo". Nótese la importancia que el neoplatonismo tenía entre los cristianos cultos, que cuando Agustín le dice a Simpliciano – "*patrem in accipienda gratia*"– que ha leído a Plotino, éste le felicita porque: "*in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum*". Sobre la personalidad de Mario Victoriano puede consultarse E. Gilson, *La philosophie au Moyem Age*, París 1947, pp.121 y ss.; P. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, T. 3, París 1905, pp.373-442; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, pp.44-62.

⁹ *Contra Acad.*, L. 2, c. 2, n. 5, PL 32, 921: "Y he aquí que unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia y, destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llamita, me abrazaron con un incendio increíble, ¡oh, Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aún añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo".

¹⁰ Para la influencia del neoplatonismo en San Agustín pueden consultarse: P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, pp.80 y ss.; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París 1950; P. Henry, *La vision d' Ostie*, París 1938; G. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, París 1896; R. Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París 1932; M. F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chretienne*, Louvain 1956; O. N. Derisi, "Determinación de la influencia neoplatónica en la formación de San Agustín", en *Sap* 9 (1954), 272-287. En el libro de H. I. Marrou, *Saint Augustin, et la fin de la culture antique* (París, 1938, p.161), se precisan los aspectos de su conversión a la filosofía.

¹¹ Del 386 al 387, allí escribe el *Contra Académicos* (386), el *De Beata vita* (386), el *De Ordine* (386), *Soliloquios* (387). En el año 387, Sábado Santo, recibe el bautismo, ya en Milán escribe el *De Inmortalitate animae*. Seguimos al P. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, T. 2, B.A.C., Madrid 1960, p.195. Las biografías sobre San Agustín son innumerables; podemos, sin embargo, señalar como importantes: el artículo de P. Portalie, "Augustin", en *DTC*, T. 1 (2), col. 2268-2472; G. Bardy, *Saint Augustin*, París 1940; M. F. Sciacca, *Saint'Agostino*, T. 1, Brescia 1949. Sobre su conversión especialmente el trabajo de P. Courcelle, ya citado.

¹² Cfr. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938, pp.182 y ss. Un excelente estudio doctrinal de conjunto es la obra de E. Gilson, *Introducción a l'étude de Saint Augustin*, París 1929, 2ª ed., 1943, con una extensa bibliografía.

San Agustín, desde el primer momento, se abre a la perspectiva de lo divino: "*Deus semper idem, noverim me, noverim te*"¹³. Más aún, podríamos decir que nunca ambicionó otra cosa¹⁴. Su primera formación cristiana había dejado una huella profunda, que se puso de manifiesto en su reencuentro con Dios. Sin embargo, los días aciagos de una adolescencia apasionada y sensual fueron cerrando su alma a las cosas del espíritu. Su formación retórica, por otro lado, no le daba la posibilidad concreta de enfrentarse filosóficamente con la vida. El *Hortensio* viene a definir, al menos, una actitud: buscar apasionadamente la verdad, estuviera donde estuviese. Pero para él, la verdad era un problema fundamentalmente religioso¹⁵.

El maniqueísmo abrió una brecha, tras diez largos años de adhesión nominal a la secta, que nunca terminó de conformarle. Le repugnaba la hipocresía de una vida virtuosa predicada y no vivida¹⁶, y la poca altura intelectual de las elucubraciones sobre la naturaleza y sus fenómenos, teñidas siempre de magia, horóscopos, cábalas y astrologismo¹⁷. No era Manes, ciertamente, el "Paráclito"¹⁸.

¹³ *Soliloquiorum*, L. 2, col. 1, PL 32, 885.

¹⁴ *Conf.* L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686: "Porque este nombre (Cristo), este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón, y así cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo".

¹⁵ *Conf.*, L. 3, c. 4, n. 8, PL 32, 686: "Mas entonces (se refiere al tiempo de la lectura del *Hortensio*) –tú lo sabes bien, luz de mi corazón– como aún no conocía yo el consejo de tu Apóstol: "Ved que no os engañe nadie con vanas filosofías y argucias seductoras, según la tradición de los hombres, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo, porque en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad; sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, estuviese donde quiera".

¹⁶ *De moribus manich.*, L. 2, c. 18-20, PL 32, 1372-1378.

¹⁷ *Conf.* L. 5, c. 3, n. 3-6, PL 32, 707-708.

¹⁸ Para el problema de la identificación de Manes con el Espíritu Paráclito se puede consultar A. E. Di Stéfano, *Il manicheismo in Sant'Agostino*, Pádova 1960, pp.85 y ss.

Su alma cayó entonces en las angustias del escepticismo académico ¹⁹. La verdad, aquella que solamente podía darse junto al nombre de Cristo, parecía habersele ido de las manos ²⁰. Una profunda depresión invadió su alma. Lo que aún aparecía claro a su espíritu era la necesidad imperiosa de estar asido a algo que se le manifestara como verdad, porque bien sabía que nada destroza tanto interiormente al hombre como la imposibilidad concreta de entregar enteramente la vida a la verdad. Los sermones de San Ambrosio en Milán lo determinaron finalmente a permanecer catecúmeno de la Iglesia Católica, “hasta tanto brillase algo cierto a donde dirigir los pasos” ²¹.

Es precisamente entonces cuando conoce la filosofía religiosa de los neoplatónicos, especialmente de Plotino. Si hacemos caso a Marrou ²² podemos decir que en ese momento se conjugan en la vida de Agustín el aspecto religioso y el aspecto filosófico que le permiten, por un lado, abjurar del escepticismo ²³, y por otro –el más definitivo e importante– encontrar una salida congruente hacia lo divino. De aquí en adelante, ya no habrá retrocesos: su camino será una continua ascensión al encuentro de la sabiduría que para él ha de identificarse “primero con la filosofía, luego con la religión y finalmente con Dios” ²⁴.

¹⁹ *Conf.*, L. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: “Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que antepuse ya algunos filósofos”.

²⁰ *Conf.*, L. 5, c. 14, n. 25, PL 32, 718: “A estos filósofos, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo, la curación de las lacerias de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo”.

²¹ En *De utilitate credendi*, c. 8, n. 20, PL 42, 78-79, trae un relato vivo de su estado de ánimo en esta época.

²² *Saint Augustin et la fin...*, pp.164-165.

²³ Cfr. P. Alfarc, *L'evolution intellectuelle de saint Augustin*, París 1918, pp.372-383.

²⁴ A. C. Vega, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, T. 2, Madrid 1955, p.43.

Estas etapas de su vida conformarán en él un método: el de su itinerario hacia Dios. Hay algo en el hombre que lo limita y, a la vez, lo trasciende, más allá de su propia razón: la verdad. Se le impone, lo domina y, al mismo tiempo, lo supera, y por esto mismo se constituye en realidad necesaria, inmutable y eterna: Dios. Así, la vía agustiniana irá siempre “de lo exterior a lo interior”, “de lo interior a lo superior”²⁵.

Sólo desde esta perspectiva podemos entender a San Agustín, puesto que todo en el Santo ha de converger para ponerse al servicio de una Sabiduría que, más que una “*scientia rerum humanarum divinarumque*”²⁶ –como mero sinónimo de filosofía²⁷–, es un don de Dios²⁸, la perfección sobrenatural del alma²⁹, que se logra en la contemplación de Dios por el amor y por la certeza racional de la fe³⁰. Más aún, es un verdadero modo de vida, por el que nos aplicamos a la contemplación de las cosas eternas sirviéndonos de la razón³¹; es, en definitiva, el bien supremo del hombre: el mismo Dios³².

En toda esta concepción, la filosofía ha ido prefigurando al cristianismo, pues también para Plotino el camino hacia Dios termina en el éxtasis y la contemplación.

²⁵ E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, París 1947, p.129.

²⁶ *De Trinitate*, L. 14, c. L, n. 3, PL 42, 37. Al respecto Cfr. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin...*, Appendice, Note “B”, p.561.

²⁷ *De Civitate Dei*, L 11, c. 25, PL 42, 338; H. I. Marrou trata este aspecto en pp.233-235 de su obra ya citada.

²⁸ En numerosos pasajes nos habla San Agustín de la Sabiduría como don del Espíritu Santo: *Sermo* 347, PL 39, 1524-1526; *De Sermone Domini in monte*, 1, 4 (11-12), PL 34, 1234; *De Doctrina christiana*, 2, 7 (10), PL 34, 39.

²⁹ *De Beata Vita*, 4, PL 32, 975.

³⁰ *Enarratio in Psalmos*, 135, n. 8, PL, 37, 1760; *De sermone Domini in Monte*, 1, 3, PL 34, 1234.

³¹ Es el modo superior de servirse de la razón y aquel por el cual la sabiduría se distingue de la ciencia: *De Trinitate*, L. 12, c. 4, PL 42, 1000; L. 12, c. 14, PL 42, 1009; L. 13, c. 20, PL 42, 1035; L. 14, c. I, PL 42, 1037; L. 14, c. 19, PL 42, 1056; L. 15, c. 10, PL 42, 1069; *Contra Faustum*, L. 22, c. 54, PL 42, 434; L. 22, c. 56-58, PL 42, 436-437.

³² *De Libero arbitrio*, L. 2, c. 9, PL 32, 1254; *Soliloquia*, L. 1, c. 13, PL 32, 881.

La lucha entre la Luz y las Tinieblas, tema predilecto de los maniqueos ³³, se hacía solamente Luz en la filosofía de Plotino, con su apertura posible a la trascendencia y la espiritualidad de Dios. Los sermones de San Ambrosio y las Sagradas Escrituras harán conocer al santo, posteriormente, que aquella Luz era el Verbo de Dios que se había hecho carne y habitado entre nosotros para asumir, desde la pureza infinita de su luz inaccesible, las tinieblas del pecado y la prevaricación. Su inteligencia había encontrado por fin a Dios; recién entonces comenzará a conocer por qué “donde la razón humana no alcanza, crece la fe” ³⁴.

En este encuentro de la Revelación y de la filosofía pagana, ambas ocupan su lugar, y negar el influjo del neoplatonismo en San Agustín se nos hace insostenible ³⁵. Tampoco es lícito, sin embargo, exagerarlo. Ciertamente podemos constatar un vocabulario común, pero si bien se da hasta una mentalidad análoga para descubrir la realidad del cosmos, existe, desde otro punto de vista, un espíritu totalmente diverso ³⁶: Agustín asimila a Plotino desde la verdad de la Revelación. Esto explica que, pasado el entusiasmo de sus primeros años, se arrepienta luego de haberle otorgado desmedidas alabanzas ³⁷.

De todas maneras, no podemos negar que, si bien el contenido de los conceptos agustinianos difiere del racionalismo profano de los neoplatónicos, la visión metafísica de éstos sugirió a Agustín el fundamento último de su sistema doctrinal. Y no hay que suponer que es éste un aspecto meramente accidental: una metodolo-

³³ *Contra Faustum*, L. 14, c. 18, PL 42, 293-294.

³⁴ *Sermo*, 190 c. 2, n. 2, PL 38, 1008; *Contra Adversarium legis et Proph.*, L. 1, c. 7, PL 42, 609.

³⁵ P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p.63: “Le néoplatonisme a exercé une influence durable sur la pensée chrétienne en général, c'est également un fait incontestable”. El autor recalca que la filosofía profana de Plotino llega a constituir un “momento” distintivo en la evolución intelectual de San Agustín.

³⁶ Este aspecto está perfectamente delineado por J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1933.

³⁷ *Retract.*, L. 1, c. 1, n. 4, PL 32, 587.

gía, cuando es auténtica, responde formalmente a la exigencia de los principios para alcanzar las conclusiones ³⁸. Interesa, por tanto, dejar bien claro que se da un verdadero influjo de Plotino en Agustín, como fruto de una asimilación doctrinal hecha, no obstante, a la luz de la Revelación, pero que es suficientemente fuerte para determinar la estructura mental metafísica, si se quiere, del doctor de Hipona ³⁹.

Agustín conoció la dualidad del mundo platónico ⁴⁰, participando o, más bien, imitado a la luz de la *idea de bien*. Por aquí era imposible dar paso a la Revelación pero, de todas maneras, siempre quedaba firme la impronta de una visión que no permitía explicar las cosas desde la materia misma sino desde la única realidad verdadera: las *ideas subsistentes*, fuentes del ser, de la luz, de la verdad.

De todos modos, así concebidas las cosas, restaban serias incongruencias, puesto que, por un lado, Platón colocaba una serie de *ideas* sin un entendimiento que las produjera, lo cual resultaba absurdo, y, por otro lado, anulaba la acción de los agentes naturales, dado que toda forma provenía no de la acción propia del agente, sino de la *idea*. El conocimiento mismo, fiel a estos principios, se hacía, en él, reminiscencia.

Plotino, buscando afanosamente un intento de conciliación, introducirá el Uno como realidad suprema, y todas las demás ema-

³⁸ R. Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París 1932, p.15: "Ainsi, avec, les memes pierres, construisons-nous des édifices qui ne se ressemblent pas, parce que l'idée qui en assemble les éléments matériels leur impose une forme et un être nouveaux".

³⁹ La visión de Ostia ofrece, en la opinión de P. Henry (*La visión d'Ostie*, París 1938, pp.33-36), un ejemplo típico.

⁴⁰ *Contra Acad.*, L. 3, c. 17, n. 37, PL 32, 954: "Para mi propósito bástenos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad y este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen, allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma, de ésta no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia sino la opinión".

nando de él, a partir de la primera Inteligencia. Ésta, al desdoblarse en el conocimiento de la realidad objeto-sujeto de su propia reflexión, se subordina a aquélla. La emanación intelectual, que permite conocer y distinguir las cosas, es luz emanada del Uno supremo.

Nos encontramos, de este modo, mucho más cerca del concepto de causalidad eficiente divina, tal como el mismo Agustín nos lo hace saber:

Estos (los platónicos), por el conocimiento de Dios, descubrieron dónde estaba la causa creadora del universo, la luz para descubrir la verdad y la fuente donde se saborea la felicidad ⁴¹.

Aquí encuentra Agustín motivo más que suficiente para que el cristiano pueda asimilar estas filosofías puesto que –dirá él– “los que de este manera piensan acerca de Dios, coinciden con nosotros” ⁴².

Al santo no le interesa precisar los motivos de estas coincidencias, sea que lo hayan plagiado de los profetas (opinión que descarta), sea que se los haya manifestado Dios, según aquello de la epístola a los Romanos:

Porque, como dice el apóstol, lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se logra puesto delante.

Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras ⁴³.

Lo cierto es que estas coincidencias existen, y él de tal manera las descubre, que confesará haber encontrado en ellas un vislum-

⁴¹ *De Civit Dei*, L. 3, c. 10, PL 41, 235.

⁴² *De Civit Dei*, L. 8, . 10, PL 41, 235: “Ya sean, pues, los platónicos, ya cualquiera otros filósofos de cualquier nación, los que tienen este pensamiento sobre Dios, están de acuerdo con nosotros”.

⁴³ Rom. 1, 19-20; Cfr. *De Civit Dei*, L. 8, c. 11 y 12, PL 41, 235-237.

bre del prólogo joánico, exactamente hasta donde ya sólo es posible llegar por la Revelación ⁴⁴.

Quizá podríamos decir, con Gilson, que este neoplatonismo difuso no merecería retener la atención, a no ser por el hecho de que a su influjo se construye la doctrina agustiniana ⁴⁵.

San Agustín asumió estas doctrinas hasta donde lo permitía la ortodoxia, como escuetamente nos lo afirma Santo Tomás ⁴⁶, y en este proceso de asimilación y rechazo es donde el Doctor de Hipona elabora un sistema y manifiesta las alturas insondables de su genio ⁴⁷.

El uno plotiniano se hace, en Agustín, la Verdad infinita e imparticipada de donde han de derivar la verdad intelectual y la verdad entitativa de todos los seres ⁴⁸. La inteligencia que emanaba

⁴⁴ *Conf. L. 7, c. 9, n. 13, PL 32, 740*: "Me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia (no se ha podido conjeturar quien pudo haber sido este monstruo de vanidad), ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí –no ciertamente con estas palabras, pero sí substancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones– que *en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él y sin Él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en Él., y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, más las tinieblas no la comprendieron.* Y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo de Dios, ése es *la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no le reconoció.* Mas que *Él vino a casa propia y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dió potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre, no lo leí allí*".

⁴⁵ E. Gilson, *La Philosophie au Moyem Age*, París 1947, p.215.

⁴⁶ *De Spir. Creat.*, a. 8 ad. 8: "*Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholice patiebatur*"; también I, 85, 5, c.

⁴⁷ E. Gilson, *La Philosophie...*, p.137: "*La dose de platonisme que le Christianisme pouvait tolérer lui a permis de se donner un technique proprement philosophique, mais les résistances opposées par le platonisme au Christianisme ont condamné Augustin a l'originalité*".

⁴⁸ *Conf. L. 10, c. 41, n. 66, PL 32, 807*: "Tú eres la verdad que preside sobre todas las cosas". *De vera Rel.*, L. 1, c. 31, n. 57, PL 34, 147: "No hay pues, ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice".

del Uno por un proceso de autorreflexión, se hace el Verbo que en principio estaba en Dios y era Dios, engendrado desde siempre en el conocimiento que el Padre tiene de su propia esencia ⁴⁹. Verbo personal y distinto que existe sin ninguna relación de dependencia al Padre y, al mismo tiempo, le está absolutamente identificado ⁵⁰. Las Ideas de Platón, que ya con Filón de Alejandría habían pasado a pertenecer al logos divino y que, con Plotino, ocupan el lugar de la Segunda Hipóstasis o Inteligencia, con Agustín encuentran su sitio en el entendimiento divino, que se identifica con el Verbo. Las Ideas Divinas serán el arquetipo o causa ejemplar de todas y cada una de las cosas ⁵¹, las cuales llegarán al ser no por

⁴⁹ *De Fide et Symbolo*, L. 1, c. 3, n. 3, PL 40, 183: "El Verbo se le dice del Padre, porque por el mismo se revela al Padre".

⁵⁰ *De Trinitate*, L. 15, c. 14, n. 23, PL 42, 1076: "El verbo, Hijo unigénito de Dios Padre, semejante en todo e igual al Padre, Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia, es lo que es el Padre, sin embargo, no es el Padre, porque aquel es hijo y éste es Padre. Por consiguiente, conoce todo lo que conoce el Padre". *De Fide et Symbolo*, L. 1, c. 3, n. 4, PL 40, 183: "Pero Dios habiendo engendrado al Verbo, el que es él mismo lo engendró, ni de la nada, ni de materia que ya hubiese sido formada, sino de sí mismo lo engendró el que es el mismo".

⁵¹ *De Genesi ad Litteram*, L. 2, c. 6, n. 12, PL 34, 368: "¿O es que esta misma expresión: *hágase el firmamento*, es el Verbo del Padre, por quien fueron hechas todas las cosas creadas antes de ser creadas, y todo lo que en Él está es vida, ya que todo lo que por Él es creado, en Él tiene la vida?". O. Perler describe y opone los caracteres que revisten la causa ejemplar del mundo creado en Agustín y en Plotino: para uno y otro las Ideas son interiores a la Inteligencia. Ahora bien, la relación de las Ideas a las criaturas puede ser lógica por parte de las Ideas y real por parte de las criaturas. Si es así se sigue que la multiplicidad de las Ideas en el espíritu creador es únicamente de razón y, principalmente, la absoluta libertad de ejercicio en orden al acto mismo creacional. Ésta sería la opinión de San Agustín. Plotino, en cambio, al establecer una relación real de las Ideas a las criaturas, éstas devienen una parte constitutiva del Espíritu y, por tanto, el ser divino se hace realmente múltiple, dándose un número paralelo entre cosas e Ideas, por otro lado, la creación se hace una exigencia esencial de lo divino que encierra al mundo una eternidad dialéctica. Se sigue, consecuentemente, un panteísmo formal en Plotino, el cual es negado por M. de Corte, "Technique et fondement de la purification plotinienne", en *Revue d'Histoire de la Philosophie* 5 (1931), 44: "*Des lors, s'il est vrai de soutenir qu'il n'y a pas, dans le platonisme, de trace de panthéisme émanentiste, il faut bien conclure qu'il est formellement (nous nous contenterions de dire: virtuellement) un spiritualisme moniste et panthéiste qui pesera lourdement sur le système mystique qui l'acheve*". También niega el panteísmo formal R. Arnou, "La séparation par simple altérité dans la «Trinité»

una participación meramente ejemplar o de tipo emanativo, donde resulta imposible salvar la independencia entitativa y dinámica de las formas creadas, sino por un camino de creación absoluta a partir de la nada ⁵².

Fuera de Dios, causa última ejemplar y eficiente de todas las cosas, nadie podrá crearlas ⁵³. Ya no serán necesarios ni mediadores ni intermediarios subordinados entre sí. Dios, absolutamente trascendente, se hace realmente presente en la creación, no porque la forma divina sea esencialmente participada por los seres, sino en razón de que éstos existen con una esencia que les es propia y específica ⁵⁴, pero que ha salido de la nada en conformidad con la idea divina, por el absoluto poder de Dios.

Así, en esta participación existencial de las cosas, siempre ha de mantenerse una distinción real y absoluta entre lo imparticipado y lo que participa, salvándose, por otra parte, la pluralidad de los seres en la unidad del entendimiento divino. Dios será, de este

plotinienne", en *Greg* 11 (1930), 181-193. Por su parte, P. Henry, "Bulletin critiques des études plotiniennes", en *NRT* 59 (1932), 922, afirma que el panteísmo plotiniano es muy sutil y solamente podríamos encontrarlo en la posibilidad natural de una visión inmediata de Dios y en la necesidad de la creación como fruto de la emanación.

⁵² *Conf.* L. 12, c. 7, n.7, PL 32, 828: "Hiciste el cielo y la tierra, pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu subsistencia. Mas como fuera de ti no había nada de donde los hicieses (...) por eso hiciste de la nada el cielo y la tierra". Cfr. también *De Vera Relig.*, L. 1, c. 18, n. 55, PL 34, 137; *De Genesi ad litteram*, L. 1, c. 1, n. 2, PL 34, 247; *De Natura boni contra Manichaeos*, L. 1, c. 25, PL 42, 559. *De anima et eius origine*, L. 2, c. 3, n. 5, PL 44, 496-497: "Así como no creo que tú, siendo miembro de la Iglesia Católica, hayas admitido jamás que el alma es una parte de Dios o de la misma naturaleza que Dios, así también temo que acaso hayas asentido al parecer de tu maestro y creas que "Dios no hizo de la nada el alma, sino de sí mismo, de manera que sea una emanación de Dios".

⁵³ *De Genesi ad litteram*, L. 9, c. 15, n. 26, PL 34, 403: "Los ángeles no pueden absolutamente crear naturaleza alguna, pues sólo Dios, es decir, la misma Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo es el creador de cualquier naturaleza, sea grande o pequeña".

⁵⁴ *De Genesi ad litteram*, L. 1, c. 1, n. 2, PL 34, 247; *Contra Secundinum Manichaeum*, L. 1, c. 7, PL 42, 583.

modo, la medida última de todas las cosas: la Verdad Primera en la cual han de participar todos los seres ⁵⁵.

Desde esta perspectiva, la visión agustiniana situase en el vértice de Dios, para poder entender desde allí todas las cosas. La idea de Verdad adquirirá una proyección inusitada.

En su sentido primario, no comportará más que la afirmación de las cosas tal cual son ⁵⁶. De aquí han de derivar todos los otros sentidos: la relación lógica al entendimiento ⁵⁷; su realidad formal surgida de la adecuación de la cosa, en sí misma verdadera en cuanto que es, al entendimiento del que la conoce, el Verbo de Dios ⁵⁸, que nos manifiesta al Padre tal cual es ⁵⁹; y por último, todo lo eterno, lo inmortal, lo invisible e inteligible, en la medida en que las cosas se acercan a la Verdad Primera de Dios ⁶⁰.

Plotino había fundado la escala de los seres, su riqueza o empobrecimiento, en la medida en que más se acercaban, conforme a la dinámica de la emanación, a aquel Uno eterno e indiviso que les participaba, a partir de la Segunda Hipóstasis o Inteligencia, su misma luz.

⁵⁵ *De Libero Arbitrio*, L. 2, c. 14, n. 38, PL 32, 1262: "En cambio aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aún suponiéndola rodeada de una multitud numerosa de oyente, excluye a los que a ella se van llegando, ni se emite por tiempos, ni emigra de lugar en lugar. Ni la interrumpe la noche, ni la interceptan las sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo. Está cerca de todos los que la aman y convergen a ella de todas las partes del mundo, y para todos es sempiterna e indefectible, no está en ningún lugar, y nunca está ausente, exteriormente aconseja e interiormente enseña, hace mejores a los que la contemplan, y a ella nadie la hace peor, nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella".

⁵⁶ *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 66, PL 34, 152: "Por lo cual, en las cosas verdaderas la verdad se conmensura al ser".

⁵⁷ *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8, PL 32, 888: "Llamo verdadero aquello que es en sí tal como parece al sujeto conocedor, si quiere y puede conocerlo".

⁵⁸ *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 66, PL 34, 151: "Pero a quien es manifiesto siquiera que la falsedad existe, cuando se toma por realidad lo que no es, entenderá que la verdad es la que nos muestra lo que es". Cfr. *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8-9, PL 32, 888-889.

⁵⁹ *Ib.*, PL 34, 152.

⁶⁰ Cfr. C. Boyer, *L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1921, pp.2-4.

En Agustín, la Verdad ocupa el lugar del Uno. Así, la realidad – por tanto la verdad de los seres– dependerá del mayor o menor acercamiento que tengan a la primera verdad imparticipada. Desde aquí se establecen los grados del ser, pero no sólo en un aspecto meramente entitativo ⁶¹ sino también dinámico-moral ⁶². Cuanto más se asemejen las cosas a la Verdad primera, más tendrán de ser y, consecuentemente, de verdad ⁶³. Descubrimos aquí el núcleo central de la sistemática agustiniana. El *Hortensio* le había dado al santo aquel efímero y ardoroso impulso de sus veinte años para buscar la verdad; los académicos lo habían hecho caer en las angustias de una duda sistemática; el Evangelio, al entregarle la Verdad, le comunicaba por fin la luz. Así venía la verdad a unirse a los conceptos de Luz y de Vida que se predicaban del Verbo ⁶⁴.

Hasta aquí hemos podido apreciar como San Agustín, sin desecher los grandes temas de la filosofía neoplatónica, logra purificarlos y acercarlos a la revelación. Santo Tomás lo expresará de modo escueto y claro:

Agustín siguió a Platón en todo aquello que lo permitía la fe católica ⁶⁵.

⁶¹ *Soliloquia*, L. 2, c. 5, n. 8, PL 32, 889: “He aquí, pues, lo que digo, tal es mi definición: verdad me parece que es lo que es”.

⁶² *De Vera Religione*, L. 1, c. 36, n. 67, PL 34, 152: “De los pecados nace el engaño del alma, cuando se busca lo verdadero dejando y descuidando la verdad”.

⁶³ *De Vera Religione*, ib. n. 66: “Por lo cual, como en las cosas verdaderas la verdad se conmensura al ser y éste se mide por el grado de semejanza con el Uno principal, aquella es la forma de cuanto existe, por ser sumamente semejante al Principio, y es Verdad, porque no entraña ninguna desemejanza”.

⁶⁴ *De Vera Religione*, ib.: “Tal es la Verdad y el Verbo en el principio, y el Verbo Dios en el seno de Dios. Pues si la falsedad viene del vestigio de la unidad y no del aspecto positivo de la imitación, sino del negativo o de la disimilitud, aquella es la Verdad que pudo dar cima a esta obra e igualársele en el ser: ella revela al Uno como es en sí, por lo cual muy bien se llama su Palabra y su Luz» (Jn. 1,9).

⁶⁵ *De Spirit. Creat.*, a. 10, ad. 8.

Fue lo suyo un formidable proceso de inculturación y asimilación del que surgió un núcleo de doctrina filosófica-teológica que, poco a poco, desplazó la unidad cultural comprensiva y globalizante del mundo pagano. Va a aparecer, de esta manera, y afirmada en el universo cultural agustiniano, una cultura propia, que será la cultura católica.

Es imposible entender lo católico como cultura sin la trabazón doctrinal del pensamiento agustiniano, que logra conciliar lo rescatable de la antigüedad pagana con la Revelación. Será desde este núcleo doctrinal desde donde el cristianismo irá proyectando su luz sobre los datos de la naturaleza y configurando una cultura.

Toda la antigüedad pagana, tal como la conoció San Agustín, buscaba forzar la conversión del hombre hacia la contemplación del ser absoluto e inmutable. Sin embargo, esto sólo será posible a partir de la Revelación. Es el apetito hacia la trascendencia lo que Agustín rescata y ordena definitivamente hacia el destino final de salvación, sin desconocer el peso real de lo temporal y de lo histórico. Por eso puede configurar una cultura. Más aún, esa gran cultura histórica, cuya tradición estaba presente en toda la realidad del mundo egeo, es la que va a sustentar el pensamiento de Agustín, permitiéndole entregar a la Iglesia occidental su más profunda orientación filosófica y teológica. No caerá, sin embargo, en ningún esencialismo noético, a impulsos del neo-platonismo que lo inspira, ni en ningún teosofismo orientalista, como fruto del maniqueísmo de sus primeros años.

Su sentido del hombre y de la historia, vistos desde la impronta de la Revelación, le permitió reconocer las realidades sociales en que el hombre concreto se debate y que ya aparecían en la tradición cristiana. San Agustín comprendió a la historia desde una perspectiva única y original, a partir de la cual logró ordenarla en un plan iluminado por el pensamiento de Dios. Surgen, de esta manera, las *dos ciudades* que el hombre tendrá que transitar, y en este tránsito generará la cultura,

fundidas la una en la otra y mudándose en todos los cambios de los tiempos, desde los orígenes de la raza humana hasta el fin del mundo ⁶⁶.

La Ciudad de Dios aparece en los catastróficos tiempos en que se derrumba la *antiquitas pagana* y ya se vislumbra la caída del Imperio. San Agustín hace entonces una lectura de lo estrictamente humano y temporal del hombre, pero visto en tensión convocante y paradigmática hacia la Jerusalén Celestial.

Es como si con esta visión dinámica –hacia la cual confluyen para rechazarse, integrarse o modificarse, lo que el hombre ha construido y construye en su tiempo y en su historia, y lo que Dios ha “recreado” a partir de la encarnación del Verbo– Agustín abriera definitivamente las puertas de Occidente para que irrumpiera la cultura católica.

El orden estático de las ideas eternas es invadida por la vida de Dios y del hombre, que se aúnan para generar una actividad que, a la vez que irá espiritualizando el cosmos, conducirá al hombre al cumplimiento final de su destino trascendente y salvífico. El resultado de esta acción del Espíritu sobre la naturaleza será la cultura católica. San Agustín la hará posible para Occidente:

De este modo, mientras el cristianismo en Oriente tendía a convertirse en un misticismo especulativo representado por un sistema ritual –una *mystagogia*–, en Occidente, bajo la influencia de Agustín, se convertía en una fuerza dinámica moral y social ⁶⁷.

Es decir, se convertía en una cultura. ¿Cuáles eran los principios que hicieron posible que, desde ese núcleo de doctrina filosófica-teológica, configurativo del universo cultural agustiniano, surgiera la cultura católica?

⁶⁶ *De Catechizandis rudibus*, n. 37.

⁶⁷ Dawson, Ch., *Progreso y religión*, edit. Huemul, Buenos Aires 1964, p.161.

Como toda cultura, la católica debía expresar, a su manera, el encuentro del "dato" revelado con los "datos" de la naturaleza. Pero el punto de partida de esta nueva cultura que comenzaba a manifestarse, no era un hecho o elemento del cosmos, del hombre, de la naturaleza. Era un hecho religioso: la encarnación del Verbo de Dios. La luz iluminante de la cultura católica venía de arriba. Era un regalo, una gracia, un descubrimiento. La gran tarea que se imponía al hombre, a partir de la Revelación del Verbo de Dios, era acercar todas las cosas a esta Verdad del Verbo de Dios para transformarlas y transfigurarlas en orden al destino final del cosmos: su glorificación.

La medida de esta transformación-transfiguración estaba dada por el misterio de la encarnación del Verbo. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, marcaba la distancia perfecta desde la cual era posible encontrar lo humano con lo divino, sin que lo humano fuera absorbido por la divinidad y sin que la divinidad fuera menoscabada por la temporalidad.

El universo agustiniano surge, entonces, no como un modo de racionalizar la realidad o de hacer real lo racional, sino como el intento más acabado de la antigüedad cristiana por encontrar al mundo, al hombre y a su entorno cultural con la revelación de Dios. A partir de este intento, Occidente se abre a una nueva forma de cultura: la cultura católica, que se sustentará en una trabazón de principios filosófico-teológicos que permitirán el encuentro abierto y dinámico del "dato" revelado con los "datos" de la naturaleza. San Agustín lo hizo posible. Santo Tomás de Aquino, diez siglos después, culminará este genial y universal empeño.

Veamos algunos de estos principios, en los que se apoya el universo cultural agustiniano y que hacen posible lo católico como cultura.

Respecto de la naturaleza, para Agustín sólo en Cristo es posible vincular el mundo sensible con el inteligible. Supera, de esta manera, la aporía platónica y abre el camino para elaborar, desde la fe, una cultura.

Las realidades terrenas, naturales, se iluminan desde el misterio del Verbo de Dios encarnado. Estas realidades "abrazadas por el conocimiento histórico" ⁶⁸ son incorporadas a Cristo, generando una doble tensión cultural: hacia lo temporal y hacia lo eterno, hacia la ciencia y hacia la contemplación, hacia una síntesis comprensiva de esencias temporales y eternas. Ésta es la nota más propia y original de la cultura católica.

En la noción agustiniana de naturaleza se percibe el doble influjo de Dios hacia la naturaleza, en cuanto creador y gobernador y, a la vez, en cuanto salvador y redentor ⁶⁹. Estos dos influjos gratuitos respetan el nivel ontológico propio de cada naturaleza y establecen dos órdenes específicamente diversos de actuar y obrar. Nada más ajeno a San Agustín que una noción de naturaleza limitada al mundo de lo puramente sensible y material; mucho menos a una concepción exclusivamente fenoménica.

El santo Obispo de Hipona rescata a la naturaleza del fatalismo cósmico del paganismo, de la visión pesimista de los maniqueos y de la absorción emanativa de los neoplatónicos, al percibir que la forma de cada cosa trasluce un bien, un modo y un fin que ordena a la perfección. Surge así, sosteniendo el entramado de la naturaleza, una metafísica basada en los principios de orden y de participación que le permite, al espíritu del hombre, recorrer el mundo del ser y de sus propiedades. Desde esta metafísica, y antes que la naturaleza se encuentre con el dato revelado, es posible que ella se encuentre con la bondad primera con que Dios la ha creado. En esta metafísica se fundamenta la posibilidad real, para el cristiano, de elaborar una cultura católica, dado que las cosas creadas, incluido el hombre mismo, participan del sentido filial y cultural del misterio de Dios. Hay un fundamento ontológico que lo hace posible y en el cual se apoya la cultura católica, como logro y como posibilidad.

⁶⁸ *De Trinitate*, L. XIII, c. 12, PL 42, 1013-14.

⁶⁹ *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, Tratado 26, ns. 4-5, edit. BAC, Madrid 1955, T. XIII, pp.658-661.

Las cosas, desde esta metafísica agustiniana, pueden alcanzar su espiritualización y transfiguración. La gracia supone y perfecciona la naturaleza, dirá después Santo Tomás, interpretando el sentir paulino:

La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios ⁷⁰.

Así expresa San Agustín su lectura metafísica del orden natural:

Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de Él procede todo modo, sea grande o pequeño; de Él toda forma o especie, sea grande o pequeña; de Él, todo orden, sea pequeño o grande. Porque todas las cosas, tanto mayor bien encierran cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas, pues: el modo, la forma, y el orden –y no menciono otros innumerables bienes porque se reducen a éstos–, estas tres cosas digo, conviene a saber: el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales como en las corporales. Dios está sobre todo modo, toda forma y todo orden, y no está encima sobre espacios locales, sino con una inefable potencia, porque de Él procede todo modo, toda forma y todo orden. Donde estas cosas están derramadas con largueza, hay allí grandes bienes; donde escasean, son también menguados los bienes; donde faltan no hay bien alguno.

Asimismo, donde relucen estas cosas, allí hay grandes naturalezas; donde están regateadas, son pobres también de naturalezas, y donde no existen, tampoco hay naturaleza alguna ⁷¹.

La metafísica agustiniana de la participación debía ser procesada salvando siempre la autonomía de las causas segundas. Sin

⁷⁰ Rom. 8, 20-21.

⁷¹ *De Civit Dei*, L. XII, c. 5, PL 41, 352.

la afirmación de esta autonomía, se hacía imposible encontrar la naturaleza con la Revelación sin quebrantar la movilidad vital y la propia libertad del hombre. Más aún, frente al emanatismo monista de los neoplatónicos, que llevaba indefectiblemente a negar la responsabilidad moral personal, se hacía indispensable mostrar cómo la metafísica de la participación de ninguna manera negaba la autonomía de las causas segundas ⁷².

Éste es el aporte original que permitirá, detrás de San Agustín, no sólo generar una auténtica cultura católica sino, además, que esta cultura se convierta en una fuerza dinámica, moral y social. Dios obra en las cosas naturales, enseñará Agustín, creando, conservando y comunicando con las causas segundas para que la naturaleza alcance su propio desarrollo y perfección.

Pero ¿hasta dónde se despliega la autonomía de las causas segundas? Aparece entonces el orden natural como la conexión de todas las leyes fijas que establecen la constancia y orden de los fenómenos, y con el cual se determina el movimiento y desarrollo del universo. El hombre, al obrar sobre la naturaleza y en el ejercicio de su libertad, no podrá sobrepasar o quebrantar las leyes que, en su conjunto e interconectadas entre sí, expresan el orden que Dios ha establecido en la creación.

De esta manera, San Agustín incorpora a la cultura católica la vigencia del orden natural, que deberá tener siempre prioridad sobre cualquier otro requerimiento del hacer u obrar del hombre. No podrá haber cultura católica sin orden natural:

Todo este obrar ordinario de la naturaleza tiene ciertas leyes naturales propias, según las cuales también el espíritu de vida, que es una creatura, tiene en cierto modo sus propias y determinadas inclinaciones, las que no puede sobrepasar una mala voluntad. También los elementos de este mundo corpóreo encierran en sí una fuerza definida y una cualidad particular, las que determi-

⁷² *De Gen. ad Lit.*, L. 5, c. 20, n. 40, PL 41, 334.

nan qué cosa pueda o no pueda obrar cada uno de ellos, y qué pueda o no pueda hacerse de cada uno (...) ¿De dónde proviene que del grano de trigo no nazca el haba, o del haba el trigo; de un animal el hombre o del hombre un animal? Sobre este movimiento y curso natural de las cosas, el poder del Creador tiene en sí mismo la facultad de hacer de todas estas cosas distintas. Sin embargo, no hace lo que no colocó en ellas, porque no es omnipotente con poder temerario, sino con potencia de sabiduría ⁷³.

Sólo Dios se permite intervenir fuera del orden natural de las cosas, a través de su potencia de sabiduría, obrando milagros conforme a la eficacia de su omnipotencia.

Pero fuera de esta excepción, que Agustín tiene muy en cuenta, la causa primera y las causas segundas interactúan como causalidades totales subordinadas. En el encuentro del hombre con la naturaleza, del que surge la cultura, todo es de Dios pero, al mismo tiempo, todo es del hombre. El universo, de esta manera, no podrá quedar abandonado al puro finalismo de las causas segundas.

Hay, entonces, un doble influjo de Dios hacia la naturaleza que, sin menoscabar ontológicamente al ser, actúa tanto en el orden de lo natural como en el de lo sobrenatural, para que se cumpla en el cosmos su plan de salvación y glorificación. Esta providencia de Dios forma parte de la cultura católica.

Vayamos ahora al hombre, que es, a la vez, objeto y sujeto de cultura. Aquí, por supuesto, afirma la unión substancial del cuerpo y del alma. El cuerpo tendiendo desde su forma, medida y hermosura, al esplendor con que será recreado en la resurrección. El alma, siendo como es,

una cosa espiritual, incorpórea y próxima a la substancia de Dios ⁷⁴,

⁷³ *De Genesi ad litteram*, L. 9, c. 17, n. 32, PL 34, 406.

⁷⁴ *De inmort. animae*, XV, 24, PL 32, 1033.

tiene una superioridad ontológica sobre el cuerpo, al que le otorga su ser específico. Pero lo más original de esta antropología agustiniana reside en el hecho de afirmar la impronta trinitaria, grabada ontológicamente en el fondo del alma, que se manifiesta psicológicamente como una participación en la luz eterna, la cual resplandece como ser, verdad y amor ⁷⁵.

Desde este fondo de interioridad, el hombre, atraído por la plenitud de su bien, de su verdad y de su belleza, peregrinando hacia esa plenitud, genera las actividades y operaciones que le permiten entender, discernir, en medio del devenir contingente de las cosas, y desde el ejercicio de su memoria, para poder finalmente, desde la indagación superior de su espíritu, descubrir la inmutable y verdadera eternidad de la verdad ⁷⁶.

Ser, entender y querer mueven al hombre para que descubra su origen y su destino, y sólo podrá descansar de este impulso cuando encuentre a Dios, ya de alguna manera presente en el misterioso fondo de su alma ⁷⁷.

Aquí radica la fuerza moral del hombre y su empeño para lograr su propia realización, operando sobre él mismo y su entorno natural. Por eso mismo se hace objeto y sujeto de cultura. Pero este operar humano, en razón del libre arbitrio, que es como la expresión de su libertad enferma, no podrá lograrse sin vencer las dificultades de su egoísmo y su sensualidad. De todos modos, y a pesar de estos efectos del pecado original, hay bienes que han quedado intactos y que le permiten caminar en dirección a su perfección y dignidad. Esta dignidad es el último eslabón que toca al hombre con Dios ⁷⁸.

La mirada de Agustín sobre el hombre es ontológicamente optimista. Por eso, finalmente, es posible que sobre este hombre, que a

⁷⁵ Santo Tomás tratará de la doctrina agustiniana del hombre en QQ. DD. *De Veritate*, q. 10: «*De mente in qua est imago Trinitatis*».

⁷⁶ Cfr. VII, 17.

⁷⁷ Cfr. I, 1.

⁷⁸ *De Gen. ad. Lit.* VIII, 33-44, PL 34, 350.

pesar de todo ama la verdad, tiene un apetito natural de su fin, un irrenunciable deseo de felicidad y en todos sus actos manifiesta la impronta divina, obre la gracia.

La gracia, o sea, ese conjunto múltiple y complejo de socorros divinos, es lo que lo hace arrepentirse para, una vez convertido a Dios, poder restaurar con Él una relación de comunión, fruto de su liberación del pecado. La libertad de los hijos de Dios es gracia de misericordia que concede el Hijo ⁷⁹. San Agustín se transforma, de esta manera, en el teólogo más eximio de la doctrina de la gracia.

Es este socorro divino el que sana la oscuridad de la inteligencia, fortifica la voluntad y, restaurando la naturaleza, mueve al hombre para querer en su vida, de modo eficaz, el bien de Dios. Por la gracia, la naturaleza sanada y elevada al orden sobrenatural adquiere su victoria sobre el pecado y se consagra y embellece como templo del Espíritu Santo.

El alma, así, es justificada de un modo real y vivo frente a Dios, y el hombre pasa a ser hermano de Cristo, miembro del Cuerpo Místico y heredero del cielo. La beatitud final lo dejará eternamente centrado en la fruición de Dios. La gracia, entonces, no sólo hace posible su salvación final, sino que sana y perfecciona su propia naturaleza.

La cultura católica, desde este universo agustiniano, es fruto, toda ella, de la naturaleza, y es fruto, toda ella, de la gracia.

Martín Grabmann, en su *Historia de la Teología católica desde los fines de la era patristica hasta nuestros días*, describe a Agustín como gestor de la cultura católica de Occidente:

San Agustín, el más filósofo entre los Santos Padres y el teólogo más avasallador e influyente de la Iglesia, es el verdadero creador de la teología occidental, el que dio vida a una serie de ra-

⁷⁹ *Contra Iul. op. imp.* I, 82, PL 45, 1104.

mas o disciplinas de la ciencia sagrada, como la homilética y la hermenéutica, en sus libros *De doctrina Christiana*, y a la catequesis, en el tratado *De catechizandi rudibus*. La importancia que concedió a su filosofía, como propedéutica de los estudios teológicos, y sus ideas a cerca de las relaciones entre la autoridad y la razón, entre la fe y la ciencia, establecieron el principio directivo de la especulación teológica de los siglos posteriores en la conocida fórmula *fides quaerens intellectum*, verdadera norma del método escolástico en la Edad Media. A esto hay que añadir el ejemplo elocuente de sus grandes obras dogmáticas, con las que señaló prácticamente el camino seguro a los teólogos posteriores en la sistematización de la ciencia divina. En este sentido fueron modelos sus escritos. *De fide et symbolo* y *Enchiridion ad Laurenticum, sive de fide, spe et caritate*, en los que sentó a la vez las bases de la dogmática y la moral.

Los 15 libros de *De Trinitate*, que encierran sus lucubraciones más sublimes acerca de Dios, "aventajan en profundidad de pensamiento y en riqueza de ideas a todas las demás obras del gran Doctor y constituyen el monumento más excelso de la teología católica acerca del augustísimo misterio de la Santísima trinidad" (M. Schmaus).

La obra maestra de San Agustín, *De Civitate Dei*, es al mismo tiempo una apología del cristianismo y una filosofía de la historia y de la cultura de gran estilo, como sólo podía esperarse de la pluma de su genio incomparable. En los 12 libros últimos de *La Ciudad de Dios* nos ofrece San Agustín una visión general del aspecto humano o científico de la teología. En casi todos los problemas de la ciencia sagrada, ya dogmática, ya morales, fue San Agustín la máxima autoridad humana para los siglos posteriores. Su influencia se extendió por toda la filosofía dogmática y ética medievales, lo mismo que por las doctrinas políticas de la Iglesia y el derecho del estado.

Y porque discurrió sobre todos los puntos fundamentales del dogma, y no de un modo superficial y con fines puramente catequéticos, sino de la manera más profunda y cabal que pudo, poniendo en sus lucubraciones, frente a toda clase de herejías, la riqueza incomparable de su inteligencia y de su espíritu, de aquí que no es difícil encontrar en sus obras un sistema inagotable e imperecedero de teología. En realidad, los sistemas de la escolástica medieval en sus comienzos: los sistemas doctrinales de Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales, por ejemplo, no son otra cosa

que una elaboración del copioso material teológico del Obispo de Hipona. El espíritu de las *Confesiones* anima la mística de la Edad Media, que también extrae de los restantes escritos del Santo, riqueza de pensamientos y vitalidad y frescura inmarcesibles. La historia de la teología es en sus épocas más gloriosas, la historia del influjo y de la supervivencia de San Agustín en la posteridad ⁸⁰.

Podemos afirmar que el más formidable paso de inculturación, para transformar la *antiquitas pagana* en *antiquitas christiana*, lo dará San Agustín. Su doctrina y su genial pensamiento pasarán a formar parte del tesoro más precioso de la cultura católica. Más aún, ya no será posible inculturar sin encontrarse con San Agustín.

Si, como se ha dicho, la cultura católica es el patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina y liturgia, y la materia de la cual viven los cristianos ⁸¹, el universo agustiniano que la ha hecho posible formará parte irrenunciable de este patrimonio cultural. Así, su concepción antropológica, su filosofía de la naturaleza, su metafísica y su teología de la gracia, serán los aportes más cualificados con los que San Agustín aumentará los tesoros que forman parte del patrimonio imperecedero de la cultura católica.

⁸⁰ Grabmann, M., *Historia de la teología católica*, edit. Espasa-Calpe, Madrid 1939, pp.22-24.

⁸¹ Fernández, A., *Maestro de la Orden de Predicadores*, Exposición a los PP. Conciliares durante el Concilio Ecueménico Vaticano II.

La *antiquitas christiana* y su desarrollo histórico-doctrinal



AS invasiones bárbaras apuran el paso de la antigüedad cristiana a la Cristiandad medieval. El Imperio Romano es, poco a poco, ocupado por pueblos germanos que se instalan a modo de reinos y producen un verdadero cataclismo político y social, del cual resultarán los pueblos de la Europa actual.

Se trató, en cierto modo, de un hecho catastrófico para la vida religiosa. En algunos casos, hubo un desvanecimiento y debilitamiento casi total de la Iglesia. Las regiones barbarizadas barrían con la Iglesia. De todos modos, el desarrollo de esta conmoción social no es homogénea, ni sus efectos son iguales en todas las regiones. Durante los siglos V y VI se trasladan poblaciones, se devastan ciudades, se desorganizan las sociedades civiles, desaparecen sus iglesias. Pero lo que interesa destacar es que, a pesar de las consecuencias que estas innovaciones producen, y a medida que el Imperio Romano se debilita y se desmorona, lo único que se mantiene es la Iglesia. Esto trae como efecto que el pueblo cristiano, lejos de buscar ayuda en el Imperio, busca apoyarse en la Iglesia. Se produce entonces un proceso de encuentro de la Iglesia con los pueblos bárbaros que, por un lado, desean que la Iglesia asuma el papel

de protectora de sus derechos, tal como ya lo había hecho con el Imperio. Esto facilita la tarea de conservación de los pueblos bárbaros. Por otro lado, en aquellas regiones donde la invasión se presenta menos catastrófica y despiadada, sobrevive la cultura del Bajo Imperio, y el cristianismo se convierte en parte integrante de la herencia romana.

El contacto que estos pueblos germanos tuvieron con el mundo cultural romano los había, de alguna manera, cristianizado. Pero su "cristianismo" era el arrianismo. Esta herejía suscitó enfrentamientos y dificultades graves, que en algunos casos, como en el África, se hicieron implacables y terminaron diezmando las iglesias cristianas de la región. El éxodo provocado por las persecuciones arrianas, y las luchas con los vándalos, terminaron con la cristiandad africana, aunque, indirectamente, vinieron a fortalecer las regiones cristianas de Provenza, Campania y España, donde los fieles y los monjes se refugiaron.

En el resto de Occidente el arrianismo de los germanos fue menos virulento. Se logró una suerte de convivencia entre los germanos, considerados como un ejército de ocupación, y las poblaciones latinas o romanizadas. Las barreras para la integración no eran fáciles de superar: la lengua, las costumbres, los vestidos, el derecho. La diferencia entre el arrianismo y la fe católica aumentaba los obstáculos. Estas situaciones se resolvieron de modo distinto según los pueblos y las circunstancias.

El Imperio comienza a transitar hacia la decadencia, pero no debemos pensar que este proceso se da con rapidez y de modo general. La *antigüedad cristiana* sobrevive en Occidente tanto como en Oriente. Esto es lo que permite a la Iglesia hacer su proceso de conversión e inculturación con los bárbaros.

La misión de la Iglesia continúa. Todavía quedaban paganos por convertir en el resto del Imperio, antes de afrontar la tarea de la evangelización de los bárbaros. Hay hasta intentos de restaurar los sacrificios y los templos paganos, ya que la celeridad de las inva-

siones bárbaras se atribuyen al abandono por el Imperio de sus dioses. Pero esta resistencia no puede durar.

La penetración del cristianismo en las grandes familias romanas a partir del siglo VI, le permite a la Iglesia ocupar un lugar de privilegio tanto en lo social como en lo cultural. El cristianismo se ha convertido, en esos niveles de adhesión, en una religión culta, sustentada filosóficamente, fiel a la tradición clásica y con la fuerza de una fe que le permite insertarse en los problemas de su tiempo.

La Iglesia hará un gran esfuerzo de evangelización luchando contra un paganismo todavía subyacente en los estratos de las costumbres romanas. Aparecen los grandes obispos y doctores, que llevarán adelante la misión evangelizadora durante los siglos V y VI. León Magno es el prototipo de este sentir y actuar de la Iglesia, cobrando especial importancia su magisterio doctrinal y catequético.

Se trataba de preservar no sólo la doctrina, sino las costumbres del pueblo cristiano, para que no se degradaran ni contaminaran con las supersticiones y creencias paganas. Al rechazo se agrega también una nota de intolerancia que hace que la Iglesia busque destruir los templos paganos y prohibir su culto. Así se lo pide San Ambrosio al Emperador. En el 406, San Juan Crisóstomo envía una misión a Fenicia para exhortar al cierre y demolición de los templos.

Estos Santos Padres, incluido San Agustín, como aparece en el Libro X de *La Ciudad de Dios*, estaban convencidos de que había que terminar con los dioses, los cultos y los templos paganos, para que no se contamine el cristianismo.

El Papa San Gregorio el Grande (590-604) le escribe al rey Etelberto de Kent, indicándole que debe combatir el culto de los ídolos y destruir los templos paganos. Más tarde le encarga al abad Mellitus que le escriba una carta al monje Agustín de Canterbury († 606), el apóstol de Inglaterra, en donde el Papa le manifiesta haber reflexionado largo tiempo sobre el problema que se presentaba en Inglaterra, y estima que todo aquello que está inmediatamente ligado al culto pagano, como ser las estatuas, los dioses y los objetos sagra-

dos, debe ser destruido. Hace, sin embargo, una importante acotación, referida a los edificios de los templos y a las costumbres populares: pueden ser conservadas siempre y cuando sean purificadas y cargadas de una significación cristiana ¹.

El Papa agrega, con cautela, una acotación más: cuando se tomen decisiones de esta naturaleza, se debe tener en cuenta el lugar donde se actúa. Esta política será la que finalmente prevalecerá en la Iglesia y en la Congregación Romana para la Propagación de la Fe, que en 1659 afirma que los misioneros no deben cambiar los usos y costumbres, al menos que sean manifiestamente contrarios a la religión y a las buenas costumbres ².

Pero este aspecto negativo se integraba, al mismo tiempo, con una acción evangelizadora de inculturación que mira a multiplicar las sedes episcopales y a la fundación de nuevas iglesias, tanto rurales como urbanas, allí donde habían funcionado, con un marcado reconocimiento del primado romano, centros religiosos paganos.

Esto también provoca problemas, a veces complicados, en lo que hace a las relaciones del Papa con el Imperio y sus regiones.

Comienzan a hacerse presente las instituciones monásticas, que cobran en estos siglos, V y VI, un amplio desarrollo. Frente a la barbarie creciente de las costumbres y el decaimiento cultural, serán los monasterios los que proporcionarán sus monjes para que la Iglesia pueda hacer de ellos obispos. San Benito de Nursia, con su *Regla Monástica*, será considerado el padre del monaquismo occidental.

Crece, también, la vida de piedad. Hay un gran desarrollo del culto de los mártires y, a la vez, se afirma aún más el culto a los santos y a la Santísima Virgen María, de modo especial en Oriente.

Se verifica, además, una cuidadosa elaboración de la liturgia romana, una obra maestra de la civilización clásica que se constituye en la liturgia común de toda la Iglesia latina, con las pocas excepciones de quienes conservan su liturgia particular: Milán, Lyon, Toledo.

¹ PL, 95, 70

² Cfr. *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, n. 135.

Estamos en los umbrales de la Cristiandad medieval, que será el fruto de un largo proceso de inculturación llevado adelante por la Iglesia en cumplimiento de su misión evangelizadora. A partir de la *antigüedad cristiana*, y sobreviviendo apoyada en los restos de la cultura y costumbres clásicas del paganismo, logrará ocupar los vacíos institucionales que los reinos bárbaros, por su organización elemental, no podían ocupar. Desde allí convertirá a estos pueblos, fundamentalmente del arrianismo a la fe católica, y con ellos, y los subyacentes valores de la cultura greco-romana, construirá la Cristiandad. Ésta será la más extraordinaria obra de evangelización e inculturación lograda por la Iglesia.

Con la conversión de los pueblos anglosajones y germánicos, instalados en el límite de los países romanos, se generará un gran movimiento de expansión que abarcará los siglos siguientes. Lograda la incorporación de la Europa del Norte, el Occidente cristiano adquirirá su fisonomía definitiva. Comienza, así, a afirmarse la Cristiandad:

La Antigüedad nos había mostrado al mundo cristiano instalarse y vivir en torno al hogar mediterráneo; en la Edad Media, el área de la cristiandad occidental se ve en cierto sentido deportada hacia el Norte y viene a ser esencialmente continental. La conquista por los árabes del Magreb y luego de España vendrá sin duda a reforzar este fenómeno, pero había comenzado a manifestarse ya a partir de la invasión vándala, con el derrumbamiento del África romana y el progresivo debilitamiento de su Iglesia. La historia del cristianismo en la Antigüedad se nos ha presentado con frecuencia como animada por el diálogo, y a veces la oposición entre las iglesias orientales y latinas; la conversión de la Europa del Norte, las influencias germánicas y celtas (debidas las primeras a las invasiones, las otras a la acción de los misioneros), la divergencia, finalmente, de los caminos seguidos, cada uno por su parte, por griegos y latinos, sustituyen este primer tipo de tensión dialéctica por nuevos temas de diálogo entre celtas y continentales, entre germanos y romanos que, con relación a la antigüedad cristiana, pueden servir para caracterizar la originalidad de la cristiandad medieval ³.

³ Marrou, H. I., *idem*, p. 496; cfr. pp.345 y ss.

Tratemos, a modo de síntesis, de jalonar el camino que recorre la Iglesia en su misión de evangelización e inculturación.

Aparecen, por un lado, costumbres que van delineando una cierta praxis respecto de temas y comportamientos morales de los fieles, tanto laicos como diáconos, sacerdotes y obispos; por otro, frente al flagelo de las herejías, se van explicitando y clarificando los enunciados de la fe como postulados dogmáticos, que son mucho más que normativas positivas, puesto que están directamente vinculados a la certeza de la Revelación. Rechazarlos o deformarlos es quebrar la comunión de la Iglesia.

Allí están las herejías y, frente a ellas, la Iglesia definiendo el dogma de la Trinidad contra los arrianos o el de la Encarnación contra los nestorianos. Al mismo tiempo, esta necesidad de definir el dogma conlleva una acción intelectual volcada desde la fe sobre las verdades naturales que, de esta manera, son iluminadas, depuradas de errores, precisadas en su significación para que puedan servir de soporte nocional al dato revelado. Surge una metafísica donde los conceptos de ser, de relación, de causa, de forma, de esencia, de *esse*, de persona, de verdad, de uno, de bien, deben ser definidos no ya únicamente desde el orden de la razón sino mirando al orden superior de la Revelación.

Los Santos Padres, los grandes Doctores y el Magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia, van configurando un depósito de la fe dinámico, motivado por el apotegma agustiniano: "*Fides quaerens intellectum*". Y por otro lado, un conjunto de costumbres y normas que irá regulando la vida cultural y moral, y dará base a lo que luego fundará el derecho positivo de la Iglesia.

Las exigencias del culto desarrollan el sentido de la belleza en la música y en la poesía. Nace el *himnario cristiano*, de la mano de poetas como Aurelio Prudencio ⁴, y la plegaria de adoración, de

⁴ Cfr. Guillen, J.-Rodríguez, I., *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, Madrid 1950. Los Himnos del Breviario Romano están traducidos al español por Francisco Luis Bernárdez y editado por Losada, Buenos Aires 1952.

alabanza, de glorificación y de acción de gracias de la comunidad cristiana se reviste de belleza, apoyada en los textos sagrados y en las antífonas, los himnos, las secuencias que acompañan la piedad religiosa con la riqueza de un lenguaje hecho poesía en la liturgia. El canto gregoriano, con su estilo monótonico, será la música especialmente requerida para conferir a la plegaria monástica la elevación sentimental que su naturaleza exige.

La arquitectura románica y gótica, por último, recrearán el espacio adecuado para que los fieles expresen a Dios esta altísima y delicadísima forma de alabanza cultural y litúrgica.

Todas estas realidades, algunas más directamente vinculadas con la Revelación, otras menos, componen sin embargo el conjunto de elementos que hicieron y hacen de la cultura católica un hecho vivencial y social inaudito. Y todo esto se verifica tanto en Oriente como en Occidente.

Debemos agregar que, además, a medida que los hombres venidos del paganismo se convierten a Dios, y se radicaliza aún más la confrontación con la cultura pagana de la que provienen, va generándose un sentimiento de repudio y rechazo al *mundo*, entendido como el lugar donde habitan las concupiscencias y el demonio. Para asegurar la salvación habrá que renunciar a él. Así aparecen, en la Iglesia, nuevas formas de vida, como la de los anacoretas y eremitas, las vírgenes consagradas, los cuales, junto con los mártires, darán testimonio de que el Reino de Dios nos aguarda.

Los anacoretas y eremitas, reunidos posteriormente en cenobios o comunidades, serán la base para la fundación del monacato en Oriente, con San Pacomio, y en Occidente, con San Benito. ¿Se puede pedir mayor riqueza, para la cultura católica, que la presencia viva del monacato, el primer lugar en donde lo católico empieza a refugiarse y a trasmitirse como cultura? La conversión de los pueblos bárbaros, que vendrá luego como efecto de la acción apostólica de los monjes, le infundirá a esta naciente cultura una lozanía y una fuerza especial, enriqueciéndola con sus lenguas y sus costumbres y abriéndola a los desafíos que impone la adecuación.

Un hecho determinante para la cultura católica son las herejías. Desde la época misma de los apóstoles ya se trata de desenmascarar a los "falsos hermanos", que intentan separarse de la Iglesia para formar otra:

Pues, ante todo, oigo que al reuniros en la asamblea, hay entre vosotros divisiones ⁵;

y en la epístola a los Gálatas, el Apóstol les dice:

Ahora bien, las obras de la carne son conocidas (...) idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones ⁶.

San Pedro ofrece una descripción bastante completa de la herejía, cuando señala a los "falsos maestros que habrá entre vosotros, que introducirán herejías perniciosas" ⁷.

Los Santos Padres, detrás de San Ignacio de Antioquía ⁸, San Ireneo ⁹, Tertuliano ¹⁰, San Ambrosio ¹¹, San Epifanio ¹², San Jerónimo ¹³ y San Agustín ¹⁴, han sido unánimes en denunciar, rechazar y condenar la herejía. Dejando de lado el tema de la herejía formal o material y el problema moral que ella entraña, queremos más bien destacar, tal como lo afirman los Santos Padres, que siendo Dios omnipotente puede y de hecho supera el mal ordenándolo a un mayor bien. De esta manera, la herejía ha dado ocasión para un mayor esclarecimiento de la verdad y un motivo de prueba y de práctica de las virtudes para los buenos:

⁵ 1 Cor. 11, 18.

⁶ Gal. 5, 20.

⁷ 2 Pe. 2, 1.

⁸ *Epístola ad Eph.* 6, 2.

⁹ *Adv. Haereses*, I, 1, 1

¹⁰ *De praescriptione haeret.*, PL, 2, 18, 50-51.

¹¹ *In Ps.* 118, PL 15, 381.

¹² *Haeres.*, PG, 41, 173-176.

¹³ *In Epist. ad Gal.*, PL, 26, 417.

¹⁴ *De Bapt.*, V, 26, PL 43, 186-187.

Hay muchos puntos tocantes a la fe católica que, al ser puestos sobre el tapete por la astuta inquietud de los herejes, para poder hacerles frente son considerados con más detenimiento, entendidos con más claridad y predicados con más insistencia. Y así la cuestión suscitada por el adversario brinda la ocasión para aprender ¹⁵.

No se trata, por supuesto, de fundar el desarrollo homogéneo del dogma en una suerte de dialéctica hegeliana, en donde la herejía hace las veces de antítesis, sino simplemente señalar que, siendo la herejía fruto de la debilidad y el pecado, Dios puede tomar de ese pecado para mejor afirmar la verdad por Él comunicada.

La Iglesia rechaza la herejía afirmando el “dato” revelado y explicitando las virtualidades en él contenidas. Todo este movimiento produce, al mismo tiempo, un proceso de inculturación, pues asumidas las verdades naturales, no ya solamente desde la evidencia y certeza propias del orden natural, sino iluminadas por la verdad de la Revelación, ellas son depuradas de sus errores y precisadas en sus alcances e irán a constituir, finalmente, un contenido de formulaciones antropológicas, metafísicas, éticas y cosmológicas sobre las cuales se apoyará el dato de la Revelación.

Como no hay más que una sola verdad, la verdad del orden natural no puede contradecir el dato revelado, y mucho menos podemos aceptar la tesis de las dos verdades, toda vez que el ser se dice verdadero por participación de la verdad de Dios ¹⁶.

El Concilio Ecuménico Vaticano I establecerá, después, este doble orden de conocimiento, que se concilia en el encuentro entre la fe y la razón:

Pero aunque la fe esté por encima de la razón, sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma la luz de la razón, y Dios no

¹⁵ San Agustín, *De Civitate Dei*, XVI, 2,1, PL, 41, 477.

¹⁶ Sobre el problema de la doble verdad puede verse Gilson E., *Etudes de philosophie médiévale*, Estrasburgo 1921, p.51; Sassen, F., “Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité”, en *RNP* 33 (1931), 170-179.

puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad. Ahora bien, la vana apariencia de esta contradicción se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos ni expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón. Así, pues, toda ascensión contraria a la verdad de la fe iluminada, definimos que es absolutamente falsa ¹⁷.

Una larga secuencia histórica de herejías, considerada en un sentido más amplio, permitió a la Iglesia elaborar, a partir del dato revelado, un cuerpo doctrinal abarcador de las verdades del orden natural donde se fundamentará la Revelación. Este cuerpo doctrinal antropológico, metafísico, ético y cosmológico, se constituyó con la depuración de los datos que venían del sincretismo filosófico-religioso del paganismo y con el rechazo y corrección de las herejías.

Así la Iglesia fue precisando el símbolo de la fe y el canon de las Escrituras, para lo cual comenzaron a componerse las "Reglas de la fe católica" contra todas las herejías. Así el *Símbolo del Concilio de Toledo*, del año 400, promulga una "Regla de fe católica" contra la herejía de los priscilianitas. Con el *Símbolo Atanasiano* o "*Quicumque*" se afirma el dogma de la Santísima Trinidad ¹⁸ y se cierra el conjunto de los *Símbolos Apostólicos*, el más antiguo de los cuales se compone, esencialmente, de una parte trinitaria: son tres artículos en que se profesa la fe en las tres divinas Personas, más una segunda parte cristológica, añadida al artículo segundo.

Cerrada la Revelación con los apóstoles y definitivamente formulada en los *Símbolos*, a partir de allí la Iglesia tendrá que denunciar todo postulado o afirmación que contradiga estas verdades.

Los romanos pontífices y los concilios comenzarán a explicitar las verdades implícitamente contenidas en los artículos de la fe, para refutar, condenar y corregir las herejías.

¹⁷ Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no I, Sesión III, *Constitución dogmática sobre la fe católica*, cap. 4; Dz. 1797.

¹⁸ Cfr. Dz. 39.

Era necesario definir el canon de las Sagradas Escrituras, contra los gnósticos aunando la verdadera tradición con la sucesión apostólica de la jerarquía.

Era necesario proclamar el primado del Romano Pontífice ¹⁹; precisar las funciones de la jerarquía y del estado laical ²⁰. En tiempos de San Víctor (189-198) el primado de Roma es reconocido por todos. El Papa San Cornelio (251-253) afirma la constitución monárquica de la Iglesia contra Novaciano ²¹.

Contra los triteístas y sabelianos, San Dionisio (259-268) define el dogma de la Trinidad y la encarnación. En el Concilio de Elvira, entre el 300 y el 306, la Iglesia define la indisolubilidad del matrimonio y el celibato de los clérigos (Dz. 52, a, b, c), y en el primer Concilio Ecuménico celebrado en Nicea el año 325, se condena la fe de los arrianos (Dz. 54). Repetidamente los Papas hablan sobre el Primado del Pontífice (cfr. Dz. 57; a; b).

San Dámaso I (366-384), en el Concilio Romano celebrado en el 382, condena al sabelianismo, a Arrio y a Eunomio; a los macedónicos; a Fotino, y define, además, el canon de la Sagrada Escritura. Veamos, a modo de ejemplo, este texto sobre la Trinidad y la encarnación, del Tomo del Papa Dámaso, conforme a lo que parece, del texto del Primer Concilio de Constantinopla (cfr. Dz. 58 y ss.)

Después de este Concilio de obispos católicos que se reunió en la Ciudad de Roma, añadieron (por inspiración del Espíritu Santo) y porque después cundió el error de atreverse algunos a decir que el Espíritu Santo fue hecho por medio del Hijo:

(1) Anatematizamos a aquellos que no proclaman con toda libertad que el Espíritu Santo es de una sola potestad y sustancia con el Padre y el Hijo.

(2) Anatematizamos también a los que siguen el error de Sabelio, diciendo que el Padre es el mismo que el Hijo.

¹⁹ San Clemente I, año 90; Dz. 41.

²⁰ Idem.

²¹ Cfr. Dz. 44, 45.

(3) Anatematizamos también a Arrio y a Eunomio que con igual impiedad, aunque con lenguaje distinto, afirman que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas.

(4) Anatematizamos a los macedonios que, viniendo de la stirpe de Arrio, no mudaron la perfidia, sino el nombre.

(5) Anatematizamos a Fotino, que renovando la herejía de Ebión, confiesa a nuestro Señor Jesucristo sólo nacido de María.

(6) Anatematizamos a aquellos que afirman dos Hijos, uno antes de los siglos y otro después de asumir de la Virgen la carne.

(7) Anatematizamos a aquellos que dicen que el Verbo de Dios estuvo en la carne humana en lugar del alma racional e inteligente del hombre, como quiera que el mismo Hijo Verbo de Dios no estuvo en su cuerpo en lugar del alma racional e inteligente, sino que tomó y salvó nuestra alma (esto es, la racional e inteligente), pero sin pecado.

(8) Anatematizamos a aquellos que pretenden que el Verbo Hijo de Dios es extensión o colección y separado del Padre, insustantivo y que ha de tener fin.

(9) También a aquellos que han andado de Iglesia en Iglesia, los tenemos por ajenos a nuestra comunión hasta tanto no hubieren vuelto a aquellas ciudades en que primero fueron constituidos. Y si al emigrar uno, otro ha sido ordenado en lugar del viviente, el que abandonó su ciudad vaque de la dignidad episcopal hasta que su sucesor descanse en el Señor.

(10) Si alguno no dijere que el Padre es siempre, que el Hijo es siempre y que el Espíritu Santo es siempre, es hereje.

(11) Si alguno no dijere que el Hijo ha nacido del Padre, esto es, de la sustancia divina del mismo, es hereje.

(12) Si alguno no dijere verdadero Dios al Hijo de Dios, como verdadero Dios a [su] Padre [y] que todo lo puede y que todo lo sabe y que es igual al Padre, es hereje.

(13) Si alguno dijere que constituido en la carne cuando estaba en la tierra, no estaba en los cielos con el Padre, es hereje.

(14) Si alguno dijere que, en la Pasión, Dios sentía el dolor de cruz y no lo sentía la carne junto con el alma, de que se había vestido Cristo Hijo de Dios, "la forma del siervo" que para sí "había tomado", como dice la Escritura [Cf. Phil. 2, 7], no siente rectamente.

(15) Si alguno no dijere que (Cristo) está sentado con su carne a la diestra del Padre, en la cual ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, es hereje.

(16) Si alguno no dijere que el Espíritu Santo, como el Hijo, es verdadera y propiamente del Padre, de la divina sustancia y verdadero Dios, es hereje.

(17) Si alguno no dijere que el Espíritu Santo lo puede todo y todo lo sabe y está en todas partes, como el Hijo y el Padre, es hereje.

(18) Si alguno dijere que el Espíritu es criatura o que fue hecho por el Hijo, es hereje.

(19) Si alguno dijere que el Padre por medio del Hijo y de [su] Espíritu Santo lo hizo todo, esto es, lo visible y lo invisible, es hereje.

(20) Si alguno no dijere que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, potestad, majestad y potencia, una sola gloria y dominación, un solo reino y una sola voluntad y verdad, es hereje.

(21) Si alguno no dijere ser tres personas verdaderas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, iguales, siempre vivientes, que todo lo contienen, lo visible y lo invisible, que todo lo pueden, que todo lo juzgan, que todo lo vivifican, que todo lo hacen, que todo lo salvan, es hereje.

(22) Si alguno no dijere que el Espíritu Santo ha de ser adorado por toda escritura, como el Padre y el Hijo, es hereje.

(23) Si alguno sintiere bien del Padre y del Hijo, pero no se hubiere rectamente acerca del Espíritu Santo, es hereje, porque todos los herejes, sintiendo mal del Hijo de Dios y del Espíritu Santo, se hallan en la perfidia de los judíos y de los paganos.

(24) Si alguno, al llamar Dios al Padre [de Cristo], Dios al Hijo de Aquél, y Dios al Espíritu Santo, distingue y los llama dioses, y de esta forma les da el nombre de Dios, y no por razón de una sola divinidad y potencia, cual creemos y sabemos ser la del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y prescindiendo del Hijo o del Espíritu Santo, piense así que al Padre solo se le llama Dios o así cree en un solo Dios, es hereje en todo, más aún, judío, porque el nombre de dioses fue puesto y dado por Dios a los ángeles y a todos los santos, pero del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, por razón de la sola e igual divinidad no se nos muestra ni promulga para que creamos el nombre de los dioses, sino el de Dios. Porque en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo solamente somos bautizados y no en el nombre de los arcángeles o de los ángeles, como los herejes o los judíos o también los dementes paganos.

Ésta es, pues, la salvación de los cristianos: que creyendo en la Trinidad, es decir, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y bautizados en ella, creamos sin duda alguna que la misma posee una sola verdadera divinidad y potencia, majestad y sustancia.

En las Actas del Concilio de Roma aparece este Decreto del Papa Dámaso sobre el Espíritu Santo (cfr. Dz. 83):

Se dijo: Ante todo hay que tratar del Espíritu septiforme que descansa en Cristo. Espíritu de sabiduría: "Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios" (1 Cor. 1, 24). Espíritu de entendimiento: "Te daré entendimiento y te instruiré en el camino por donde andarás" (Ps. 31, 8). Espíritu de Consejo: "Y se llamará su nombre ángel del gran consejo" (Is. 9, 6; LXX). "Virtud o fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1 Cor. 1, 24). Espíritu de ciencia: "Por la eminencia de la ciencia de Cristo Jesús" (Eph. 3, 19). Espíritu de verdad: "Yo el camino, la vida y la verdad" (Ioh. 14,6). Espíritu de temor (de Dios): "El temor del Señor es principio de la sabiduría" (Ps. 110, 10) [sigue la explicación de los varios nombres de Cristo: Señor, Verbo, carne, pastor, etc.] (...) Porque el Espíritu Santo no es sólo Espíritu del Padre o sólo Espíritu del Hijo, sino del Padre y del Hijo. Porque está escrito: "Si alguno amare al mundo, no está en él el Espíritu del Padre" (1 Ioh. 2, 15; Rom. 8, 9). Igualmente está escrito: "El que no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es suyo" (Rom. 8, 9). Nombrado así el Padre y el Hijo, se entiende el Espíritu Santo, de quien el mismo Hijo dice en el Evangelio que el Espíritu Santo "procede del Padre" (Ioh. 15, 26), y "De lo mío recibirá y os lo anunciará a vosotros" (Jn. 16, 14).

También del mismo decreto y de las actas del mismo Concilio de Roma aparece este texto sobre el canon de la Sagrada Escritura (cfr. Dz. 84):

Asimismo se dijo: Ahora hay que tratar de las Escrituras divinas, qué es lo que ha de recibir la universal Iglesia Católica y qué debe evitar. Empieza la relación del Antiguo Testamento: un libro del Génesis, un libro del Éxodo, un libro del Levítico, un libro de los Números, un libro del Deuteronomio, un libro de Jesús Navé, un libro de los Jueces, un libro de Rut, cuatro libros de los Reyes, dos

libros de los Paralipómenos, un libro de ciento cincuenta Salmos, tres libros de Salomón; un libro de Proverbios, un libro de Eclesiastés, un libro del Cantar de los Cantares; igualmente un libro de la Sabiduría, un libro del Eclesiástico.

Sigue la relación de los profetas: un libro de Isaías, un libro de Jeremías, con Cinoth, es decir, sus lamentaciones, un libro de Ezequiel, un libro de Daniel, un libro de Oseas, un libro de Amós, un libro de Miqueas, un libro de Joel, un libro de Abdías, un libro de Jonás, un libro de Naún, un libro de Abacuc, un libro de Sofonías, un libro de Ageo, un libro de Zacarías, un libro de Malaquías.

Sigue la relación de las historias: un libro de Job, un libro de Tobías, dos libros de Esdras, un libro de Ester, un libro de Judit, dos libros de los Macabeos.

Sigue la relación de las Escrituras del Nuevo Testamento que recibe la Santa Iglesia Católica: un libro de Evangelios según Mateo, un libro según Marcos, un libro según Lucas, un libro según Juan. Epístolas de Pablo Apóstol, en número de catorce una a los Romanos, dos a los Corintios, una a los Efesios, dos a los Tesalonicenses, una a los Gálatas, una a los Filipenses, una a los Colosenses, dos a Timoteo, una a Filemón, una a los Hebreos. Asimismo un libro del Apocalipsis de Juan y un libro de Hechos de los Apóstoles.

Asimismo las Epístolas canónicas, en número de siete: dos Epístolas de Pedro Apóstol, una Epístola de Santiago Apóstol, una Epístola de Juan Apóstol, dos Epístolas de otro Juan, presbítero y una Epístola de Judas Zelotes Apóstol (v. 162) 2. Acaba el canon del Nuevo Testamento.

Del Primer Concilio de Constantinopla (381), que es el II Ecuménico, surge la condenación de los eunomianos, arrianos o eudoxianos, semiarrianos, sabelianos, marcelianos, fotinianos y la de los apolinaristas ²². Este Concilio promulga el *Símbolo Niceno-Constantinopolitano*, que va a entrar en el uso litúrgico de la Iglesia oriental, después de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, y en el Occidente, a fines del siglo VIII, por obra de San Paulino de Aquilea, contra los adopcionistas ²³.

²² Dz. 85.

²³ Cfr. Dz. 86.

En los Concilios de Milevi (416), y el XVI Concilio de Cartago (418), aprobados respectivamente por Inocencio I y por San Zósimo, se define la doctrina del pecado original y de la gracia, contra los pelagianos ²⁴.

San Bonifacio I (418-422) se ocupa por afirmar el primado e infalibilidad del Romano Pontífice. En el año 431, la Iglesia celebra el Concilio de Éfeso, que es el III Ecuménico, y allí, siguiendo la línea doctrinal del *Símbolo Niceo-Constantinopolitano*, se condena a Nestorio y se define la constitución ontológica de Cristo ²⁵; se condena nuevamente a los pelagianos ²⁶ y se declara la autoridad de San Agustín "varón de santa memoria, por su vida y sus merecimientos; fue hombre de tan grande ciencia, que ya antes fue siempre contado por mis mismos predecesores entre los mejores maestros" ²⁷. La doctrina de San Agustín sobre la gracia permitirá refutar a los pelagianos, pero la autoridad docente es la de la Iglesia ²⁸ y no la del Santo.

El Concilio de Calcedonia (451) es el IV Ecuménico y condena a los monofisitas, definiendo en Cristo dos naturalezas.

San Simplicio (468-483) define la inmutabilidad de la doctrina cristiana; en la carta *Cuperen quidem*, del 9 de enero del 476 (cfr. Dz. 160):

(5) Lo que, sincero y claro manó de la fuente purísima de las Escrituras, no podrá resolverse por argumento alguno de astucia nebulosa. Porque persiste en sus sucesores ésta y la misma norma de la doctrina apostólica, la del Apóstol a quien el Señor encomendó el cuidado de todo su rebaño (Jn. 21, 15 ss.), a quien le prometió que no le faltaría Él en modo alguno hasta el fin del mundo [Mt. 28, 20] y que contra él no prevalecerán las puertas del infierno, y a quien le atestiguó que cuando por sentencia suya fuera ata-

²⁴ Dz. 101 y ss.

²⁵ Dz. 111 y ss.

²⁶ Dz. 126.

²⁷ Dz. 128.

²⁸ Dz. 129.

do en la tierra, no puede ser desatado ni en los cielos [Mt. 16, 18 ss.] (6) (...) Cualquiera que, como dice el Apóstol, intente sembrar otra cosa fuera de lo que hemos recibido, sea anatema [Gal. 1, 8 s]. No se abra entrada alguna por donde se introduzcan furtivamente en vuestros oídos perniciosas ideas, no se conceda esperanza alguna de volver a tratar nada de las antiguas constituciones; porque –y es cosa que hay que repetir muchas veces– lo que por las manos apostólicas, con asentimiento de la Iglesia universal, mereció ser cortado a filo de la hoz evangélica, no puede cobrar vigor para renacer, ni puede volver a ser sarmiento feraz de la viña del Señor lo que consta haber sido destinado al fuego eterno. Así, en fin, las maquinaciones de las herejías todas, derrotadas por los decretos de la Iglesia, nunca puede permitirse que renueven los combates de una impugnación ya liquidada.

El Concilio de Arles (475) se ocupa de aclarar el tema de la gracia y de la predestinación.

Los errores del donatismo y del pelagianismo africano contribuyeron al progreso de la teología eclesiológica y sacramental, así como al de la teología del pecado original y de la gracia respectivamente.

A medida que se avanza, a partir de la explicitación del dato revelado, para preservarlo de la contaminación con las herejías, se va elaborando una doctrina teológica en la cual subyacen las nociones metafísicas de subsistencia, accidente, relación, uno, bien, verdad, *esse*, esencia, acto potencia, materia, forma, causa, naturaleza, persona. Se incorpora, además, una antropología que permitirá fundamentar la encarnación del Verbo de Dios y el desarrollo de la moral católica. Así se irán precisando, desde la iluminación que el dato revelado aporta a estas nociones, el concepto de alma, de cuerpo y su relación substancial, las potencias o facultades del alma, el intelecto, la voluntad, los sentidos internos y externos, los apetitos, las pasiones. Sobre esta antropología se fundará la moral católica, incorporando las nociones de acción, agente, hábito, fin, operar, obrar, hacer, virtud, arte, perfección, por no citar más que algunas.

Todas estas nociones, asumidas ahora en orden a la explicitación del dato revelado, pasarán a formar parte del tesoro de la Iglesia como cultura católica.

Será a partir de este patrimonio cultural de la antigüedad cristiana, que configura el núcleo fundante de la cultura católica, donde surgirá la inculturación de los pueblos bárbaros y se abrirán los cauces que permitirán conformar la Cristiandad medieval.

Los protagonistas de la inculturación en los umbrales de la Cristiandad medieval



EBEMOS detenernos todavía en lo que se ha dado en llamar la época medieval de la historia europea, que abarca, según algunos historiadores, desde la muerte de Gregorio I (590-604), hasta las vísperas de la Reforma. No siendo el objeto de este trabajo hacer una descripción histórica de los hechos y acontecimientos

ocurridos en ese largo período histórico, sino más bien rescatar los acontecimientos que ayudan a jalonar el decurso social y doctrinal que permitió configurar a la Cristiandad como cultura, avanzaremos en nuestro estudio hasta encontrarnos con Santo Tomás de Aquino, a quien la cultura católica debe su más acabada y perfecta formulación doctrinal.

La antigüedad se desploma en el siglo VI. Subsisten tres poderes, los cuales generan tensiones sociales, políticas y religiosas: el poder de los bárbaros, el poder del senado romano y el poder de la Iglesia. El conflicto más grave se da en el nivel teológico, frente a la virulencia del arrianismo.

La Iglesia intenta salvar al mundo antiguo, pero, al mismo tiempo, debe enfrentar la gran tarea de evangelizar Europa. Hay, por un lado, una tensión hacia atrás, que se vuelca hacia la antigüedad, a

medida que la sociedad asiste a la extinción de una corriente de pensamiento que había comenzado en Grecia mil años antes y que poco a poco va declinando. La antigüedad va quedando aislada y, por eso mismo, se transforma en un referente cada vez más apetecible. Por otro lado, frente a la caída del Imperio Romano de Occidente, la Iglesia se transforma en el único lugar desde donde será posible enfrentar el poder de los pueblos bárbaros, generando un espíritu de renovación que hará posible construir la Europa medieval. En el centro del combate está el poder de la herejía arriana.

Si quisiéramos personalizar de alguna manera este proceso, podríamos decir que San Benito, con el monacato, va a representar en Occidente el nuevo poder de la Iglesia para sostener lo sostenible de la antigüedad y, al mismo tiempo, enfrentar la conversión de los pueblos bárbaros, combatiendo a la herejía arriana.

Boecio, su contemporáneo, representa el último de los grandes poetas-filósofos de la antigüedad. Ancius Manlius Torquatus Severinus Boetius nace en el año 480. Al igual que San Benito, estudia en Roma. Logrará, con su obra, hacer sobrevivir la antigüedad hasta más allá del medioevo, influyendo no sólo en los medievales, sino, como algunos sostienen, en los poetas españoles del siglo XV. Ocupó todos los cargos de la magistratura romana e intentó restablecer la autonomía romana sobre la base del senado. Quiso siempre mantenerse fiel a su linaje romano.

En medio de las tensiones que provoca el intento de Bizancio por construir un mundo arriano, que desembocará finalmente en la ruptura entre Oriente y Occidente, con la separación final de las Iglesias, ochocientos años después, Boecio, hombre de estirpe romana, compone el *De consolazione philosophiae*. Intenta salir del conflicto por una beatitud conquistada desde el rigor noético. Escribe desde la cárcel, intentando recrear un lugar para la contemplación estoica y neoplatónica del filósofo. Pero ya es tarde. La antigüedad se muere. Es ajusticiado en el año 524, acusado de traición a Teodorico, rey de los ostrogodos. ¿Fue un neo-platónico cristiano o un ecléctico?

El Himno del Poema Quinto del *De Consolatione Philosophiae* pareciera tener un cierto hálito cristiano, con expresiones análogas a las usadas en el culto cristiano. En todo caso, interesa destacar que Boecio, en el fin de ese ciclo que fue la *antiquitas*, puede abarcar, desde una cierta perspectiva, toda la tradición griega y helenístico-romana, y una buena parte de la tradición cristiana. Se sitúa en el gozne que permite la clausura de la antigüedad y su apertura al medioevo y la modernidad.

Por eso se lo ha llamado “el último romano” y también “el primer escolástico”. Es un poeta-filósofo, que asume una misión fundacional: clausura el mundo mítico y abre lo lírico desde la contemplación filosófica. Significa lo “arcaico” que muere, pero también lo “nuevo” que nace. Eso “nuevo” será, con el tiempo, la cultura católica. Sus fórmulas y vocablos, como “esencia”, “eternidad” y “persona”, alcanzarán significativa importancia para el tratamiento de los problemas metafísicos, teológicos y lógicos posteriores, dando lugar a la precisión de la doctrina cristiana, frente a las deformaciones de las herejías.

Santo Tomás de Aquino comenta dos de sus obras: *In Librum Boethii de Hebdomadibus expositio* (1257-58) y *Expositio super Librum Boethii De Trinitate* (1257-58).

Arrio es el otro personaje con el que intentamos personalizar este hondo conflicto de tensiones que aparece al fin de la antigüedad. Busca la humanización de Cristo, con el objeto de negar su consubstancialidad con el Padre. En el año 319 proclama sus proposiciones heréticas y se enfrenta violentamente con el obispo Alejandro. Las mismas son de gran importancia frente a la doctrina de la fe, ya que tratan de la teología trinitaria. En la Iglesia de Alejandría, de la que él era presbítero, tales cuestiones habían originado discusiones apasionadas en las generaciones precedentes.

Si bien al principio parecía ser una discusión parcial y focalizada en la Iglesia de Alejandría, en sus afirmaciones doctrinales muy pronto se hicieron presentes la tendencia subordinacionista que él tomó de su anterior obispo, Dionisio, en su polémica contra los

sabelianos de Cirenaica. Arrio intenta salvar, en el misterio trinitario, la originalidad y los privilegios del Padre, el único "no engendrado" y también "no devenido", no "entrado en el ser", por lo tanto, único "eterno", único "que no tiene principio". La conclusión es evidente: el Padre es el único verdadero Dios porque él es absolutamente el "único" que es *arche* o "principio" de todos los seres. El Verbo de Dios o su Logos queda subordinado al Padre y no le es consubstancial. Por eso afirma Arrio que "antes de ser engendrado no existía". Luego, no es eterno. Luego, no es Dios.

Lo que Arrio intenta es expresar una superioridad ontológica más que cronológica, pero esto lo lleva finalmente a afirmar que el Logos de Dios fue creado. Se trata de una creatura divina, perfecta, de ningún modo comparable con el resto de los seres creados pero, al fin y al cabo, creatura.

La Iglesia inmediatamente reacciona a través de Alejandro de Alejandría, su obispo, quien reunió un concilio de más de cien obispos de Egipto y de Libia. Allí se lo anatematizó y excomulgó junto con sus partidarios: cinco presbíteros, seis diáconos y dos obispos. Con esta condenación el tema, lejos de terminar, se incrementa y expande. Arrio pide ayuda en el resto de Oriente y en el Asia Menor. Alejandro, por su parte, trata de comunicar su postura en cartas encíclicas y personales dirigidas a los obispos de los países griegos y al Papa Silvestre de Roma. Es tan grande la agitación que el emperador Constantino toma cartas en el asunto y apoya la idea de convocar a un gran concilio de toda la Iglesia, que será el Primer Concilio Ecuménico. Trescientos obispos se reúnen en Nicea, el 20 de mayo del 325.

Están allí presentes todas las tendencias que convulsionan la Iglesia. Los arrianos de la primera hora junto a Eusebio de Nicomedia. También aquellos que, detrás de Eusebio de Cesarea, buscarán salvar la unidad más que la precisión teológica. Y los que han luchado abiertamente contra Arrio, como Alejandro de Alejandría; Atanasio, su futuro sucesor; Osio de Córdoba, quien fue el encargado de informar al emperador del problema de Arrio, como antes ya lo

había hecho respecto al donatismo de Cartago. Hay también un grupo tan “antiarrianista” que termina afirmando la herejía opuesta y sistemática: la plena identidad del Padre y del Hijo, negando al Logos toda subsistencia propia. Era un modalismo encubierto.

El Concilio, finalmente, llega a una mayoría que condena los errores de Arrio proclamando:

Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consubstancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. Más a los que afirman: hubo un tiempo en que no fue y que antes de ser engendrado no fue, y que fue hecho de la nada, o los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra substancia o que el Hijo de Dios es cambiante o mudable, los anatematiza la Iglesia Católica ¹.

El Concilio incorpora una palabra clave, que no es de origen escriturario: *homoousios-consubstancial*. En esta palabra se define perfectamente la fe de la Iglesia en la encarnación del Verbo y, al mismo tiempo, se inaugura el camino de la elucidación y explicitación del dato revelado. Arrio y sus secuaces quedaban definitivamente condenados, pero para la Iglesia comenzaba una larga y difícil batalla ².

¿De dónde le vino al arrianismo esa virulencia y expansión? Cuentan los biógrafos de Arrio que, como todo heresiarca, defendía

¹ Dz. 54. Cfr. Orbe, A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958, pp.465 y ss.

² Para entender la enorme difusión que tuvo el problema teológico suscitado por Arrio, se puede hacer referencia a un texto de Gregorio de Niza quien muestra cómo en las casa de familia, en los comercios, en los baños, en los gimnasios, todos hablaban de esto (Gregorio de Niza, *Sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo*, P. G., T. XLVI, Col. 557 B).

su posición doctrinal proclamando a la vez una condena al mundanismo, la frivolidad y la miseria moral que podían aparecer en la Iglesia. Era bello, inteligente, sobrio, asceta, de purísimas costumbres y un gran orador. Duro, rígido y naturalmente exigente con el prójimo y consigo mismo. Originario de una tierra provinciana, al este de Trípoli, fue lo que podríamos llamar un resentido, y canalizó esa pasión mediante el racionalismo intelectual y el puritanismo moral. Como todos los herejes.

El problema central radicaba, al fin de cuentas, en aceptar o no una "i". El Concilio había dicho que Cristo era "*homoousios*", es decir, "consustancial"; Arrio decía que era "*homoiousios*", es decir, semejante. Ésa era la diferencia. Pero detrás de esa "i" estaba el aceptar o no a Cristo como Hombre-Dios. Toda la fe de la Iglesia dependía de ello.

Poco tiempo después del Concilio, la herejía arriana parecía extirpada, pero no fue así. En los comienzos del siglo V, el Imperio tenía a su servicio, en el ejército, a los hombres de los pueblos bárbaros. Son estos soldados los que comienzan a convertirse al arrianismo. La situación de sus vidas en los cuarteles facilitó este hecho; poco entendían ellos de teologías. Era fácil conciliar los deberes castrenses, la obediencia, el rigor de las disciplinas y hasta ese cierto fatalismo de predestinación que asumían sus vidas empeñadas cotidianamente frente a la muerte. Sin un Hombre-Dios era imposible rescatar dignidad para el hombre. En el fragor de las guerras, privados de todo goce ciudadano, lógico es pensar que, para ellos, la austeridad, la rigidez disciplinaria, la inflexibilidad de las consignas, fueran las únicas virtudes. El espíritu de este puritanismo arriano, fatalista y sin esperanza, pasará luego, de la mano de la predestinación, al calvinismo.

Arrio había hundido la cultura católica. Con Cristo sólo hombre no hay catolicismo posible. Se quebraba no sólo la posibilidad de una cultura común, sino la unidad extra temporal y particular de la Cristiandad.

La lucha entre romanos y bárbaros es, entonces, una lucha religiosa. Aparece precisamente cuando la "antigüedad pagana" va dejando paso a la "antigüedad cristiana", de la mano de los mismos romanos que se convierten al catolicismo. Ahora, agotadas las fuerzas del Imperio, caída la antigüedad pagana, sólo queda la Iglesia para presentar batalla. El arrianismo fue el golpe final con que los bárbaros empujaron y voltearon al Imperio. Cuando Alarico conquistó a Roma, ésta ya estaba vencida por Arrio.

El Conde Bonifacio, gran amigo de San Agustín y enamorado de una arriana llamada Eulogia, traiciona al Imperio y entrega África a los vándalos arrianos. Éstos cruzan el estrecho de Gibraltar y llegan con fervor de "reformadores", austeros, iconoclastas, monoteístas, saqueando Iglesias, cerrando baños y teatros. Van cayendo poco a poco las últimas posiciones católicas de África. Este hecho marcó el ultimatum del Imperio. También Boecio, el último romano, es ajusticiado. El arriano Teodorico funda después el reino ostrogodo, y contra él se alzan los católicos.

Esta lucha no fue de bárbaros contra civilizados, sino de católicos contra herejes. Las luchas posteriores entre vándalos y godos facilita al Imperio de Oriente el inicio de la reconquista de África. Pero ya será tarde.

Vencido Arrio, Mahoma avanza aprovechando el desquicio en que quedó sumido el Imperio. Para él, como para Arrio, Cristo es solamente un profeta más.

El Islam crecerá hasta quedar detenido a las puertas de Europa. Encarna con su austeridad, su fervor y su furor un nuevo modo de arrianismo agresivo. Su auge fue imprevisible. Mahoma muere en el 632 y en un siglo sus sucesores extienden su Imperio desde Samarcanda y el Indo hasta Cádiz y los Pirineos. En el Oriente, las florecientes comunidades cristianas de Siria, Armenia, Palestina y Egipto son asoladas y destruidas en su mayoría. En el oeste, desde el año 700, los musulmanes conquistan las provincias romanas de África y Mauritania. En el 711 pasan a España. Dos años más tarde, casi

toda la Península Ibérica está en sus manos. Casi al mismo tiempo se extienden por Asia Menor en dirección a Constantinopla. La Cristiandad se ve reducida a Tracia y Grecia, que dependían de Bizancio, y en Occidente a una franja de territorios que va de Italia a Inglaterra, pasando por los países francos. La misión evangelizadora de la Iglesia queda restringida a esos pocos territorios. Pero la derrota de los ejércitos musulmanes ante los muros de Constantinopla el 674-677 y el 717-718, y el triunfo de Carlos Martel sobre los sarracenos en Poitiers, cambia el panorama religioso y político. No es aventurado decir que estas dos victorias de la Cristiandad deben inscribirse entre los hitos decisivos de la historia mundial.

Hasta aquí había llegado, de la mano del Islam, el arrianismo.

El Imperio Oriental, por su parte, renueva su poderío, permitiendo la evangelización de Rusia. Con la victoria de Constantinopla, situada en el corazón del imperio cristiano, se salva la civilización bizantina y se puede propagar la fe por los países situados entre el Danubio y el Ural.

La batalla de Poitiers salvó a la cultura católica. La Iglesia tendrá que enfrentar esta convulsionada época ocupando el vacío de poder dejado por el Imperio, preservando la sobrevivencia de la antigüedad pagana en todo aquello que era conciliable con la Revelación y evangelizando a los nuevos pueblos y ciudades que se van formando tras la afirmación de los pueblos bárbaros. Ésta será no una tarea de conquista político-militar sino de inculturación religiosa. La Cristiandad hará posible la cultura católica; la cultura católica hará posible la Cristiandad. Y los monjes serán los protagonistas iniciales de este empeño.

Desde San Benito († 548) a San Bernardo († 1156) transcurre lo que se ha dado en llamar la "era de los monjes", o de otro modo, los siglos benedictinos.

El protagonismo monacal constituye la nota peculiar de estos cinco siglos de la vida social, espiritual, intelectual, litúrgica, artística y política de Europa.

Desde Clemente Romano, y sin duda desde los apóstoles, existían en la comunidad cristiana ascetas “continentes” y “vírgenes”. Cuando el bautizado, incorporado a una comunidad de fieles, percibía que su destino era la salvación y que esta salvación era difícil de lograrse viviendo en el mundo, encontraba natural el tener que huir a lugares apartados y desiertos para vivir en retiro y penitencia. Aparecen, en la vida de la Iglesia, los eremitas y anacoretas, muchos de los cuales poblaban la Tebaida. Cuentan que San Antonio, al retirarse al desierto hacia el 250-257, se topó con un hombre que llevaba vida solitaria desde hacía muchos años. Estos eremitas se reunieron, después, en comunidades o cenobios que dieron origen al monacato cristiano. De modo que podemos señalar en la Iglesia, ya en el siglo tercero, tres categorías de fieles: los laicos, los clérigos y los monjes. Aunque todavía no estuvieran codificadas y reglamentadas sus actividades, ya existían.

Son muchos los textos que hablan en este sentido y distribuyen y diferencian las funciones propias de los laicos y de los clérigos, como los de San Clemente de Alejandría ³, Tertuliano († 217-222) ⁴ y San Cipriano († 258) ⁵.

Desde que la Iglesia recibe el Espíritu en Pentecostés, queda marcada y definida su estructura esencial, después canónicamente asumida: clérigos y laicos. No se trata, como quieren algunos historiadores protestantes del siglo XIX, de una comunidad primitiva e indiferenciada viviendo bajo un régimen carismático. Desde el comienzo mismo ya hay clérigos y laicos. Pero la vida misma de la Iglesia, inserta en la realidad del mundo y de la historia, irá incorporando, a través del tiempo, nuevos estados o formas de vida que le permitirán encarnar el Evangelio y ofrecer nuevas formas y lugares de salvación al hombre, hasta que el Señor vuelva. La historia de la Iglesia no es otra cosa que el derrotero recorrido a través del tiempo y de la

³ *In Jerem.*, hom. XI, 3, PG 13, 369.

⁴ *De Monogamia*, 12, PL 2, 2, 948; *De unitate*, c.17.

⁵ *De unitate*, c. 17.

situación del hombre y de todos los hombres, entablando una relación con el mundo que le permita anunciar el Evangelio hasta el fin de los tiempos.

El monacato aparecerá, entonces, como un estado o forma de vida a partir de la cual se irá dando un modo que le permitirá a la Iglesia, por un lado, salvar la antigüedad cristiana frente a la desaparición de la *antiquitas* pagana en el siglo VI; por otro, evangelizar Europa ante la invasión de los pueblos bárbaros, construyendo la Europa medieval.

El monje no es de suyo un clérigo, aunque puede llegar a serlo por la ordenación sacerdotal. Asume en la Iglesia un estado o forma de vida que consiste en no vivir para el mundo y según el mundo, sino consagrar su vida a Dios y para Dios. El monasterio se transforma, de este modo, en un signo visible y anunciativo de la ciudad celestial, del Reino de los Cielos, que no es de este mundo.

A medida que la vida monástica se va estructurando, los monjes se ven obligados a asumir funciones clericales propias del servicio al altar y el ministerio de las cosas sagradas. La vida litúrgica, detrás de la regla de San Benito, nutrirá gran parte de la espiritualidad monacal.

Para poder hacer efectiva esta dimensión esencial del espíritu de los monasterios, los monjes serán clérigos por la ordenación diaconal, sacerdotal o de alguno de los ministerios litúrgicos. Los monasterios se transformarán, de esta manera, en lugares apropiados para hacer vivo el misterio cultural de la Iglesia.

El *"ora et labora"* hará presente el sentido de la vida cristiana comunitaria, a ejemplo de las primeras comunidades apostólicas. Los monjes consagrarán sus vidas huyendo del mundo y siguiendo al Señor. El silencio, la meditación, el estudio, la vida litúrgica y el trabajo impregnarán el espíritu monástico de un sentido ascético y contemplativo que hará posible expresar, en la celebración litúrgica, en el canto y la música sagrada, en el trabajo cotidiano, en el arte, en el estudio y la vida comunitaria, el misterio de Dios como cultura.

Los monasterios serán los lugares aptos para insertar, custodiar y transmitir cultura. Allí se irán amalgamando los elementos constitutivos de la cultura católica.

Estos “siglos monásticos”, como se ha dado en llamar este largo período de la historia desde donde se construye la Europa medieval, se desarrollan en cuatro períodos claramente identificados.

En el primer período, y siempre a partir de la muerte de San Benito († 548), el monacato se extendió desde Italia y desde el sur y oeste de la Galia hasta las otras partes de esta región que constituyen ahora Francia y Suiza occidental. También fueron involucradas Inglaterra y las regiones celtas que tanto recibieron como enviaron monjes. Durante este período se da un importante desarrollo de las comunidades monásticas, que al andar van adquiriendo grandes dominios.

Durante el segundo período el monacato decayó por un proceso general de secularización. Carlomagno intenta, entonces, centralizar la vida de los monasterios de su Imperio, reuniéndolos bajo una misma regla. De todos modos, aunque se logró preservar la regla monástica y desarrollar su vida litúrgica, no pudo evitar los síntomas de decadencia y secularización que afectaron el final del siglo IX.

La tercera época es la más importante, en orden a su desarrollo. A partir del rejuvenecimiento que provoca la reforma de Cluny, se producen movimientos monásticos análogos en Lorena, Inglaterra, Normandía, Alemania meridional e Italia. El monacato benedictino irrumpe con una fuerte presencia litúrgica y logra crear una cultura literaria, artística, filosófica y teológica configurativa de la cultura católica. Posteriormente, el monacato asume un tono más bien cenobítico y eremita ⁶.

La nueva cultura que se está gestando y que encuentra su lugar de inserción en los monasterios, busca preservar la antigüedad clásica.

⁶ Cfr. Dr. Knowles, M. D., “La Iglesia en la Edad Media”, en *Nueva Historia de la Iglesia*, T. II, edit. Cristiandad, Madrid 1977, pp. 124 y ss.

ca en todo lo que ella pueda conciliar con la Revelación y, al mismo tiempo, al querer irradiar la vida cristiana en los pueblos bárbaros que circundan Europa, se produce necesariamente un proceso de inculturación que va informando de cristianismo toda la realidad social, política, intelectual y artística de estas nuevas poblaciones bárbaras que se convierten al cristianismo. El proceso no se da sin grandes tensiones y la Iglesia debe preservar la integridad de fe, a partir del dato revelado que es el punto de partida de la cultura católica.

En los albores del siglo XII, el monasterio comenzará a ser sobrepasado en sus posibilidades de sostener y proyectar esta cultura en formación, por la gestación de una nueva Europa que asoma detrás de los procesos sociales de crecimiento urbano, las nuevas rutas de comercialización, la incorporación de los pensadores árabes, especialmente Avicena y Averroes, a la tradicional línea filosófico-teológica del agustianismo platónico, y la afirmación de un neoplatonismo gnóstico que inspirará, en las grandes masas populares desprovistas de atención religiosa, las herejías cátaras que inficcionarán todo el Mediodía de Francia.

Era el final de estos siglos benedictinos y el acontecer de una nueva Europa en la cual la cultura católica sobrevivirá, no ya en los monasterios sino en las universidades, y la tarea de evangelización pasará de los monjes a los nuevos frailes mendicantes: dominicos y franciscanos. Pero veamos, de todos modos, algunos rasgos propios de la tarea de inculturación realizada en los comienzos de estos siglos benedictinos.

Quando se trata de implantar la Iglesia en los países bárbaros, los cristianos buscarán crear escuelas que intentarán una educación de los bárbaros no ya por la cultura clásica de la antigüedad. Comenzará a darse un nuevo proceso de inculturación. Por un lado, los monasterios tratarán de sostener y hacer sobrevivir lo asimilable de la antigüedad con el "dato" de la Revelación. Por otro, buscarán asumir las lenguas bárbaras para recrearlas y darles vigencia a través de la escritura y lectura de las Sagradas Escrituras y la doctrina de los Santos Padres.

Se produce entonces una suerte de explosión de lenguas que habían dejado de ser culturales. Se desarrolla una literatura estrechamente ligadas a las exigencias de la vida religiosa. Y esto tanto en Oriente como en Occidente.

Además, la exigencia de hacer conocer las Sagradas Escrituras facilita el desarrollo de las escrituras propias, de modo que la Biblia puede ser traducida a las lenguas locales como el egipcio, el arameo, el etíope o el armenio, por no citar más que algunos.

En el siglo IX, Cirilo y Metodio introducen el empleo de la lengua local en la catequesis y la liturgia. El Papa Adrián II (791-872) lo aprueba, pero insiste en que se tenga fidelidad a la doctrina de la fe. Posteriormente, Juan VIII (872-882) sucesor de Adrián, revoca esta concesión, pero aprueba el método de inculturación practicado por los dos apóstoles. Es éste un proceso de asimilación distinto al que la Iglesia había realizado hasta el siglo VI, en los dominios propios de la cultura greco-romana ⁷. Durante el largo período que dura la antigüedad, los cristianos sólo yuxtaponen su formación específicamente religiosa con la formación clásica que ellos reciben en la sociedad. En estos primeros siglos hay, entre el cristianismo y el clasicismo, un lazo íntimo que informa la incipiente realidad doctrinal cristiana desde la civilización greco-romana. De esta cultura recibe su impronta esencial, y esto es tan importante como el hecho de que el Corán haya sido formulado en árabe.

No se trata de una simple opción circunstancial en razón de la cultura circundante, como lo podría sostener modernamente Schillebeeck ⁸, para quien la Iglesia eligió, sobre el final del primer siglo, el modelo joánico de la fe, tocado del helenismo greco-romano, pero pudo haber tenido otra opción, como se podría dar en la actualidad. Hacer esta afirmación supone desconocer que la Iglesia no es una forma doctrinal y vivencial entre otras muchas posibles.

⁷ Cfr. Juan Pablo II, Encíclica *Slavorum Apostoli*, edit. Edibesa, Madrid 1993, p.297.

⁸ Cfr. Schillebeeck, E., *Jesús. La historia de un viviente*, edit. Cristiandad, Madrid 1981, pp.540 y ss.

La Iglesia tiene la impronta que ha recibido de su fundador y que se encarna y manifiesta en sus dos co-principios: los Apóstoles y el Espíritu Santo. Es en comunión con esta Iglesia concreta como se ha desarrollado, en el curso de la historia, el encuentro de los hombres y las sociedades con su salvación.

Y en esa Iglesia concreta, la civilización greco-romana impone una impronta cultural que no podrá ser abandonada sin quebrar la ajustada formulación doctrinal de su fe. Por eso esta impronta pasa a formar parte del tesoro de la Iglesia como elemento constitutivo de la cultura católica. Tanto en Oriente como en Occidente, a medida que el monacato se afirma y desarrolla, va realizando una tarea educativa que configura un cierto tipo de escuela ordenada a la formación religiosa y que nada tiene que ver con las escuelas de la antigüedad clásica donde se formaba el hombre pagano y también el cristiano.

Las escuelas monásticas, durante un largo tiempo encerradas en sí mismas e irradiando poco hacia afuera, lograrán sin embargo, con su perseverante tarea de alfabetización, instrucción y formación religiosa de los niños y los jóvenes, formar en cada monasterio un centro vivo de acción cultural. Notamos, sin embargo, una marcada diferencia entre el monaquismo oriental y el occidental. En Oriente, la tarea de formación no se irradia y está reservada a los jóvenes monjes, fundada en una tradición que acerca siempre a los antiguos anacoretas iletrados de los siglos II y III, que vivían en la Tebaida. La regla de San Pacomio, con la cual se reglamenta la vida monástica, mira más que nada a la formación necesaria para leer y escribir las Sagradas Escrituras, memorizar los personajes bíblicos y la historia de los santos.

San Jerónimo desarrolla un programa de educación para una pequeña niña llamada Paula, que apunta al desarrollo de la vida ascética, de la que son excluidas las letras y las artes profanas. Hay que aprender por completo, siguiendo un orden sistemático, las Sagradas Escrituras, y conocer los escritos de los Padres, entre ellos Cipriano, Anastasio, Hilario. San Basilio insistirá también en este

método. Se trata de educar en lo simple, oponiéndose al orgullo intelectual de la cultura antigua que, con los gnósticos y también los hombres de Alejandría, despreciaba la simpleza del Evangelio.

Así, estos niños y jóvenes conocían de memoria gran parte de las Escrituras, especialmente los Salmos, que luego recitaban en los oficios litúrgicos; los nombres propios de las personas que aparecían en los Hechos de los Apóstoles o la vida de los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento. Lo que interesa, sobre todo, es que esos jóvenes permanezcan viviendo en los monasterios, bajo la guía de algún anciano y virtuoso monje, para aquilatar sus vidas en la virtud. Más que intentar transformar al monasterio en un centro de estudios para irradiar en la sociedad, lo que se busca es hacer de él un lugar separado del mundo y dedicado a la vida ascética y contemplativa.

En Occidente el tema es distinto. La vida misma monacal, tal como la ha concebido San Benito, con la *lectio divina*, la *meditatio*, la lectura de los libros santos y el recitado del oficio divino, reclaman de los monjes una formación adecuada. Ya San Agustín había dado a la comunidad de Tafesta, que él mismo formó, la característica de una comunidad culta. En su *Regla* se prevé la existencia de una Biblioteca, como cosa normal ⁹.

Una de las tareas incorporadas a los monasterios será la de copiar manuscritos, con lo cual se hará sobrevivir y transmitir la cultura antigua en su relación con el cristianismo. Lo que aparece claro es que no se puede ser monje sin conocer las letras. Se cuenta que San Patricio, cuando evangelizaba Irlanda, cada vez que elegía o le traían a un joven para que fuera monje, el Santo misionero lo bautizaba y luego le enseñaba a leer y escribir.

No se podrá asumir la vocación y la carga propia de la vida monástica, hecha, además del trabajo manual, de lectura, meditación y vida cultural, si no se conocen las letras. La *Regla de San Benito*

⁹ Cfr. Mellet. M., *L'itinéraire et l'Idéal monastiques de saint Augustin*, París 1934, pp.19-29.

reglamentará la dedicación y el esfuerzo de los monjes por cultivar la lectura y la copia de los manuscritos. El monasterio, en Occidente, será un lugar de cultura. Allí se insertará, se sostendrá, se indagará y se transmitirá la cultura. De esta manera el monasterio podrá hacer sobrevivir la antigüedad clásica, asimilada desde el dato de la Revelación, y, al mismo tiempo, irradiar en los pueblos bárbaros el mensaje de salvación desde un núcleo cultural-cultural que revitalizará lo antiguo haciéndolo vigente desde lo nuevo del Evangelio.

Los siglos monásticos facilitarán la apertura de Europa a una nueva cultura adveniente: la del Medioevo. La cultura católica será su fundamento y su germen:

el Reino de los Cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo ¹⁰.

Junto a las escuelas monásticas se crearon las escuelas episcopales. Se hacía necesario formar a los jóvenes que debían cumplir, junto al obispo, las tareas propias del ministerio eclesiástico: funciones de lectores y de diáconos. Había que iniciarlos en la vida clerical. La formación, al principio, se hizo casi doméstica y familiar. Los obispos mismos tomaron esta tarea bajo su responsabilidad. A medida que la decadencia se acentuaba, por la desaparición de la cultura antigua y el surgimiento de los pueblos bárbaros, se hizo más necesario que los niños y los jóvenes tuviesen una cultura literaria que les permitiera ejercer los ministerios eclesiásticos, el sacerdocio y llegar a ser obispos.

Se hacía indispensable, entonces, asegurar la formación del clero y no sólo en lo que hace a lo ministerial, pues para ello había que incrementar la formación literaria elemental. Los obispos asumirán esta tarea ya no sólo de un modo familiar o doméstico sino fundando escuelas junto a sus catedrales.

¹⁰ Mt. 13, 33.

Estas “escuelas episcopales” se convertirán en el principio de lo que, siglos después, serán las universidades medievales. El sistema se expande y lo vemos recorrer los pueblos bárbaros.

El segundo Concilio de Toledo (527) prescribe que los niños destinados al clero deberán, a partir del momento en que son tonsurados, ser instruidos en la escuela catedralicia, bajo la vigilancia directa del obispo. Esta norma continúa hasta varios siglos después. A medida que, por la necesidad de evangelizar las poblaciones bárbaras, se implanta la Iglesia en las parroquias rurales, el grupo urbano que se formó alrededor del obispo y sobre el que se constituyeron las escuelas episcopales, ya no alcanzó para cubrir las nuevas necesidades de evangelización de masas.

Se trató, entonces, de implantar en todas las parroquias el sistema de las escuelas episcopales. Nacen así las escuelas presbiterales, por iniciativa del II Concilio de Vaison (529), que ordena a todos los presbíteros encargados de parroquias que eduquen cristianamente a algunos niños admitidos en calidad de lectores, “para poder prepararse entre ellos dignos sucesores”. En esta decisión del II Concilio de Vaison está como el acta de nacimiento de la escuela popular rural, que ni la misma Antigüedad había conocido en una forma tan general; también de nuestra escuela primaria y, como se dirá después, de nuestra escuela cristiana ¹¹.

Las escuelas presbiterales se difundirán y tomarán auge en Italia, en la España visigótica y en Francia. Los presbíteros tendrán entonces que asistir religiosamente a los fieles y, al mismo tiempo, ser maestros de los niños y los jóvenes.

Vemos como, con estas tres grandes instituciones, las escuelas monacales, las escuelas episcopales y las escuelas presbiterales, la Iglesia realiza la gran misión de hacer el paso de la antigüedad cristiana al Medioevo, con un doble proceso: uno de evangelización,

¹¹ Cfr. Marrou, H.I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, edit. du Seuil, París 1948, pp.442-443.

que mira a la conversión de los pueblos bárbaros al cristianismo, y otro a la sobrevivencia de la antigüedad clásica por una paulatina inculturación, que permite la asimilación de “los datos” de lo humano y temporal con “el dato” de la Revelación. Se va generando así la cultura católica. Comienza a gestarse la Europa medieval.

Aquellos maestros de las escuelas monacales, episcopales o presbiterales suscitaban, a su vez, obediencia y veneración. Ellos tenían la misión de develar, desde las Escrituras, el misterio de Dios. Su empeño pedagógico miraba fundamentalmente a la educación religiosa, moral y dogmática. Preparaban al niño y al joven para la memorización y conocimiento de los textos divinos; a gustar la palabra de Dios y poder discernir su sentido; a elevar la mente a Dios en la plegaria personal o cultural; a enriquecer su sentido estético expresado en los signos litúrgicos y en el arte; a ajustar la vida moral por las exigencias de la obediencia a la fe; a privilegiar el mundo de las realidades invisibles y sobrenaturales frente al reclamo de lo material y lo temporal; a buscar la presencia de Dios en los repliegues escondidos del alma; a entender que las añadiduras vienen después de las renunciaciones. Era éste el tono abierto y popular de sus enseñanzas. No se podía pedir más. Había un vivo desarrollo intelectual, en orden a querer desentrañar las verdades mudables y contingentes del orden natural y conciliarlas con la Revelación.

Nada más extraño al espíritu de esta enseñanza que cualquier intento de pura racionalización de la realidad o la proposición de objetivos meramente prácticos o utilitarios que permitieran sólo dominar, transformar y usar la naturaleza. Era una pedagogía que acercaba más a la contemplación que a la acción.

La escuela cristiana formaba *literis et bonis moribus*, en las letras y las virtudes. Ésta era, en todo caso, su debilidad; pero, al mismo tiempo, allí residía su fortaleza. Por eso este empeño la transformó en un lugar ideal de inculturación. Allí se gestó esa realidad vital que se llamó la cultura católica, donde lo clásico del helenismo romano se incorporó al misterio de la fe y marcó, de modo indeleble, la perennidad de esta cultura apoyada y sostenida desde el misterio

de Dios y actualizada y enriquecida, a su vez, por el aporte de los pueblos bárbaros convertidos al cristianismo. Así pasan estos largos siglos monásticos que van desde San Gregorio Magno (590-604) a Gregorio VII (1073-1085).

La cultura pagana había suscitado, en algunos casos aversión, identificada como estaba con una dirección extraña al mensaje salvífico del cristianismo; pero también suscitó entusiasmo y, detrás de una admiración manifiesta, posibilitó los procesos de inculturación que fueron gestando la cultura católica. Hombres como Jerónimo, Agustín o León Magno surgieron de esta antigüedad clásica donde el helenismo romano había sido asimilado y reformulado desde el misterio de la Revelación. A medida que se precipita la decadencia de la antigüedad clásica, se afirma en la Iglesia la necesidad de hacerla sobrevivir en medio de la tensión que origina la caída del Imperio y la presencia viva y amenazante de los pueblos bárbaros. Es éste un hondo proceso de afirmación, restauración, asimilación y proyección que la Iglesia lleva adelante y cuyo producto final será la cultura católica.

No es de extrañar, entonces, que se suscite un movimiento cultural que busca copiar exactamente las expresiones, la prosodia y el vocabulario de la literatura latina antigua. Cada vez más, aquella aversión hacia lo pagano se va perdiendo y crece una suerte de admiración hacia los antiguos, que se muestran como modelos inigualables. Se los imita y se los reproduce. Los cristianos deben emular y superar esas manifestaciones que estaban presentes en la literatura, la filosofía, el pensamiento en general y el arte.

Las escuelas monásticas y episcopales, especialmente en Occidente, irán transfigurando todo el caudal de la cultura antigua que se hará instrumento para mejor manifestar los misterios de la fe. Fue una explosión de vida religiosa, incentivada con la conversión de los bárbaros, que se fue transformando en cultura.

Todo hacía suponer que este movimiento, que desbordaría en la Edad Media, debía comenzar en Italia o Galia, pero no fue así. Partió de España y recorrió la periferia del mundo cristiano, Irlanda,

Northumbria, Wessex y Alemania, para brillar con especial resplandor en el Imperio de Carlomagno.

Cuando en el 589 se convierte el Rey Recaredo, se inicia el período de esplendor de la España visigoda. Fue muy corto, pues terminó con la invasión sarracena del 711.

Allí aparece uno de los "fundadores de la Edad Media": San Isidoro de Sevilla (565-636). En sus *Etimologías* abarca la historia, la medicina, el derecho, la teología, la arquitectura, la agricultura, el arte de la navegación y hasta las artes domésticas. No se podía pedir un modelo más amplio ni más acabado de inculturación. Allí se asimilan y se muestran, junto a la afirmación de los valores religiosos y morales, las riquezas acumuladas del pasado. Es, sin duda alguna, uno de los fundadores de la cultura católica en la época pre-medieval.

Su obra penetró hondamente en la cultura de estos siglos pre-medievales y ayudó como ninguna a hacer sobrevivir la antigüedad, aunque asimilada y transfigurada por el cristianismo.

La invasión de los moros quebró esta fuerte presencia cultural cristiana. Allí quedaron Julián de Toledo († 690) con su *Prognosticon*; Eugenio e Idelfonso de Toledo, y Valero, entre otros.

La influencia de España, en este corto tiempo de esplendor cultural, llegó hasta Irlanda e Inglaterra. Allí los monjes irlandeses desempeñaron un papel protagónico en lo cultural, por sus glosarios a las escrituras, su afición a la poesía latina y el influjo que ejercieron en la producción y difusión de los textos latinos clásicos.

La personalidad más destacada de esta época es Beda el Venerable, monje de Jarrow (672-735), que fue para la nación inglesa lo que Isidoro de Sevilla para España.

Compilador y transmisor de la cultura antigua y de la patristica, su doctrina teológica se asimila a la de la Patristica de Occidente, especialmente de Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno. En su *Historia ecclesiástica gentis Anglorum* relata su biografía, donde expresa que toda esta historia de los bretones, y en especial de los ingleses, la ha recogido

de los antiguos documentos, de la tradición de los ancianos y de mis propios conocimientos.

En esta breve autobiografía, a través de su narración, se puede conocer el espíritu y el estilo de vida monástico:

Nací en el territorio del predicho monasterio, y a los siete años mis parientes me confiaron al Abad Benito, y luego al Abad Ceolfredo, para ser educado. Mi vida la he dedicado a la meditación de la palabra divina y en medio de la monástica observancia y después del oficio coral, mis ocupaciones preferidas han sido estudiar, enseñar y escribir.

En este mismo relato biográfico indicó el catálogo de sus obras, abarcando el campo de la historia con su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, que le valió el título de "padre de la historia inglesa". También incursionó en la poesía, componiendo himnos para las diversas fiestas litúrgicas del año.

Incursionó en la gramática, inspirándose en Macrobio y San Isidoro de Sevilla. Estos trabajos los ordenó en una sola obra: *De Temporum ratione*, que le sobrevivió como manual para la enseñanza de la gramática hasta en las escuelas medievales. Pero su mayor influencia la ejerció con sus obras exegéticas y homiléticas. En estos trabajos demostró un profundo conocimiento del pensamiento y la doctrina de los Santos Padres.

Luego de su muerte fue muy venerado, y su influjo lo constituye también, junto a San Isidoro, como uno de los grandes fundadores de la cultura católica. Entre los discípulos de Beda sobresale Egberto, más tarde Arzobispo de York.

Entre los alumnos de Egberto, en York, estaba Alcuino (735-804). A él Carlomagno le encarga, en el año 781, regresando de Roma, la dirección de la escuela palatina de Aquisgrán, capital del reino carolingio. Con Alcuino, Carlomagno logra realizar una importante renovación cultural, conocida como el renacimiento carolingio.

Las tareas que encaró Alcuino fueron más allá de las de un maestro literario. A él se le confió fijar la ortografía oficial. Es él quien propagó el uso de la caligrafía elegante y clara, conocida como la "minúscula carolingia". Publicó una edición renovada y oficial de la Biblia y también otra de los principales libros litúrgicos. Estos libros litúrgicos facilitaron después la reforma del canto gregoriano. Formó discípulos, tanto en su función de responsable de las escuelas palatinas como, posteriormente, en el cargo de abad de Tours. Sus discípulos difundieron su modelo y su técnica de enseñanza.

Alcuino aconsejó al emperador frente a los embates de las herejías adopcionistas en España o al grave tema teológico del *filioque* en Oriente. Promovió de un modo entusiasta y perseverante las letras y las artes sagradas profanas, canalizando toda la efervescencia cultural de la época. Su tarea fue decisiva para avanzar hacia la formulación de una cultura católica, y por eso debe ser considerado, junto con San Isidoro y Beda el Venerable, fundador de la cultura católica en la época pre-medieval.

Su influencia política fue importante, ya que fue quien más propició la coronación imperial de Carlomagno, convencido como estaba de que el rey de los francos debía salvar a la Iglesia del caos. Podríamos llegar a decir que sin Alcuino no hubiese habido renacimiento carolingio.

No desconocemos que sobre este tema en particular se ha polemizado mucho. Para algunos, este, así llamado, renacimiento carolingio no fue sino una versión, técnicamente mejorada, de la cultura precedente. Lo que no puede negarse es que el renacimiento carolingio significó un importante avance intelectual en la gramática y en la redacción latina, las cuales, por otro lado, eran la base de la enseñanza de la época. Su método de enseñanza continuó por varios siglos.

Carlomagno quería salvar y proteger a la Iglesia. Intentó servirla y remozarla, poniendo a su disposición consejeros y funcionarios de su Imperio. Quiso colaborar en la organización educativa de las parroquias, de los monasterios y de las catedrales. Sobre la base de las antiguas escuelas estableció un sistema de instrucción que pro-

mulgó en sus famosas *Capitulares*. Muy pronto la escuela palatina por él fundada se transformó en un foco de estudio y reflexión, reuniendo a eruditos venidos de diversos lugares. Allí el emperador encontraba consejeros en los problemas políticos, teológicos o culturales. Se afirmó la idea, ya de antiguo presente entre los escritores cristianos, de que el pensamiento del mundo greco-romano debía permanecer vigente, para asumirlo y perfeccionarlo desde la fe.

Se multiplicaron las tareas de los amanuenses, especialmente en los monasterios, y las copias de los autores clásicos y patristicos, multiplicados en la bella y legible "minúscula carolingia", lograron hacer llegar a las bibliotecas de Europa las grandes colecciones de obras maestras, que de este modo pudieron ser conocidas y usadas. Estos manuscritos permitieron sobrevivir a muchos clásicos latinos, de modo completo.

La Alta Edad Media ve el declinar de este renacimiento cultural, pero ya había comenzado otra época, de la cual dicho renacimiento era, sin lugar a dudas, el más importante protagonista.

La Iglesia realizará esta monumental tarea de inculturación avanzando, desde la antigüedad pagana, en un derrotero que exigía asimilar los elementos salvables del pensamiento pagano; afirmar con claridad el sentido y los contenidos implícitos en el dato revelado; refutar las herejías que, detrás del gnosticismo, buscaban impurificar la doctrina y, al mismo tiempo, continuar anunciando el evangelio a los nuevos pueblos bárbaros que esperaban sólo de la Iglesia, caído ya el Imperio, una respuesta no sólo religiosa sino también política.

Llegamos así a la Alta Edad Media con un riquísimo tesoro de aportes literarios, arquitectónicos, artísticos, gramaticales, lingüísticos, educativos, filosóficos y teológicos que, al tiempo que configuran la primera escolástica, vuelven a enriquecer este acerbo con el pensamiento de los filósofos árabes, que ya en los siglos VII y VIII habían conocido la filosofía griega, y muy especialmente el neoplatonismo, a través de las Iglesias cristianas siríacas que habían realizado una importantísima labor de traducción a su lengua de obras cientifi-

cas y filosóficas griegas, especialmente aristotélicas y neoplatónicas ¹².

A la línea, entonces, griego-judaico-cristiana que asimila a San Agustín con Plotino, al Pseudo-Dionisio con Proclo y a Boecio con Porfirio, se sumará una línea griego-árabe con Avicena y el *De Causis*. Estas corrientes confluirán en la formación teológica de la primera escolástica ¹³. La Iglesia tendrá que hacer un nuevo esfuerzo de asimilación cultural que caracterizará la efervescente situación doctrinal del Medioevo. Con Santo Tomás de Aquino este largo proceso de inculturación alcanzará su más acabada formulación doctrinal.

Los autores árabes llegan a construir un sistema filosófico-teológico, en el cual el principal influjo del pensamiento griego en la confección del Kalem o teología musulmana proviene de la inmensa obra de traducciones de Aristóteles, tanto del griego como del siríaco. Entre la larga lista de traductores merece citarse a Qusta Ben Luga, conocido por los escolásticos como el Constabulinus, cuyo tratado sobre la diferencia entre el alma (*nafs*) y el espíritu (*ruh*), de absoluta raigambre neoplatónica, es traducido por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano (*De differentia spiritus et animae*).

A los pensadores árabes llegan, como versiones directas de Platón, el *Timeo*, *La República* y *Las Leyes*, junto a todas las obras de Aristóteles menos la *Política*. Conocen, además, dos obras neoplatónicas que pasan por aristotélicas: la *Teología* de Aristóteles, que en realidad es una compilación de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, y el *Tratado de las cinco substancias*, síntesis neoplatónica de Plotino, Proclo, Filón, con no pocos elementos maniqueos ¹⁴. La asimilación cultural de estos elementos también demandará un gran esfuerzo a los Santos Padres.

¹² Cfr. Brehier, E., *Histoire de la philosophie*, París 1941, T. 1, p.611; Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, París 1909, T. 2, pp.209-221.

¹³ Cfr. Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age*, París 1947, pp.115 y ss.

¹⁴ Cfr. Gardet, M.-Anawati, M., *Introducción a la theologie Musulmane. Essai de theologie comparée*, París 1948.

Téngase en cuenta, como señala Azin Palacios ¹⁵, que el Islam es un credo religioso que en muchos principios coincide con el cristianismo; aunque San Juan Damasceno lo cataloga entre las herejías cristianas en su *De Haeresibus*. No nos debe extrañar, pues, que busque, con la ayuda de la filosofía griega, razonar sistemáticamente su creencia.

En estos autores los elementos neoplatónicos se hacen presentes de manera manifiesta. Los árabes, especialmente Avicena (Ibn Sina; † 1037), hacen una síntesis entre la física y la lógica. Es posible que llegaran a ello movidos por la necesidad de cubrir las lagunas que el aristotelismo dejaba, especialmente en la metafísica, donde el “ser supremo”, concebido sólo a modo de primer motor, no parece influir de manera permanente en la existencia de los seres, ni en la duración y evolución de todas las substancias que forman el orden creado. Lógicamente, esta teología natural no se arrimaba convenientemente a los datos que la Revelación ofrecía a los árabes. Sin embargo, sin descartar este aspecto, la verdadera razón habría que atribuirlo a la influencia que ejercen en la sistematización doctrinal musulmana las obras neoplatónicas erróneamente atribuidas a Aristóteles. De esta manera, el pensamiento del Estagirita se mostraba totalmente coherente.

El esquema, entonces, que presentan estos autores árabes es siempre el mismo: Dios concebido como el principio supremo o primer ente y del cual emanan necesariamente todas las cosas. Esta emanación alcanzará no sólo el orden del ser sino el del operar. A partir de este “primer principio” se suceden jerárquicamente los seres. Pero como de este Uno no puede proceder lo múltiple, conforme al postulado plotiniano, introducen entre él y la creación sensible diez “inteligencias” y nueve orbes, la primera de las cuales tiene categoría de motor y fin, y la décima, a la que llaman “inteligencia agente”, es la que da las formas corruptibles y causa, dirigiendo y

¹⁵ Cfr. “Los orígenes de la Theología escolástica”, en *Mélanges Mandonnet*, París 1930, T. 2, p.57.

administrando al mismo tiempo, las almas de los hombres. Logran así establecer una jerarquía de seres, todos ellos frutos de una causalidad emanantista que también llegará a determinar de manera absoluta el orden de la operación ¹⁶. Esta metafísica creacionista, aplicada al orden del operar, llegará al extremo de afirmar la acción inmediata y directa de Dios en todas las operaciones de los seres creados, descartando consecuentemente la acción real de las causas segundas.

En el encuentro con lo divino hay dos caminos que presentan los árabes: uno especulativo-místico, profesado por Alkindi, Alfarabi, Avicena, Abentofail, Avempacis y Averroes; otro puramente místico-intuitivo, profesado por Algazel ¹⁷.

Lo que interesa destacar en toda esta concepción de los árabes es que, dentro de ciertos módulos aristotélicos se mantienen, sin embargo, los principios del neoplatonismo, conforme a los cuales, será necesaria una iluminación, ya sea para el conocimiento de los puros inteligibles, ya para la intuición última y directa de Dios, proveniente de un principio único, superior y externo: la "inteligencia agente" de la cual emana.

Esta concepción filosófico mística vendrá posteriormente a influir con Avicena, en los judíos Ibn Gabirol y Jehuda Ha Levi (s. XII) y en los cristianos Gundisalvo, Guillermo de Auvergne, Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales, San Buenaventura y San Alberto Magno, por nombrar a los más importantes. Con Averroes en Maimónides (s. XIII). Además, el *Liber de Causis*, falsamente atribuido al Estagirita, vendrá a complicar las cosas ¹⁸. Finalmente, todas estas corrientes doctrinales llegarán a la Edad Media entremezcladas y confundidas.

El transplante del pensamiento árabe al cristiano no resulta difícil, si tenemos en cuenta los presupuestos neoplatónicos ya existentes,

¹⁶ Fosbery, A., *La doctrina de la iluminación y el Medioevo*, edit. U.N.S.T.A., San Miguel de Tucumán 1975.

¹⁷ Cfr. Ramírez, S., *De hominis Beatitudine*, Madrid 1947, T. 3, p.284.

¹⁸ Cfr. Azin Palacios, *Los orígenes de la teología escolástica*, ib., T. 2, p.60.

como consecuencia de la influencia excepcional de San Agustín y el Pseudo Dionisio. Cuando por obra de las traducciones latinas de los árabes, y muy especialmente de Domingo Gundisalvo, el cristianismo conoce estas doctrinas, rápidamente las asimila, originándose entonces una corriente de pensamiento conocida como “agustinismo avicenizante”, que llega y se impone en el medioevo como la doctrina tradicional de la Iglesia. La avalan la autoridad de San Agustín y del Pseudo Dionisio.

Se hace necesaria, por supuesto, una adaptación. En primer lugar, a las “substancias separadas” de los platónicos y aristotélicos, que los árabes llaman Inteligencias, acercándose de esta manera más al concepto de *nous* neoplatónico, y que los cristianos van a llamar “ángeles”¹⁹. En general vendrán a sostener que Dios es luz increada y purísima, incorpórea, de la cual participan todos los seres. Esta participación alcanzará no sólo el orden operativo natural y sobrenatural, donde la analogía con los efectos de la luz sensible resulta más próxima, sino también el cósmico.

Conforme a esta concepción, afirmarán que la luz se puede predicar con mayor propiedad de los seres espirituales que de los corporales, y que ella es la forma primera de todas las cosas, idea que se hace presente en Roberto Grosseteste y San Buenaventura, y que ha llegado hasta ellos tomada de Ibn Gabirol, a través de Domingo Gundisalvo.

Debemos notar, sin embargo, una evolución en el desarrollo de esta influencia, la cual se hace menos notoria a medida que mejor se va distinguiendo el orden de la naturaleza y el de la gracia. Se aceptan entonces las tesis arabeizantes para explicar los procesos de conocimiento intelectual y éxtasis místicos naturales, pero distinguiéndolos formalmente del orden sobrenatural.

En el Medioevo se originan dos corrientes como fruto de la influencia árabe: una, la del llamado averroísmo latino o movimiento

¹⁹ Cfr. S. Th. I, q. 79, a. 10; *De Coelo et Mundo*, Lect. 4, n. 5.

heterodoxo o de izquierda aristotélico; otra, que resulta del encuentro con el pensamiento cristiano, a la que se conoce como agustinismo avicebronizante o avicenismo latino, o, como quiere Gilson, un agustinismo avicenizante ²⁰. De esta última corriente tomará origen el moderno ontologismo por vía de Marcilio Ficino, Tomassin, Malebranche y Giorberti.

De la línea del misticismo árabe surgirán todos los sistemas intuicionistas que sostendrán la posibilidad de una intuición natural, inmediata y concreta de Dios.

Suficientemente conocida es la influencia que el platonismo tiene en el pensamiento agustiniano ²¹. Sólo quisiéramos señalar el modo según el cual San Agustín asume el platonismo para, desde él, intentar una inteligencia de la fe, a partir del "dato" revelado.

Para el Santo Obispo de Hipona, dos son los tipos de iluminación que se hacen presentes: uno natural y otro sobrenatural. En el primero descubrimos la luz de la *mens* humana participando de la luz del entendimiento divino, la cual, a la vez, podrá ser *accies mentis* o *intellectus* como parte superior y elevada, capaz de alcanzar esta luz, y *abditum mentis* o fondo del alma, donde Dios nos ilumina imprimiendo la imagen de la Trinidad, fruto de la presencia de la inmensidad divina.

Por aquí puede darse fundamento para una mística natural, según la cual el hombre, por un camino de introversión y ascesis, puede llegar a captar esa luz de la presencia divina en su alma por medio de la parte superior de su mente. Por último, y siempre en el orden natural, para el conocimiento de los puros "inteligibles" el hombre recibirá en su *ratio superior* la iluminación divina.

²⁰ Cfr. De Vaux, R., "Notes et textes sur l'Avicennisme latin", en *Bibliothèque Thomiste*, T. XX, París 1934, pp.101-102; Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age*, París 1947, pp.380-381; ib., "Les sources greco-arabes de l'agustinisme avicennissant", en *Archives d'histoires doctrinale et littéraire du moyen age*, París, 4 (1929), pp.85-91.

²¹ Cfr. Gilson, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París 1943.

Recordemos que en este tema de la gnoseología agustiniana, Santo Tomás se ve obligado a corregir a San Agustín, pues este no parece apartarse de un craso platonismo, asignando al Verbo Divino la misión del entendimiento agente ²².

En el orden sobrenatural, en cambio, la gracia, la fe, los dones del Espíritu Santo, la contemplación infusa y la predicación misma de la palabra de Dios serán otros tantos modos de iluminación divina, que hallarán su acabamiento completo en la visión beatífica.

Finalmente, el Pseudo Dionisio que, intentando conciliar el neoplatonismo –al que conoce por vía de Proclo– con la Revelación, concibe el mundo celestial y el de las realidades terrestres, como una perfecta y ordenadísima jerarquía de seres. Concepción fundamentalmente neoplatónica, que permite explicar el universo como una serie completa de círculos concéntricos rigurosamente determinados por leyes eternas ²³.

La influencia de Dionisio en el Medioevo es enorme. Se le asigna autoridad apostólica ya que, al confundirlo con el Dionisio, que Pablo convierte al cristianismo al salir del Areópago (Hechos 17, 34), su doctrina pasa a ser “paulina”. Lo estudian y comentan Guillermo Porretano, Juan de Salisbury, Guillermo de Auvernia, San Anselmo, Alejandro de Hales, Vicente de Beauvais, Hugo y Ricardo de San Víctor, Tomás Gallo, San Buenaventura, San Alberto Magno, por citar sólo a algunos, y sin olvidarnos de Santo Tomás. Toda la teología angélica y el problema de su iluminación se inspirarán directamente en él.

Pero su influjo fundamental se irá haciendo sentir cada vez más en el ámbito de la Teología Mística, merced a la síntesis de su temática, hecha por San Buenaventura, al cual llega por vía de Tomás Gallo y Ricardo de San Víctor, y que alcanzará su apogeo en la mística germano-holandesa de los siglos XIV y XV.

²² Cfr. S. Th., I, q. 84, a. 4, ad. 3.

²³ Cfr. Gandillac, M. de, *Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Areopagite*, Paris 1943.

El "dato" revelado, escueto y simple, que las primeras comunidades cristianas habían recibido de los apóstoles y que ellos mismos habían compuesto en un corto resumen llamado, por eso mismo, *Símbolo de los Apóstoles*, había recorrido un largo camino de adaptación o inculturación. Los Santos Padres intentaron conciliarlo con el pensamiento filosófico-religioso del paganismo, fruto de un sincretismo platónico, peripatético y pitagórico, unido a las religiones orientales.

Estamos en los comienzos de la escolástica. El cuerpo de doctrina que se ha construido no termina de responder con precisión a las exigencias de la Revelación. El gnosticismo acecha con sus perversas doctrinas. El influjo del neoplatonismo arabeizante ha generado, aún en los autores cristianos, una peligrosa confusión entre el orden natural y el sobrenatural, otorgando a la razón las posibilidades de alcanzar, por sus propias fuerzas, el orden sobrenatural. Por otro lado, no se hacía evidente la distinción entre la visión beatífica y la intuición, ya sea especulativa, ya práctico-afectiva, del mismo Dios en la iluminación divina. Finalmente, resultaba necesario depurar de intermediarios, supuesta la elevación al orden de la gracia, la perspectiva y realidad formal de esta visión de Dios en la gloria.

Había que intentar un camino de depuración que de alguna manera ya había sido entrevisto y en parte logrado, limitando la vigencia de los elementos neoplatonizantes al orden meramente natural, distinguiéndolo del orden de la gracia. No obstante, quedaban todavía muchos temas por aclarar y ajustar.

Ésta será la gran tarea que la Providencia le tenía reservada a Santo Tomás de Aquino. El Aquinate logrará modelar de tal manera los elementos que le ofrecen los "datos" con el "dato" de la Revelación, que podrá legar a la Iglesia la síntesis doctrinal más acabada de la cultura católica.

Santo Tomás de Aquino y su formulación doctrinal de la cultura católica



Sí como las catedrales medievales expresan el encuentro de la fe en el culto de Dios desde la belleza del arte y de su arquitectura, así Santo Tomás logrará expresar, del modo más acabado posible, el encuentro de la fe con la razón. Ésa será su teología. El tesoro más exquisito de la cultura católica.

No en vano dirá Gilson que una catedral gótica es fruto de la fe y también de la geometría.

San Francisco, armonizando la fe con la vida, rescataba una equilibrada relación entre el espíritu y la materia que salvaba al hombre de las dialécticas maniqueas de bien y mal en que lo habían sumido el gnosticismo con su secuela de herejías: cátaros, albigenses, valdenses. Ellos terminaban por negar la existencia real del hombre aniquilando su naturaleza, es decir, su espíritu y su libertad, frente a la absorción de lo divino.

San Francisco recreará el desposorio de la naturaleza con su Creador; de lo sensible con lo espiritual; de la verdad con el bien y la belleza. El hombre podrá, como Adán en los albores de la creación, nombrar desde Dios todas las cosas. Había recuperado, con la autonomía y el señorío de su libertad, el sentido teológico de su

origen y de su destino. Lo católico, como cultura, se abría así a la dimensión del amor y, desde allí, impulsaba las mejores energías espirituales para actuar dinámicamente en la naturaleza, transformándola en orden a una transfiguración esjatológica que debía expresar el sentido último del Reino, porque “el Reino de Dios ya está en medio de nosotros”.

Este sentido de la creación, asumida en toda su amplitud y realidad, evitaba que lo religioso encerrara a la Iglesia en un misticismo especulativo. Tampoco la limitaba a una expresión únicamente cultural, como sí ocurrió en Oriente. La abrió al gran desafío paulino de instaurar todo en Cristo ¹, a partir de una tensión esjatológica que, como quería Agustín, ordenaba la ciudad de los hombres hacia la Ciudad de Dios. La Iglesia se abría a una acción que no era mera *praxis* voluntarista, eficientista o utilitaria. Era como la extensión de la contemplación hacia la acción, que permitía rescatar la naturaleza de su profanidad para ordenarla a la sacralidad: la gracia suponía y perfeccionaba la naturaleza.

El hombre podía reasumir su tarea en la organización y desarrollo del mundo, con los instrumentos propios que le brindaba la naturaleza: “*valde bona*”, al decir del Creador. Quedaban siempre abiertos los caminos para la cultura católica.

A Santo Tomás le corresponderá, no sin un designio especial de la Providencia, el formular el encuentro de la naturaleza con la gracia, a partir de una precisa y nunca más superada fundamentación doctrinal que permitirá integrar la fe con la razón ². La cultura católica encontrará allí su más acabada fundamentación teológico-metafísica. Pasará, por eso mismo, a formar parte del tesoro de la Iglesia. Así lo entendió siempre el Magisterio y la tradición católica ³.

¹ Ef. 1, 10.

² Cfr. Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio* (16-X-1998), en *L'Osservatore Romano*, 16-X-98, nº 43-44.

³ Cfr. Ramírez, S., *Introducción General a la Suma Teológica*, Sección Tercera, “Autoridad doctrinal de Santo Tomás”, edit. BAC, Madrid 1964, pp.75-155.

Este sorprendente movimiento espiritual que, a partir de la Revelación, se amplía para abarcar toda la realidad del hombre y a todo el hombre, rebasará los límites del hecho puramente religioso, cultural o místico, para constituirse como un hecho marcadamente cultural. Y así como las primeras comunidades cristianas fueron el lugar donde se recibía el “dato” revelado para custodiarlo, protegerlo y transmitirlo, así este hecho cultural se irá abriendo camino en el ámbito de lo social hasta encontrar el lugar propio de su configuración y explicitación. Ese lugar será la universidad. Sus protagonistas ya no serán los monjes, sino los frailes mendicantes.

La cultura católica funda la universidad, la cual irrumpe en el siglo XIII como una suerte de respuesta a la nueva sociedad que, como fruto dinámico de esta cultura, se ha comenzado a gestar.

Florece el comercio, circula la moneda –en 1252 se hace la primera emisión del florín de oro en Florencia–, comienzan a descubrirse nuevas técnicas, se incrementa la especialización entre artesanos y artífices y grandes masas de población campesina se vuelcan hacia los centros urbanos para generarse el sustento, activar su comercio o continuar sus estudios. Occidente se transforma. La amplitud de este proceso cultural ya no puede quedar contenido en las viejas escuelas monacales y catedralicias. Un nuevo hábito de crecimiento, expansión, acomodación social, política y religiosa embarga los espíritus.

Aparecen las corporaciones apoyando al individuo frente al poder comunal o a la misma comunidad. A modo de corporaciones se reúnen también los estudiantes y los profesores, algunas veces como elementos separados y otras en tarea conjunta. Es entonces cuando comienza a gestarse la universidad como “*comgregatio doctentium et studentium*”.

El Papa Alejandro IV, en 1255, usa la palabra “*universitas*” para referirse a todos los profesores y estudiantes residentes en París. Sólo más adelante esta palabra vino a designar la institución académica misma; y, posteriormente, a la escuela o institución dedicada al estudio de todas las ciencias.

Podríamos decir que, así como el monacato fue el lugar de encuentro del “dato” con “los datos” en la antigüedad cristiana, la universidad y las órdenes mendicantes serán el lugar adecuado para que la Revelación de Dios y la sociedad en gestación se interpeleen sobre la nueva y cambiante situación. Para que el mundo y el Evangelio vuelvan a encontrarse había que trasladar el monasterio al corazón de las grandes ciudades. Los encargados de hacer esta tarea serán los frailes mendicantes. El lugar elegido: la universidad.

Hay como una trabazón social que integra, en un ámbito de libertad, el régimen gremial y corporativo, las universidades y las órdenes mendicantes.

Del antiguo régimen de formas y costumbres feudales se pasa a la era de las comunas, sociedades, gremios y organizaciones colectivas, fundadas por pactos y dotadas de libertades y derechos legales como personas jurídicas.

De las antiguas escuelas monásticas y catedralicias se pasa a las nuevas universidades donde, dentro de una atmósfera de libre asociación, los estudiantes y profesores, viviendo en el tumulto de la vida ciudadana, con un dominante espíritu de libertad personal y sistemas electivos de estudios, demuestran cuán lejos están de las antiguas escuelas monacales.

Del monasterio estático e inamovible se pasa, finalmente, a este extraño género de frailes mendicantes que reclaman un retorno al Evangelio, intentaban reeditar la forma de vida de los apóstoles y, audazmente, se establecen en los grandes centros urbanos, dueños de una libertad y de una movilidad de acción hasta entonces desusada.

Nace un mundo nuevo y hay también, en el corazón de la Iglesia y de su espíritu, toda la rica gestación de una respuesta apostólica, que no será únicamente cultural sino cultural.

Se había recorrido un largo camino de inculturación desde la constitución de las primeras comunidades cristianas, detrás del dis-

curso de Pedro después de Pentecostés, con las primeras conversiones ⁴, y del discurso de Pablo en el Areópago ⁵.

Desde el *Símbolo de los Apóstoles*, la Iglesia ha ido iluminando la realidad y gestando una cultura. Pero esta tarea no tiene término. La Iglesia, peregrina entre dos promesas, recién detendrá su marcha cuando el Señor vuelva. “¡Ven Señor Jesús, no tardes!” ⁶, es el clamor de su corazón hecho plegaria.

Tendrá que acompañar el tiempo de los hombres, cuidando de no quedar inserta en sus historias hasta tal punto que deje de significar la eternidad. Cuidando de no quedar de tal manera confundida con sus vidas que deje de entregar la gracia; de no quedar de tal modo comprometida con sus destinos que no pueda transitar el camino que lleva a la gloria futura; en definitiva, que no pueda mostrar quién es la Verdad.

Difícil misión ésta de la Iglesia, entregando el misterioso mensaje de salvación a los hombres, desde una meta-historia que no cambia, en medio del vertiginoso tiempo de los hombres, que cambia. En esta desafiante tensión, la Iglesia sobrevive fiel al mandato recibido, sabiendo que Jesús estará con ella hasta la consumación de los siglos.

En cada hecho o acontecimiento que aparece, en esa sucesión de sucesos que configura la historia de la humanidad, la Iglesia tendrá que hacerse presente para anunciar y hacer vivo el mensaje: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” ⁷.

La historia del anuncio del mensaje es también la historia de la cultura católica. Los problemas, las dificultades, los encuentros y desencuentros entre el “dato” de la Revelación y el depurar para

⁴ Hechos 2, 14-47.

⁵ Hechos 17, 22-34.

⁶ Ap. 22, 20.

⁷ Mc. 1, 15.

asumir, o rechazar, “los datos” de la temporalidad, está siempre lejos de ser un simple diagnóstico de la realidad, o una hermenéutica racional. Es un *sensus fidei*, una inteligencia de la fe que la Iglesia percibe desde la acción del Espíritu Santo. No es un “libro” el que la Iglesia usa para discernir la realidad: es un discernimiento vivo que se realiza desde los apóstoles y el Espíritu Santo.

La Iglesia, en este siglo XIII, está como en el final de un proceso; pero, al mismo tiempo, en el comienzo de otro. Es una verdadera coyuntura cultural la que atraviesa. En Europa, antes de 1300, ya hay más de 23 universidades que son receptáculos de la cultura gestada y por gestarse. Santo Tomás de Aquino, nos dirá el P. Chenu,

a quien el nacimiento lo había ubicado en una alta dinastía feudal; a quien las tradiciones familiares destinaban a la más poderosa de las abadías, se dirigía sin embargo, gracias a la libertad que le había procurado su vocación, a un camino que lo llevaría a la más representativa y efervescente de las escuelas urbanas en el corazón de la nueva sociedad: la Universidad de París ⁸.

Allí, bajo la tutela de maestros como San Alberto Magno o Rolando de Cremona, el joven Tomás conoce el dinamismo innovador de la vida universitaria en aquella “nueva Atenas”, como se le llamaba a París donde, al decir del Papa Gregorio IX:

se cuece el pan intelectual del mundo.

La Universidad de París tiene, para esa época, Facultad de Teología, de Jurisprudencia, de Medicina y de Filosofía. Roberto de Courçon, Canciller en 1211, nos ha dejado, en sus reglamentos, una imagen de la estructura institucional de la universidad. Teología, Derecho Canónico y Medicina eran consideradas “facultades superiores”. La regían “decanos”, y sólo ellas podían otorgar profesora-

⁸ Cfr. Chenu, M. D., *Tomás de Aquino*, Colecc. Los Hombres, Centro Editor de América Latina, nº 42, p.147.

dos o doctorados. Las “facultades inferiores” otorgaban solamente títulos de bachiller. Un profesor de teología debía contar por lo menos con treinta años, y se requerían ocho años de estudio, de los cuales los tres últimos debían ser dedicados a estudios especiales para obtener el grado de magister o doctor, y siempre bajo la dirección de un maestro determinado.

Había vacaciones en el verano, pero no completas, pues en ese tiempo los bachilleres podían dar lecciones, y algunos días de fiesta, como Navidad, Pascua o Pentecostés, los métodos de enseñanza se reducían al modelo de las “conferencias” o “disputas”.

Las lecciones que se impartían eran de dos tipos: ordinarias, reservadas a los doctores y maestros, y extraordinarias, habitualmente dirigidas por los bachilleres.

Las disputas también eran de dos clases: las ordinarias, que tenían lugar en casi todo el curso del año, y las conocidas como de *quod-libet*, que tenían lugar una o dos veces al año; para Navidad y Pascua. En estas últimas disputas se abarcaba un campo vastísimo de tópicos, muy relacionados con la problemática del momento.

El cuerpo estudiantil de la universidad incluía tanto a los seglares como a los clérigos. Los estudiantes acudían desde muchos países, formando grupos cosmopolitas, y gozaban de los mismos privilegios eclesiásticos, aunque no tuvieran órdenes sagradas.

El alojamiento de los estudiantes en las ciudades universitarias presentaba problemas difíciles de solucionar, que afectaban no sólo la moral personal sino que resquebrajaban la disciplina y el rendimiento académico. Por otro lado, el abuso que los posaderos ejercían sobre los estudiantes llevó a la instalación de colegios con alojamientos y habitaciones colectivas, especialmente para los más pobres. En 1257, Roberto de Sorbon funda su famoso colegio para alojar a los estudiantes-clérigos más pobres, el cual se convertirá luego en el centro principal de los estudios teológicos de París.

En este ambiente universitario vive y se forma Santo Tomás, desde los 20 a los 23 años, retornando después como magister, cuando

tiene apenas 31 años. Su juventud y su talento le permiten conocer, asimilar y procesar toda la problemática que la universidad vive en esos momentos. La Orden de Predicadores, a la que él pertenece, fundada en 1215 por Santo Domingo de Guzmán, no tiene temor de someterlo a esta prueba.

El ambiente doctrinal e ideológico que vive la universidad acusa toda la problemática social y cultural de la época. Por un lado, se está en el final de un proceso de inculturación, y por otro, Europa se está abriendo a una nueva realidad cultural. En el gozne de estos dos procesos está Santo Tomás de Aquino. ¿Fue un hombre del medioevo? ¿Fue un hombre de la modernidad? Más bien me atrevería a decir que, al darle a la cultura católica su más acabada formulación doctrinal, se ubica en el final de un largo proceso de inculturación; pero, al mismo tiempo, se pone de frente a la modernidad al integrar, como principio fundante de la cultura católica, la fe con la razón ⁹.

La modernidad, al intentar liberar a la razón del tutelaje de la Revelación y proclamar su absoluta autonomía, terminará desconociendo a Santo Tomás y separando la cultura de la catolicidad. Lo católico será poco a poco reducido a un culto y obligado a habitar exclusivamente en la individualidad de la conciencia. De este modo, comienza a gestarse la secularidad, que alcanzará su más acabada expresión con la reforma protestante. El nominalismo, vaciando la metafísica del fundamento de lo real, hará el resto ¹⁰.

Era el inicio de un camino que Occidente debería recorrer. La universidad ya acusaba el quebrantamiento entre fe y razón: la tentación del racionalismo. Se intentaba dar autonomía a la razón, pero a costa de su subordinación a la fe: la razón y sólo ella es la que decide los criterios de verdad y los juicios de valor. ¿Cómo salvar las contradicciones, que pueden aparecer, con las verdades de fe? Y aparece, por primera vez, formulada por los franciscanos de la es-

⁹ Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*, ídem nº 45.

¹⁰ Ídem nº 46-48.

cuela de York, la doctrina de las dos verdades: una para las verdades del “dato”, otra para las verdades de “los datos”. No era necesario conciliarlas: planteo gnoseológico que en el fondo preparaba el camino al racionalismo cartesiano y a la reforma protestante.

En este momento, quien da fundamento a este planteo es el Aristóteles averroísta, inficionado de un craso materialismo y que enseña en la universidad, con brillo y elocuencia, Sigerio de Brabante ¹¹.

Enfrentando estas corrientes del averroísmo latino, aparecen las místicas interpretaciones del Evangelio, acuñadas en la filosofía neoplatónica y avaladas con la autoridad de San Agustín y del Pseudo Dionisio. San Buenaventura y la escuela franciscana defenderán abiertamente estas corrientes del agustinismo avicenizante que constituyen la línea “tradicional” de la Iglesia, conciliada con el pensamiento de los filósofos árabes, conocidos a partir del siglo XI en Occidente. Era ésta una lucha entre materialismo y espiritualismo; entre secularismo y misticismo; entre progresismo y tradición.

Santo Tomás percibe con claridad la problemática. Hay que salvar el orden de la naturaleza y el orden de la gracia; hay que otorgar autonomía a la razón, salvando los legítimos derechos de la fe; hay que afirmar la acción de Dios y la acción de las criaturas, salvando la independencia y libertad de las causas segundas en el obrar, para de este modo afirmar la responsabilidad moral en las consecuencias de la salvación personal; hay que evitar toda forma de panteísmo, afirmando la trascendencia de Dios sin negar la íntima presencia de Dios en las cosas y en la interioridad del hombre. Hay que afirmar, en definitiva, la realidad de la gracia sin negar la realidad de la naturaleza, de modo que no sea ésta avasallada o deformada, sino perfeccionada, para constituirse en instrumento y signo de salvación. “La gracia supone la naturaleza”, dirá el Angélico Doctor, dando una colosal batalla doctrinal contra los unos y contra los otros ¹².

¹¹ Gilson, E., *Etudes de philosophie médiévale*, Estrasburgo 1921, p.51; Sassen, F., “Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité”, en *Revue Neoscholastique de Philosophie*, Louvain 33 (1931), pp.170-179.

¹² S. Th. I, q.1, a. 8, ad 2; I,q.2, a.2, ad l.

Pero vayamos por partes.

Las doctrinas que llegan a la Universidad de París y provocan una verdadera efervescencia intelectual, no son meramente circunstanciales ni se reducen a un determinado problema particular. Ellas son fruto de un largo proceso de inculturación y de transmisión que les permite presentarse como una verdadera sistemática doctrinal. Es una especial concepción de Dios, del mundo y de los seres, lo que está operando en el trasfondo doctrinal con que debe enfrentarse Tomás. Una visión del cosmos donde el “dato” de la fe viene a aunarse con una metafísica de marcado tinte neoplatónico, asimilada a través de San Agustín, el Pseudo-Dionisio y los autores árabes.

Había que oponer, entonces, un sistema a otro sistema. A una dinámica del mundo entendida sólo y exclusivamente desde “arriba”, desde lo “superior”, había que integrarla dando a los seres el lugar que poseían, como tales, por la virtualidad de su propia naturaleza.

No era suficiente, pues, insistir en Aristóteles para contraponerlo a Platón. Se debía ir muchos más lejos. Era necesario asumir todas estas concepciones e integrarlas en un único sistema, a la luz de la Revelación. Y esto es precisamente lo que hace Santo Tomás. De tal manera que si la Escritura habla de igual modo para todos, y es frecuente en ella hacer referencia a Dios y su divina acción e iluminación, Santo Tomás ha de explicar este hecho de modo totalmente diverso y personal: asumirá los elementos aristotélicos manteniendo, sin embargo, la ordenación platónica. Podrá solucionar de esta forma todas las dificultades, cumpliendo con lo que le enseñara su maestro Alberto el Grande: “sabrás que en filosofía sólo es posible avanzar siguiendo la ciencia de los dos grandes filósofos: Aristóteles y Platón”¹³.

La temática del agustinismo avicenzante había llegado hasta la universidad portando, tras de sí, una amplia secuela de conclusiones doctrinales. Unas se mantendrán en el campo de lo meramente

¹³ *Metaph.*, I, Tract. 5, c. 15.

filosófico y no afectarán como tal a la fe; otras, sin embargo, llevarán a serios y peligrosos desvaríos en la inteligencia de la doctrina revelada. Con ambas se enfrenta Santo Tomás en la universidad. A las primeras, dado que están respaldadas por la autoridad de San Agustín, intenta interpretarlas a su modo, evitando contradecir al santo Doctor de Hipona, por quien el Angélico tiene una profunda veneración y respeto; a tal punto que, según cuentan sus biógrafos, lo citaba de memoria. Pero a las conclusiones que pueden afectar la fe, las pone en evidencia y las rechaza.

El neoplatonismo había conectado dinámicamente el mundo de las ideas platónicas y el otro, múltiple, mudable y contingente, de las criaturas, por medio de la emanación. Un emanantismo monista que afectaba la realidad entitativa y operativa de los seres.

Ahora bien, los autores árabes recibieron esta doctrina integrándola, a su vez, con elementos aristotélicos. La conclusión a la que llegaron en la explicación de la teoría del conocimiento se hacía perfectamente congruente: el *nous poieticós* es la inteligencia agente o el *dator formarum* de Avicena, exterior y común a todos los hombres; de él se recibe la luz para el conocimiento intelectual.

Cuando los autores cristianos asimilan esta doctrina con la de San Agustín, hacen desempeñar a Dios las funciones de entendimiento agente, conforme a aquello de la Escritura: “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”¹⁴. No alcanzan ellos, sin embargo, a darse cuenta de las conclusiones inmediatas que de allí se siguen y afectan la enseñanza de la Revelación.

En efecto, dado que el entendimiento posible debe adecuarse al entendimiento agente, ambos serán por lo tanto, únicos y separados para todos los hombres y, consiguientemente, el alma intelectual en cuanto tal. Pero al identificarse, entonces, el alma con Dios, y ser, al mismo tiempo, forma del cuerpo humano, se caerá en un craso panteísmo.

¹⁴ Jn. 1, 9.

Por otro lado, no se distinguían de modo adecuado el orden del conocimiento sobrenatural, revelado directa e inmediatamente por Dios, del natural. Y, por fin, siendo el intelecto divino el medio formal por el cual conoceríamos, se suprimía el conocer como un acto vital e inmanente al sujeto, es decir, en cuanto postulado por las virtualidades de su propia naturaleza.

Debemos reconocer que los autores católicos partícipes de este criterio, y que conforman la línea del “agustinismo avicenizante”, no sostienen explícitamente estas conclusiones; pero no por eso el problema, desde el punto de vista doctrinal, dejaba de existir, y originaba una de las más agitados controversias en aquella luminosa Universidad de París.

Santo Tomás conoce a estos autores: Guillermo de Auvernia (1180-1228), Roberto Grosseteste (1170-1253), Roger Bacon (1210?-1292), Vital du Four († 1237?), Pedro de Trabibus, Adán de Marisco († 1258?), etc., y, en general, los dos grandes grupos constituidos por los maestros de Oxford y toda la escuela franciscana.

Santo Tomás conoce a algunos de ellos porque son profesores de la universidad y, sin el más mínimo tapujo, los pone en evidencia, denunciando que algunos profesores “de nuestro tiempo”, al afirmar que el entendimiento agente está separado, concluyen de modo expreso que el entendimiento agente se identifica con Dios ¹⁵.

En la cuestión disputada *De anima*, y también en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, denuncia abiertamente que “algunos católicos sostuvieron que el entendimiento agente era el mismo Dios, que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” ¹⁶.

Ahora bien, como los que de este modo piensan están influidos por la concepción agustiniana arabeizante, Santo Tomás intenta salvarlos haciendo una interpretación benévola de San Agustín. De

¹⁵ Cfr. Santo Tomás, C. G., L. II, c. 85.

¹⁶ QQ. DD. *de Anima*, a. 5, II Sent., D. 28, q. 5.

esta manera, decir respecto de la fe, como quiere San Agustín, que el hombre participa en Dios los “inteligibles”, o decir, como lo sostiene el Aquinate, que “es la luz del entendimiento que hace posible los «inteligibles»”, lo que se participa, no supone una gran diferencia.

Santo Tomás salva a San Agustín, en virtud de la autoridad que tiene como Padre de la Iglesia, porque “Agustín lo seguía a Platón en todo lo que la fe católica lo admitía”.

Lo que Santo Tomás busca, de esta manera, es hacer que las dos doctrinas estuviesen de acuerdo para situar en Dios la fuente primera de los “inteligibles”; y por otro lado separar a Dios, fuente primera del conocimiento, del intelecto creado, por medio del cual el hombre opera. Pero las doctrinas como tales, la de Agustín y la de Tomás, son distintas. Porque una cosa es afirmar que el hombre recibe de Dios la luz natural capaz de producir los “inteligibles” (Santo Tomás) o afirmar que el hombre recibe los “inteligibles” directamente de Dios (San Agustín) ¹⁷.

Pero cuando hay que enfrentar a los árabes, las cosas cambian. El Aquinate pone énfasis en determinar las consecuencias doctrinales a las que lleva el neoplatonismo de los árabes y que deforman la fe respecto a:

- 1) La creación inmediata de Dios y sin intermediarios.
- 2) La felicidad última y sobrenatural del hombre, que consiste en la visión inmediata de Dios y no de algún intermediario.
- 3) La participación o similitud del hombre con la imagen directa de Dios y no de algún intermediario ¹⁸.

De esta manera, Santo Tomás muestra que la emanación, como fundamento explicativo de la reabsorción intelectual o mística del

¹⁷ Cfr. Gilson, E., “Pourquoi Saint Thomas a critiqué a SaintAugustin”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, París, 1 (1926-27), 5-127.

¹⁸ Cfr. QQ. DD., *De Anima*, a, 5.

hombre por Dios o Primer Principio, a través del paso de inteligencia en inteligencia, es contrario a la Revelación. Dios crea libre, directa e inmediatamente todas las cosas, y por eso decimos que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios.

Rechazando el neoplatonismo en su principal fundamento, las cosas pueden entonces aclararse mejor: la felicidad última del hombre ha de consistir sólo en Dios. En definitiva, podríamos resumir así los graves errores con los que, en este proceso de inculturación del “dato” revelado con los “datos” recogidos del sincretismo filosófico-religioso del paganismo y los pensadores árabes, se había contaminado la fe y, consecuentemente, deformado la Revelación:

- * un alma única para todos los hombres, creada por la Inteligencia agente;
- * el hombre hecho a imagen y semejanza de esa Inteligencia agente;
- * y ordenado a alcanzar la felicidad última por la visión del Primer Principio, pero a través de la contemplación de la Inteligencia agente.

Los autores católicos a los que el Aquinate conocía querían salvar estas incongruencias. Para ellos no se daban inteligencias intermediarias entre Dios y los hombres, y la felicidad última consistía en la visión inmediata y directa de Dios. De todas maneras, se hacía difícil, conforme a su concepción, salvar las otras objeciones:

- * unidad de entendimiento y, por ende, de alma intelectual para todos los hombres:
- * anulación del premio y castigo personales, al desaparecer la responsabilidad moral personal;
- * panteísmo;
- * indistinción esencial del orden natural y sobrenatural respecto a la visión de Dios aquí en la tierra; y

* negación de los principios intrínsecos del operar humano.

Que Aristóteles hablaba de un entendimiento agente separado era la interpretación común del averroísmo latino, con Sigerio de Brabante como principal autor.

El problema que se le presentaba a Santo Tomás era grave. Estaban en juego verdades fundamentales sobre Dios y el hombre que comprometían la recta interpretación de la fe. Tenía que combatir, entre otras cosas, el neoplatonismo arabeizante escondido en los esquemas doctrinales del agustinismo, que pretendía ser tenido por “tradicional”. Para poder depurar esta doctrina, Santo Tomás creía conveniente dar entrada a la filosofía aristotélica, la cual, frente a la marcada tendencia del agustinismo por resolver la realidad de los seres en una acción directa e inmediata de Dios —explicada ya sea a la luz de la participación (forma platónica), o a la de la emanación neoplatónica arabeizante— dejaba perfectamente aclarado donde y cómo debían situarse el operar propio de las causas segundas.

La antinomia Heráclito-Parménides, que Sócrates había eludido escapándose hacia un enfrentamiento directo con la moral, Platón la solucionaba construyendo una metafísica donde las ideas eran la única realidad verdadera de las cosas; los seres no eran más que sombras, meras participaciones del único y verdadero ser ¹⁹.

Aristóteles, en cambio, había salido al encuentro del ser desde la realidad de las cosas mismas, y su metafísica, aunque no terminaba de completarse con una teodicea en donde el ser supremo fuera algo más que el primer motor, sin embargo estaba fundada en una física y una cosmología realistas. En su planteo no había ningún tipo de escepticismo frente al conocimiento de lo real; menos aún podría confundírsele con un idealismo, pero, ¿podía, por esto, ser calificado de materialista?

El peligro no dejaba ciertamente de existir, desde el momento en que el platonismo, con su metafísica casi divina, podía conge-

¹⁹ Cfr. Santo Tomás, *De Sp. Creat.*, a.8, ad 10.

niar mucho más congruentemente con la Revelación. Así lo había entendido San Agustín; así lo entendieron los escolásticos, y esta pasó a ser “la doctrina tradicional”, con no pocos elementos aristotélicos tomados de los árabes, los cuales no afectaban, en lo fundamental, la visión última de Dios y del cosmos.

Introducir ahora correcciones en este ya acabado proceso de inculturación que había gestado una cultura, al parecer, tradicional en la Iglesia, se hacía muy difícil. Mucho más aún si de lo que se trataba era de cambiar el sistema.

Había que precisar y depurar una corriente doctrinal que respondía a la línea de tradición de la Iglesia, pasando por el Pseudo-Dionisio y San Agustín. Por otro lado, el Aristóteles que se conocía a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes, implicaba un serio peligro de contaminación y deformación de la Revelación. Ya en 1210, 1215 y 1231, la Facultad de Teología de París había motivado algunas prohibiciones al respecto ²⁰.

Lo cierto es que este movimiento de asimilación aristotélica, hecho a través de Averroes, fue creciendo a pesar de todo, y ya hacia 1250 el Filósofo había desplazado de la universidad a Avicena y establecido una línea de pensamiento que se enfrentaba directamente con la entonces corriente tradicional, la cual vino a llamarse averroísmo latino. Ésta, interpretando literalmente a Aristóteles, llegaba también a las más funestas consecuencias dogmáticas, que sus sostenedores, como Sigerio de Brabante, pretendían salvar con la conocida doctrina de las “dos verdades”.

Todo este difícil y complicado cuadro de ideas que comprometía la formulación doctrinal de la cultura católica, hizo eclosión en la universidad con dos condenaciones: la de 1270, donde se precisaron las tesis heterodoxas, como son la eternidad del mundo, del movimiento y del tiempo; la unidad del entendimiento agente y posible en la especie humana; y la negación de la creación tempo-

²⁰ Cfr. Vaux, R. de, “La première entrée d’Averroes chez les latins”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París, 22 (1933), 193-245.

ral *ex nihilo*, de la libertad del acto creador divino, de la inmortalidad personal, del libre albedrío, de la liberación moral y de la providencia divina sobre los individuos, recayendo sólo en la especie.

La otra condenación es la de Esteban Tempier, Arzobispo de París, en 1270.

Santo Tomás, en el medio, contra unos y otros, y no ciertamente incólume. Hay que tener en cuenta que, en la condenación de Esteban de Tempier, los agustinos lograron hacer introducir algunas tesis tomistas, fruto de las importantes reacciones que en contra de Santo Tomás se habían originado.

La tesis más discutida, tenida como innovadora, herética y contraria al sentir de San Agustín, era la de la unicidad de la forma substancial en el hombre, en la cual coincidiría Santo Tomás con los aristotélicos, razón por la cual quisieron incluirlo en la condenación de 1240.

Sin embargo, con esta doctrina Santo Tomás refutaba, por un lado, la unicidad de la inteligencia en la especie humana, como querían los averroistas, y por otro, el pluralismo agustiniano de las formas. En la condenación de 1277 se condenaron otra serie de proposiciones en las que el Angélico coincidía con los averroistas: el principio de individuación, la teoría de los universales, la unidad del mundo, la localización de las substancias espirituales y su relación con el mundo físico, y la dependencia de la operación intelectual respecto del cuerpo ²¹.

Recién en 1325, el obispo de París, Esteban de Bounet, anuló las condenaciones.

Santo Tomás no se arredró; sabía que debía cumplir con su misión, y encaró con decisión y excepcional penetración intelectual ambos frentes: el agustinismo avicenzante y el averroísmo latino. Las traducciones directas que su hermano de hábito, Fr. Guillermo

²¹ Cfr. Glorieux, P., "Tempier", en *Dictionnaire de théologie catholique*, edit. A. Vacant, E. Mangenot, París 1909 ss., T. 15, col. 99-107.

de Moerbecke, le facilitó acerca de Aristóteles, fueron su gran instrumento. Con un Aristóteles purificado, la Revelación y los elementos salvables del neoplatonismo, construirá un único y original sistema que brindará a la cultura católica su estructura doctrinal.

En este descomunal esfuerzo de Santo Tomás, todo fue sometido a una tarea de reubicación. Una auténtica labor de inculturación. La verdad de Dios y la verdad del hombre ocuparon su lugar a partir de la posesión de la fe y de la búsqueda de la razón.

Para algunos, los “tradicionalistas”, Santo Tomás aparecía como hereje; para otros, los “progresistas”, Santo Tomás se mostraba como trascendentalista.

Algunos, y no pocos, hombres de la Iglesia, maestros de la universidad y hasta hermanos suyos de hábito, lo observaron con desconfianza, lo combatieron y, finalmente, lo condenaron, como el dominico Roberto Kildwarby, profesor de teología en la Universidad de Oxford (1248-1261) y luego Arzobispo de Canterbury (1272).

La universidad, que era el lugar donde se había instalado la cultura católica después del largo proceso de inculturación y gestación, le había ofrecido a Santo Tomás la mejor posibilidad para conocer hasta sus últimas consecuencias toda la problemática doctrinal de su tiempo. El joven fraile tenía apenas 20 años. Pero esa universidad a la que asistió y después le permitió enseñar, no era una organización administrativo-académica, sino que se constituyó como una auténtica *congregatio docentium et studentium* movidos por el amor, la búsqueda y el servicio a la verdad.

Y es la verdad en toda su más amplia extensión y difusión la que se hizo presente: desde la verdad de la Revelación hasta la sabiduría metafísica, pasando por la lectura de los datos empíricos que ofrece el orden de la naturaleza.

Se puede actuar, desde ella, en un plano verdaderamente humano, pues esta universidad está muy lejos de ser alcanzada por los males del escepticismo, del racionalismo, del empirismo pragmático o utilitario y del poder político. Es, simplemente, una *universitas*

donde, con plena confianza en la razón, se posibilita el encuentro intelectual entre la fe y la cultura. Al mismo tiempo, el progreso de la investigación aporta a la fe nuevos problemas que estimulan el esfuerzo de los teólogos y le posibilitan nuevas reflexiones.

Sólo en un ambiente universitario como ése, Santo Tomás pudo realizar la vocación de servicio a la verdad que él tenía como dominico. La universidad era el espacio natural donde se situaba, se plas-maba, crecía y explicaba la cultura católica.

Todo allí estaba tocado de un espíritu de libertad y de novedad, abierto a los aportes del progreso y la evolución de los tiempos. Pero esta interacción de los datos recibidos, buscados, adquiridos o encontrados, se intentaban integrar con la fe, en el final de un largo proceso de inculturación donde la *antiquitas* pagana y la *antiquitas* cristiana eran reformuladas desde una nueva inteligencia de la fe, en la nueva Europa que se estaba gestando. Santo Tomás será el mentor doctrinal de esta reformulación. La cultura católica le debe este aporte.

Así lo describe a Santo Tomás, alumno y profesor de la más importante universidad de la Europa del siglo XIII, R. Seeberg, célebre profesor protestante:

Fue el gran adalid del progreso entre los teólogos; el que sometió más que ningún otro la tradición a severa crítica, transformándola. Pero en él fue tan vivo el amor de la ciencia como la devoción y adhesión a la doctrina de la Iglesia. Por eso creó un sistema en el que se dan la mano de una manera admirable, el más fuerte apego a la tradición conservadora de la Iglesia con las aspiraciones más audaces de las nuevas conquistas científicas. Este gran teólogo iba en realidad al frente del progreso filosófico, siendo al mismo tiempo el más recio defensor de la tradición de la Iglesia ²².

La cultura católica crea a la universidad en Occidente como el lugar donde ella existe, se afirma, se desarrolla y se transmite. La

²² Citado por Ramírez, S., *Introducción General a la Suma Teológica*, edit. BAC, Madrid 1957, T. 1, p.77.

cultura le dará a la universidad su razón de ser. Y aún hoy, cuando queremos definir a la universidad, decimos que es una institución que tiene como finalidad la búsqueda de la verdad y la transmisión de la cultura. Vista desde sus orígenes, ¿a qué cultura nos estamos refiriendo si no es a la cultura católica?

La universidad donde se forma y actúa Santo Tomás ha ocupado el lugar de las primitivas comunidades cristianas donde se recibía, se protegía y se transmitía, desde el *Símbolo de los Apóstoles* y la vida litúrgica, el puro “dato revelado”.

Ahora, ampliado este dato por un largo proceso de inculturación, enriquecido con los tesoros del pensamiento, manifestado con las realizaciones del arte y de la lengua, explicitado como doctrina, con la estructura intelectual de la filosofía y de la teología, acuñado en la sociedad por el comportamiento moral, religioso y político, necesitaba un espacio social donde pudiera habitar e indagar para poder desarrollarse. Santo Tomás logrará el encuentro del “dato” religioso con el cultural, transformándolo en una formulación doctrinal. Y esta tarea la hará desde la universidad y en la universidad, que, por eso mismo, será una institución que abarcará, al mismo tiempo, lo cultural y lo cultural. Más aún, lo cultural se gestará suscitando un movimiento intelectual que irá de arriba hacia abajo, de la Revelación a la indagación, pasando por el orden natural, para volver, luego de la indagación del orden natural, a la Revelación.

Esto le dará a la universidad un tono de universalidad conciliable con la realidad de lo particular que debe considerar. Avanzada en su reflexión, será tradicional en su fundamentación; siendo metodológicamente rigurosa estará, sin embargo, siempre abierta para recibir las nuevas manifestaciones de la realidad; sometida a los postulados de una verdad sin evidencia, aunque cierta, buscará liberar al ser desde las conclusiones de la evidencia. Imperturbable en su espíritu, inquieta y cambiante en sus vivencias, coherente en sus fines, contradictoria en sus desafíos, contemplativa y teórica en sus principios, práctica y eficiente en sus realizaciones.

Estas notas de la universidad pasarán a ser características de la cultura que en su seno se gesta y cobija. El logro, gracias al providencial talento de Santo Tomás, fue una estructura doctrinal capaz de sostener, desde una cierta unidad, un modelo cultural que inculcaba a la *antiquitas christiana* con los nuevos desafíos de la razón y la naturaleza.

Aquel sincretismo religioso-filosófico que le había dado al mundo pagano una unidad que terminaba equilibrando el conjunto de los elementos contingentes del Imperio y, consecuentemente, configurando el modelo cultural del paganismo, había sido desplazado por la paulatina vigencia de la verdad revelada y anunciada, a partir de la Encarnación del Verbo, tras un proceso de inculturación. La “fuerza de salvación” que Dios había suscitado, según lo predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas, gestaría y llevaría adelante el proceso de inculturación. Había que hacer nuevas “todas las cosas”. La *antiquitas pagana* se inculturaría en *christiana*.

La herejía arriana, de la mano de los pueblos bárbaros, empujaría y terminaría derribando al Imperio. Pero la *antiquitas* ya estaba afirmada sobre un proceso de asimilación y depuración que permitió salvarla, enriquecerla y desarrollarla.

La Iglesia ocuparía el poder dejado por el Imperio y se lanzaría a evangelizar a los nuevos pueblos y ciudades que se iban formando tras las invasiones bárbaras. Es, precisamente, esta tarea de inculturación religiosa la que da como fruto un nuevo modelo cultural: la cultura católica.

Santo Tomás aportará, a este modelo cultural, la trabazón doctrinal de su sistema, el cual ajustará, hasta las últimas consecuencias, la conciliación del “orden natural” con la Revelación. Quedará de esta manera señalado un camino doctrinal con el que indefectiblemente habrá que encontrarse cada vez que el hombre realice la tarea de inculturación transfigurante entre la realidad del mundo y los contenidos del Reino.

Derrotero doctrinal teológico, metafísico y ético que hará posible que todos los hechos de cultura volcados sobre la naturaleza

puedan expresar, desde cualquiera de sus formalidades, el orden ontológico creacional siendo, al mismo tiempo, soporte de la gracia.

La formulación doctrinal a la que llega Santo Tomás es esencial a la cultura católica. Cualesquiera que sean los hechos o los atajos que las realidades temporales obliguen a asumir como requerimientos culturales que surgen del encuentro del hombre con la naturaleza, no podrán ser inculcados adecuadamente sin recorrer, de uno u otro modo, la senda abierta por el pensamiento teológico y metafísico del Aquinate. Por eso mismo forma parte constitutiva esencial del patrimonio cultural de la Iglesia.

El Papa Pablo VI así lo expresa en la carta que envía al Maestro de la Orden de Predicadores, Fr. Vicente de Couesnongle, con motivo del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino ²³:

Los Romanos Pontífices sostuvieron con su autoridad la doctrina de Santo Tomás cuando aún vivía; protegieron al Maestro y defendieron también su doctrina contra los adversarios. Y después de su muerte, cuando algunas proposiciones suyas fueron condenadas por autoridades locales, la Iglesia no dejó de honrar al fiel servidor de la verdad, sino que ratificó su veneración inscribiéndolo en el registro de los Santos (18 de julio de 1323) y concediéndole el título de Doctor de la Iglesia (11 de abril de 1567).

De esta manera la Iglesia ha querido reconocer en la doctrina de Santo Tomás la expresión particularmente elevada, completa y fiel de su Magisterio y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios, como se habían manifestado en un hombre provisto de todas las dotes necesarias y en un momento histórico especialmente favorable.

La Iglesia, para decirlo brevemente, convalida con su autoridad la doctrina del Doctor Angélico y la utiliza como instrumento magnífico, extendiendo de esta manera los rayos de su Magisterio al Aquinate, tanto y más que a otros insignes Doctores suyos. Lo reconoció nuestro predecesor Pío XI, al escribir en la encíclica *Studiorum*

²³ Cfr. Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*, nº 21-24, edit. O. P., Roma 1975, pp.64-68.

Ducem: “A todo el mundo cristiano interesa que esta conmemoración centenaria se celebre dignamente, porque honrando a Santo Tomás no sólo se manifiesta estima hacia él, sino que se reconoce también la autoridad de la Iglesia docente”²⁴.

Ahora bien, como sería prolijo citar todas las pruebas de la gran veneración dada por la Iglesia y los Romanos Pontífices a Santo Tomás, nos limitaremos a recordar que a las finales del siglo pasado, cuando ya se hacían sentir por doquier las consecuencias de la pérdida del equilibrio entre la razón y la fe, volvieron a proponer su ejemplo y su magisterio como factores que contribuirían a conseguir la unión entre la fe religiosa, la cultura y la vida civil, aunque fuera de manera distinta y adaptada a los nuevos tiempos.

La Sede Apostólica incitó y estimuló a un florecimiento de los estudios tomistas. Nuestros predecesores, a partir de León XIII, y debido al fuerte impulso que él mismo dio con la encíclica *Aeterni Patris*, recomendaron el amor al estudio y doctrina de Santo Tomás, para manifestar “la consonancia de su doctrina con la Revelación divina”²⁵, la armonía entre la fe y la razón dentro de sus respectivos derechos²⁶, el hecho de que la importancia concedida a su doctrina, lejos de suprimir la emulación en la búsqueda de la verdad, la estimula más bien y la guía con seguridad²⁷. Además, la Iglesia ha preferido la doctrina de Santo Tomás, proclamándola como propia²⁸, sin afirmar con ello que no sea lícito seguir otra escuela que tenga derecho de ciudadanía en la Iglesia²⁹, y la ha favorecido a causa de su experiencia multisecular³⁰. También en la actualidad

²⁴ Encicl. *Studiorum Ducem*, ASS 15, 1923, p.324. Téngase en cuenta lo que escribió Santo Tomás acerca de las relaciones mutuas entre los Doctores de la Iglesia (y los teólogos) y el Magisterio: “*Ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde standum est auctoritate Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini*”, S. Th. II-II, q. 10, a. 12.

²⁵ Pío XII, encíclica *Humani generis*, AAS 42, (1950), p.573.

²⁶ Cfr. León XIII, encíclica *Aeterni Patris*, ídem.

²⁷ Cfr. Pío XII, *Sermo habitus ad alumnos seminariorum, collegiorum et institutorum utriusque cleri*, 24 m. lun. a. 1939, AAS 31, (1939), p.247.

²⁸ Cfr. Benedicto XV, carta encíclica *Fausto appetente die*, AAS 13, (1921), p.332.

²⁹ Pío XII, discurso pronunciado con ocasión del IV Centenario de la fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana, 17 octubre (1953), AAS 45, 1953, pp.685-686.

³⁰ Pío XII, encíclica *Humani generis*, AAS 42, (1950), p.573.

el Angélico y el estudio de su doctrina constituyen, por ley, la base de la formación teológica de los que están llamados a la misión de confirmar y robustecer dignamente a los hermanos en la fe ³¹.

También el Concilio Vaticano II ha recomendado a Santo Tomás, dos veces, a las escuelas católicas. En efecto, al tratar de la formación sacerdotal, afirmó: “Para explicar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás” ³². El mismo Concilio Ecuménico, en la Declaración sobre la Educación Cristiana, exhorta a las escuelas de grado superior a procurar que, “estudiando con esmero las nuevas investigaciones del progreso contemporáneo, se perciba con mayor profundidad cómo la fe y la razón tienden a la misma verdad”, y afirma acto seguido que a este fin es necesario seguir los pasos de los Doctores de la Iglesia, especialmente, de Santo Tomás ³³. Es la primera vez que un Concilio Ecuménico recomienda a un teólogo, y éste es Santo Tomás. En cuanto a nosotros, entre otras cosas, baste repetir las palabras que pronunciamos en otra ocasión: “Los que tienen encomendada la función de enseñar... escuchen con reverencia la voz de los Doctores de la Iglesia, entre los que ocupa un lugar eminente Santo Tomás; en efecto, es tan poderoso el talento del Doctor Angélico, tan sincero su amor a la verdad y tan grande su sabiduría al indagar las verdades más elevadas, al explicarlas y relacionarlas con profunda coherencia, que su doctrina es instrumento eficazísimo, no sólo para poner a buen seguro los fundamentos de la fe, sino también para recabar de ella de modo útil y seguro frutos de sano progreso” ³⁴.

Sin lugar a dudas, Santo Tomás es el paradigma más acabado de la cultura católica.

³¹ *Codex Iuris Canonici*, can. 1366, pf. 2 (Código 1917) y c. 252, 3 (Código 1983).

³² Decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, nº 16, AAS 58, (1966), p.723.

³³ Cfr. Declaración sobre la Educación Cristiana, *Gravissimum educationis*, nº 10, AAS 58, 1966, p.737.

³⁴ Discurso a los superiores, profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana, 12 marzo 1964, AAS 56, (1964), p.365.

Pero tengamos en cuenta que, desde el punto de vista ontológico, la cultura no existe más que como un ser de razón. Su existencia está significada por los muchos y diversos componentes accidentales, fruto de las determinaciones de los individuos y las circunstancias que la configuran. Podemos señalar, al respecto, hechos o circunstancias geográficas, climáticas, acontecimientos sociales, políticos, económicos. ¿Y qué decir de los profundos cambios culturales provocados por la revolución industrial, primero, y la revolución científico-tecnológica después?

Todo hace suponer que caminamos hacia una suerte de cultura universal. El Concilio Ecuménico Vaticano II, especialmente en la *Gaudium et Spes*, intenta mostrar las realidades profundas de estos cambios y sus consecuencias.

Hablar de cultura es hablar de personas, de grupos sociales, de lenguas, de hábitats, de herramientas, de artesanías, de conocimientos, de ciencia, de técnica, de arte, de costumbres, de instituciones más o menos bosquejadas o realizadas, de mitos, de creencias, de religión. A medida que las costumbres y las ideas evolucionan, se perfilan en los grupos humanos o comunidades ideas-fuerzas, realidades que definen el tono peculiar de una cultura y la diferencian de las otras.

Así, en el proceso de inculturación que va a dar como efecto la *antiquitas christiana* convergen, sobre el dato de la Revelación, el sentido metafísico de la cultura griega, que mira a la realización del hombre desde la contemplación, con el sentido fundacional y político del hombre romano. Estas notas características de la cultura greco-romana encuentran en el sincretismo filosófico-religioso del paganismo una base estructural que le da coherencia y unidad a la misma.

A medida que el núcleo religioso que sostiene el organismo o modelo cultural pagano va siendo desplazado por la Revelación cristiana, todos los elementos accidentales que configuran esa cultura, encuentran un nuevo modo de ser expresados. Algunos son rechazados, otros son incorporados. Se precipita entonces un nue-

vo modelo cultural donde la Revelación de Dios define la característica determinante del mismo, al que podemos llamar *antiquitas christiana*. De aquí en más el proceso de inculturación irá avanzando y, en medio de la diversidad de formas, costumbres, lenguas, instituciones, se irá afirmando el hecho religioso como iluminativo y unificador de lo cultural. Se ha gestado una nueva cultura que, por esa misma razón, podemos llamar “católica”.

Lo católico será la nota distintiva de esta cultura y lo que la diferenciará de otras. Y esto “propio” de lo católico ya no será una suerte de sincretismo, como lo fue en el paganismo; tampoco una pura vivencia de fe expresada desde el comportamiento de lo cultural, como lo fue en los comienzos del cristianismo; tampoco el componente de una realidad político-religiosa, como lo fue en la caída del Imperio; y tampoco la asimilación de los nuevos pueblos, costumbres y lenguas al depósito cultural de la cristiandad, después de la conversión de los pueblos bárbaros, sino la explicitación de una formulación doctrinal, teológica y metafísica que, por un lado, cerraría el proceso de inculturación del “dato revelado” con los “datos” de la *antiquitas pagana* y la *antiquitas christiana* y, por otro, dejaría abierta la posibilidad para generar nuevos procesos acorde con el dinamismo propio de todo hecho cultural. Esta formulación doctrinal es la de Santo Tomás de Aquino. La cultura que estructura y sostiene, es la católica.

En el núcleo fundante de la catolicidad como cultura hemos pasado del puro dato de la Revelación, que gestó un hecho “cultural-cultural”, a un hecho “doctrinal-cultural”, con la formulación de Santo Tomás.

La cultura católica alcanzará, de esta manera, un punto de realización final que permitirá, en lo sucesivo, sean cuales fueren las diversidades de los componentes accidentales que configuren el hecho cultural, intentar el encuentro transfigurante de la realidad del mundo y del hombre, con la Palabra y los contenidos del Reino, pero sin menoscabar a la divinidad ni corromper o profanar el orden natural.

Ésta será la característica fundante de toda realidad humana que quiera manifestarse como “cultura católica”.

Sin embargo, existen quienes niegan identidad a esta cultura. Para ellos, el cristianismo no es más que una simiente de cultura. Por eso es posible que se den otros tipos de cultura, con características distintas según las circunstancias y los tiempos ³⁵. ¡Qué decir entonces si se quiere afirmar, como parte constitutiva de la cultura católica, una formulación doctrinal como la de Santo Tomás de Aquino!

No podemos ignorar que las opiniones a las que hacemos referencia están inficcionadas de un craso historicismo. El punto de partida de la cultura católica no es un hecho cultural sino un hecho religioso: la encarnación del Verbo de Dios y su Revelación, que se cierra con los apóstoles. No es posible otra forma de cristianismo fuera de la Revelación de Dios, tal como se manifiesta en la Iglesia. Consecuentemente no puede generarse, a partir de este hecho religioso, una cultura que esté fuera de la Revelación.

No es la Revelación de Dios la que debe acomodarse a las culturas, sino que los pueblos deben acomodar sus costumbres a la Revelación. Ésta es precisamente la historia misionera de la Iglesia. Éste es el verdadero desafío que debe enfrentar todo proceso de inculturación, tal como lo entendió siempre la doctrina pontificia.

La Iglesia, enseñan los Papas, no está ligada a ninguna cultura ³⁶, y todo lo que ella encuentre de bueno y provechoso en las culturas no cristianas debe ser tenido en cuenta con benevolencia, protegido y promovido, en tanto y en cuanto no esté indisolublemente ligado a errores religiosos ³⁷. Pero esto no quiere decir que la Iglesia no haya elaborado su propia cultura. Ella, necesariamente, al inser-

³⁵ Ya hicimos referencia al pensamiento de E. Schillebeeckx: cfr. cap. X, nota 8.

³⁶ Pío XII, discurso a la Unión Internacional de los Institutos de Arqueología, en *Discorsi*, XVIII, 15-21.

³⁷ Cfr. AAS, 31 (1939), 42-49.

tar el mensaje evangélico y los contenidos del Reino en el corazón del hombre, ya lo está haciendo sujeto y objeto de cultura. De allí resultará la cultura católica, con sus notas propias de universalidad y trascendencia; de allí el lenguaje que irá acuñando para expresar su misterio; de allí los comportamientos individuales y sociales para encarnar el Evangelio; de allí su liturgia, su moral, su dogma; de allí la formulación doctrinal desde la que edificará, en medio de los hombres, el adelanto del Reino; de allí la inquebrantable esperanza esjatológica del fin de los tiempos.

En la Semana Social de Francia, celebrada en Versalles en 1936, el Papa Pío XI recordaba que:

no hay que perder de vista jamás que el objetivo de la Iglesia es evangelizar y no civilizar. Si ella civiliza, es para evangelizar ³⁸.

Es indispensable distinguir, como lo hace la Iglesia, las *consuetudines* o costumbres, o géneros de vida particular de una sociedad o comunidad, de lo que esencialmente constituye la cultura católica, que se integra con todos los tesoros de su vida sobrenatural, desarrollados a través de los tiempos, cumpliendo con su misión de evangelizar hasta los confines de la tierra.

Es posible, y de hecho se han dado, múltiples y diversas conexiones entre la buena nueva de Cristo y las culturas. Así lo expone el Concilio Ecuménico Vaticano II en la Encíclica *Gaudium et Spes* (n. 58):

* Dios ha hablado, por medio de la Revelación, desde las edades más remotas hasta su plena manifestación en el Hijo encarnado, según los tipos de cultura propio de cada época.

* La Iglesia, por su parte:

³⁸ Pío XI, *Semaines sociales de France*, Versalles 1936, pp.461-462.

- * ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes;
- * no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de *vida particular*; a ninguna *costumbre* antigua o reciente;
- * puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones pero desde la fidelidad a su propia tradición.

Así la Iglesia ha evangelizado la cultura, haciendo posible una cultura propia, que llamamos católica y, además, como fruto de esa inculturación, “ha renovado constantemente la vida y la cultura del hombre caído”, porque la buena nueva de Cristo

combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado; purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las perfecciona y las restaura en Cristo. Así la Iglesia, cumpliendo su misión propia, por ello mismo ya contribuye a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, aún la litúrgica, educa al hombre para la libertad interior ³⁹.

Se sigue, consecuentemente, que en el centro del hecho cultural está la persona humana, la cual deberá ser desarrollada integralmente. El único modo de lograr este desarrollo es el de injertar el don de la gracia en el corazón del hombre. Desde allí el hombre, como ya lo hemos dicho, se hace sujeto y objeto de cultura. Más allá de las costumbres, de los géneros de vida particular, de su nación o de su raza, desarrollará una perfección entitativa y operativa de la cual surgirá el hecho distintivo y fundante que lo convertirá en hombre *culto*. A partir de allí, todos los diversos componentes accidentales,

³⁹ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, n.58.

fruto de las costumbres, los grupos sociales, las lenguas, el hábitat, los conocimientos, el arte, las instituciones a las que pertenece, deberán encontrar su sentido y unidad desde esta perfección personal que realiza la gracia. Y entonces se habrán transformado en un modo de expresar la cultura católica. Y si esto no se puede dar, tendrá que renunciar a su entorno o modificarlo. Esto es, precisamente, lo que llamamos inculturación.

Toda tarea de inculturación tendrá que empezar o terminar expresando, de algún modo, los contenidos de la cultura católica. Entre estos contenidos, la formulación doctrinal de Santo Tomás de Aquino cobra una especial relevancia. De esta comprensión teológica y metafísica, la cultura católica ya nunca más podrá prescindir.

Cada vez que el hombre intenta, desde el dato revelado, actuar sobre la naturaleza o, por el contrario, cada vez que indaga a la naturaleza para encontrarla con el dato revelado, es decir, cada vez que haga cultura católica, tendrá que apelar a Santo Tomás de Aquino. Su formulación doctrinal garantiza la adecuada unión del dato revelado con la cultura, “poniendo a buen recaudo los fundamentos de la fe” y asegurando, en todo proceso legítimo de inculturación, “de modo útil y seguro, frutos de sano progreso”⁴⁰. Santo Tomás de Aquino, como ya lo hemos señalado, representa el paradigma en el cual la cultura católica se expresa doctrinalmente a sí misma.

Encarna, como tal, un ideal de perfección natural y sobrenatural como resultado de su obrar humano, libre y deliberado, sobre su naturaleza individual. No podemos dejar de señalar que, en este operar, tuvo una especial asistencia de la gracia de Dios y del Espíritu Santo, en razón del servicio que Dios le había confiado, como vocación y misión, a la Iglesia.

La gracia de Dios operó sobre su naturaleza en consciente tensión a su última perfección. Tensión, como el mismo Santo Tomás señala, connatural al hombre⁴¹, pero que en él cobró las dos máxi-

⁴⁰ Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*, nº 24.

⁴¹ S. Th. I, q. 73, a. 1.

mas respuestas posibles que ordenan este operar del hombre hacia su beatitud ⁴²: la santidad y la sabiduría.

Fue el resultado de este operar perfectivo, libre y deliberado, de Santo Tomás sobre su propia naturaleza humana, con la gracia de Dios y la especial asistencia del Espíritu Santo, el que lo hizo un hombre culto. Su vida no fue otra cosa que plasmar toda su existencia en la Verdad. Desde allí elaboró, con la ayuda de los medios propios de la vida religiosa y la vocación dominicana, el empeño cotidiano para someterse a las exigencias de la disciplina intelectual en todos sus aspectos. Movido siempre por la tendencia a la santidad y a la perfección eminentemente intelectual, alcanzó la sabiduría, y con un ardoroso deseo interior de entregar, en servicio apostólico, a los fieles y a la Iglesia, los frutos de su contemplación y de su especulación, se hizo servidor de los demás. Ascetismo, soledad, silencio, estudio, orden personal, plegaria interior, amor de caridad, discernimiento intelectual, fueron posibilitando la adquisición de los hábitos morales e intelectuales que le permitieron, finalmente, delinear la cultura católica en su más perfecta forma de realización y formulación doctrinal. Por eso fue el más acabado ejemplo de hombre culto católico.

Pero, ¿por qué Santo Tomás aparece como el paradigma más acabado del hombre culto católico? Porque de tal manera había asimilado y había conformado los hábitos perfectivos de su naturaleza con los objetos propios que lo ordenaban a la perfección, que en este operar virtuoso contuvo, en grado eminente, los hábitos intelectuales y los del obrar moral.

El conjunto de hábitos que le permitió adquirir la cultura católica también le posibilitó indagar la verdad, ya sea del orden de la razón o del orden de la Revelación, y ello desde una cierta eminencia del saber, que ordena la realidad con el dato de la fe y con las exigencias del Ser. Revelación y metafísica, apuran una aporía que el Aquinate va a saber resolver. Ni en su formulación doctrinal ni

⁴² S. Th. I-II, q.3, a. 2.

en su vida hay fisuras. Todo en él es pleno, seguro, ponderado, quieto. Esta unidad profunda de su espíritu, conseguida a través de un operar perseverante de la gracia en su naturaleza con los modos que el mismo señala cuando quiere aconsejar a un joven discípulo acerca de la vida de estudio, le permite zanjar todas las aporías, las brechas y las contradicciones.

Hay que afrontar progresivamente las dificultades, le dirá el Angélico Doctor al hermano Juan ⁴³, hay que amar el silencio, la pureza de conciencia, la oración asidua, la soledad; hay que tener una actitud amable con el prójimo, desterrar la vana curiosidad, evitar la excesiva familiaridad en el trato con los demás, alejarse de la vida mundana, no dispersarse, imitar a los santos y los buenos ejemplos, rechazar las sospechas y los prejuicios, entender lo que se intenta aprender, resolver las dudas, enriquecer el tesoro de la memoria, evitar la presunción y la soberbia. Su alma, moldeada en el orden superior de lo sapiencial, comunicará desde lo especulativo y desde lo contemplativo la luz de la verdad ⁴⁴.

Y esto lo hará, ya sea en la predicación, ya sea en la enseñanza o desde las disputas ⁴⁵, integrando siempre la fe con la razón. Así logró compaginar en su doctrina y en su vida

✱ la fidelidad total y absoluta a la palabra de Dios y la máxima apertura de mente al mundo y a sus valores auténticos ⁴⁶;

✱ su afán innovador y progresista con la resolución de apoyar todo su edificio doctrinal sobre el firme cimiento de la tradición ⁴⁷;

⁴³ “Epístola exhortatoria «De modo studendi ad fratrem Joannem», in *Opuscula Theologica*, Torino 1954, vol. I, p.451.

⁴⁴ S. Th. II II, q. 188, a. 6.

⁴⁵ Cfr. “Breve principium Fr. Thomas de commendatione Sacrae Scripturae”, in *Opuscula Theologica*, vol.1, pp.441-443.

⁴⁶ Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*, n° 9.

⁴⁷ S. Th. I II, q.109, a.1, ad 1: “La verdad, quien quiera que la diga procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a la inteligencia y a la expresión de la verdad”.

* su asombrosa erudición, que le permitió captar las nuevas inquietudes del pensamiento y la ciencia, sin salir fuera del cauce de la fe y de la tradición del Magisterio de la Iglesia ⁴⁸;

* su espíritu, profundamente cristiano, y la agudeza de su talento especulativo, abierto a todos los logros del pensamiento tanto antiguo como contemporáneo, le permitieron encontrar, en plena crisis del siglo XII, nuevas fórmulas para definir las relaciones entre la fe y la razón ⁴⁹.

Frente a Dios, Santo Tomás se muestra

* como un niño ante los sublimes e inefables misterios de la fe ⁵⁰;

* reconociendo que, acerca del misterio de Dios, había aprendido más en la oración que en el estudio ⁵¹;

* manteniendo vivo el sentido de la trascendencia divina ⁵². Aquí se fundamenta su metodología de la investigación. Aquí aparece su humildad y adoración.

Y frente a los maestros del espíritu humano sentía tres cosas:

* admiración ante el inmenso patrimonio cultural que entre todos acumularon y legaron a la humanidad ⁵³: la *antiquitas*;

* reconocimiento de las limitaciones y errores de las obras de cada uno;

⁴⁸ Carta idem, nº 10.

⁴⁹ Idem, nº 12.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ S. Th. II II, q. 8, a. 7; *Vita S. Th. Aquinatis*, autore G. de Tocco, cap. 28 a 30, IV.

⁵² S. Th. II II, q. 8, a. 7: “en esta vida tanto más perfectamente conocemos a Dios, cuanto mejor entendemos que sobrepasa toda capacidad”.

⁵³ Santo Tomás, *In Libros Metaphysicorum Arist.*, II, Lect.1.

* compasión hacia los que, careciendo de la luz de la fe, experimentaban una angustia humanamente insuperable al enfrentarse con los interrogantes últimos de la existencia humana y del fin último del hombre ⁵⁴.

Su libertad e independencia intelectual, en el campo filosófico, siempre lo mostraban obediente a la verdad y juzgándolo todo “no por la verdad de quien lo afirma sino por el valor de las afirmaciones en sí” ⁵⁵: “el argumento de autoridad es firmísimo respecto de la fe: pero, respecto a la ciencia es debilísimo”. Y para manifestar su actitud no servil ni puramente historicista o ecléctica, afirma: “el estudio de la Filosofía no está ordenado a que los hombres conozcan lo que piensan los hombres, sino cómo se encuentra la verdad de las cosas” ⁵⁶.

Siguiendo a Santo Tomás podríamos entonces decir que un hombre culto católico tendrá que poseer, en cierto grado de realización, los hábitos operativos virtuosos que lo ordenen a la perfección, dándole: solidez en la fe, coherencia en la razón, discernimiento sapiencial en la especulación, amplitud de erudición, sentido de la trascendencia y asombro ante el misterio de Dios, fidelidad a la Iglesia y reconocimiento de los valores del mundo, humildad, oración y compasión.

No es de extrañar que esta portentosa personalidad religiosa produzca, irradiando y operando sobre la naturaleza con los hábitos perfectivos de sus potencias, la formulación que va a darle, a la cultura católica, su más acabada trabazón doctrinal.

Si, como dice el P. Santiago Ramírez, “toda la cultura humana está contenida y operada por los hábitos, ya sean de las ciencias, de las artes o de las industrias” ⁵⁷, es evidente que la formulación

⁵⁴ C.G., L. III, c. 4.

⁵⁵ *Ex super Librum Boethii de Trinitate*, q. 2, a 3, ad 8; S. Th. I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁵⁶ *In Librum Ari. De Coelo et mundo*, I, L. XXII; *De Spiritualibus creaturis*, c. 10, ad 8.

⁵⁷ Cfr. Ramírez, S., *De habitibus in communi*, Madrid 1973, I, pp.5-6, nota 218.

doctrinal de Santo Tomás de Aquino es el hecho más singular y eminente de la cultura católica, desde el punto de vista del operar intelectual.

¿Cuál es el resultado del encuentro de la Revelación de Dios con la naturaleza o, dicho de otro modo, del “dato” con los “datos”, tal como lo logró Santo Tomás operando con los hábitos de sabiduría y ciencia que él desarrolló, con ayuda de la gracia y la asistencia del Espíritu Santo, de modo eminente?

Sin lugar a dudas, imprimió una trayectoria nueva a la historia del pensamiento cristiano y marcó para siempre los postulados que harían posible relacionar la fe con la razón.

El Papa Pablo VI señala los valores que hacen perenne la doctrina y el método de Santo Tomás ⁵⁸:

1. Su realismo gnoseológico y ontológico en razón de:

* vincular su teoría del conocimiento y su metafísica a la percepción sensible y, por tanto, a la objetividad de la cosa, proporcionando el sentido verdadero y positivo del *ser*: de este modo instaura un realismo crítico;

* no alejarse de los datos del conocimiento sensible, aún cuando, en la ulterior elaboración mental, estos datos se universalicen: de esta manera evita el torbellino dialéctico del pensamiento subjetivo, que siempre termina en un agnosticismo más o menos radical.

2. El principio fundante de su gnoseología, que él expresa diciendo: “lo primero que cae en la aprehensión del entendimiento es el *ser*” ⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*, II, nº 14-26.

⁵⁹ *De Veritate*, q.1, a.1.

- * este realismo gnoseológico permite una equilibrada valoración de la experiencia sensible y de los datos auténticos de la conciencia en el proceso cognoscitivo;

- * es, a su vez, el punto de arranque de una sana ontología y, en consecuencia, fundamenta todo el edificio doctrinal teológico.

3. Su filosofía del *ser*, considerado éste en toda su amplitud, es decir, en todo su valor universal y en sus condiciones existenciales; a partir de esta filosofía el Aquinate se remonta

- * a la teología del *ser* Divino, tal cual subsiste en sí mismo;

- * a la teología del *ser* Divino, tal cual se revela en su Palabra y en los eventos de la economía de la salvación, especialmente en el misterio de la Encarnación ⁶⁰.

4. Su reconocimiento y valoración de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano, fundamentalmente sano y dotado de un cierto gusto del *ser*, le permite

- * tender a ponerse en contacto con el *ser* en toda experiencia, pequeña o grande, de la realidad existencial;

- * descubrir, en todos y cada uno de los seres, una participación del *ser* absoluto que crea, sostiene y, con su dinamismo, mueve *ex alto*, todo el universo creado, toda vida, pensamiento y acto de fe;

- * ofrecer un instrumento valiosísimo para la reflexión teológica, al exaltar al máximo la dignidad de la razón humana.

⁶⁰ Pío XII dijo, al respecto: “En el tomismo se encuentra, por así decirlo, una especie de evangelio natural, un cimiento incomparablemente firme para todas las construcciones científicas, porque el tomismo se caracteriza, ante todo, por su objetividad; las suyas no son construcciones o elevaciones del espíritu puramente abstractas, sino construcciones que siguen el impulso de las cosas... Nunca caerá el valor de la doctrina tomista, pues para ello tendría que decaer el valor de las cosas”. Cfr. Pío XII, *Discorsi*, Vol. I, Turín 1960, pp.668-669. Citado por Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*.

5. La penetración a fondo en temas doctrinales sobre los que tuvo intuiciones fulgurantes, a saber:

- * los valores trascendentales y la analogía del *ser*;
- * la estructura del *ser* limitado compuesto de esencia y existencia;
- * la relación entre los seres creados y el *ser* divino;
- * la dignidad de la causalidad en las criaturas con dependencia dinámica de la causalidad divina;
- * la consistencia real de las acciones de los seres finitos en el plano ontológico, con sus repercusiones en todos los campos de la filosofía y la teología; de la moral y de la ascética;
- * la organicidad y el finalismo del orden universal;
- * la idea de Dios como ser subsistente, cuya misteriosa vida "*ad intra*" nos la da a conocer la Revelación;
- * la deducción de los atributos divinos;
- * la defensa de la trascendencia divina contra cualquier tipo de panteísmo;
- * la penetración racional, guiada, apoyada e impulsada por la fe, del contenido esencial de la Revelación cristiana superando las imágenes y penumbras del lenguaje antropomórfico.

6. La apertura de su pensamiento que, al estar fundado en la filosofía del *ser* y en la Revelación, es susceptible de enriquecimiento y progresos continuos, aún para nuestro tiempo, pero a partir de:

- * criterios válidos de discernimiento para medir la aceptabilidad cristiana de un pensamiento filosófico o científico, ya que no todas las teorías filosóficas o científicas pueden reclamar, por igual, un sitio dentro de la visión cristiana del mundo o pretender ser consideradas plenamente cristianas;
- * reconocimiento de aportaciones particulares útiles para el perfeccionamiento de la doctrina tradicional, provenientes, aún, de aquellos sistemas o teorías inconciliables con la fe cristiana;

* estímulos para reflexionar sobre puntos antes ignorados o insuficientemente explicados.

7. El método de confrontación y asimilación seguido, que le permite

- * entablar con todos los pensadores del pasado y de su tiempo (cristianos y no cristianos) una especie de diálogo intelectual;
- * hacer un planteamiento dialéctico del procedimiento, buscando no simplemente inventar dificultades sino elaborar tesis seguras sobre los puntos que eran objeto de reflexión y discusión;
- * actuar con plena y generosa disposición de espíritu para reconocer y admitir la verdad, quien quiera que la dijese, llegando, en algunos casos, a dar una interpretación benigna de sentencias que en el debate resultaban erróneas, como en el caso de San Agustín ⁶¹.

8. Su estilo literario, que es

- * límpido, sobrio, preciso;
- * forjado en el ejercicio de la enseñanza, en la discusión y en la redacción de sus obras ⁶²;
- * no emplea, como ocurre en la actualidad, un lenguaje complicado o retorcido, o demasiado tosco y vulgar, o incluso, tan ambiguo que no sirve ni de vehículo del pensamiento, ni de mediador para lograr comunión en la verdad.

Juan Pablo II, el 13 de septiembre de 1980 hizo un discurso a los participantes del VIIIº Congreso Tomista internacional, dedica-

⁶¹ Cfr. Gilson, E., "Pourquoi Saint Thomas a critique a Saint Augustin", en *Arch. d'histoire doc. et lit. du moyen age*, París, 1 (1926-27), 5-127.

⁶² La liturgia dominicana es la fiesta de Santo Tomás; así lo expresa: "*Stilus brevis, grata facundia, celsa, firma, clara sententia*".

do al estudio y al origen de la encíclica *Aeterni Patris* ⁶³ con motivo de su centenario ⁶⁴.

En esa oportunidad, el Santo Padre habló sobre el método y la doctrina de Santo Tomás en diálogo con la cultura contemporánea. Señalaba el Papa que el principio fundamental que le confiere a la *Aeterni Patris* una profunda unidad orgánica interior, es el de la armonía fundamental entre las verdades de la razón y las de la fe. Dieciocho años después promulgará la encíclica *Fides et ratio* (16-X-1998) ⁶⁵ desarrollando este tema de modo exhaustivo. Allí se ocupa de la interacción entre teología y filosofía, las intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas, el interés de la Iglesia por la Filosofía y los cometidos y exigencias que reclaman esa relación. Pues bien, Juan Pablo II destaca que Santo Tomás, aún señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe,

no ha olvidado el valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido. En efecto, la fe es de algún modo “ejercicio del pensamiento”; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente ⁶⁶.

Así mismo, Santo Tomás muestra la primacía de la sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las cosas divinas, y la distingue de la otra sabiduría que se adquiere como virtud intelectual y también de la fe, que

asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría ⁶⁷.

⁶³ León XIII, encíclica *Aeterni Patris* (4-VIII-1879), A.A.S 11 (1878-1879), 109.

⁶⁴ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 14-IX-1980, p.1.

⁶⁵ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 16-X-1998, pp.5-20.

⁶⁶ Juan Pablo II, encíclica ídem, n^o 43.

⁶⁷ S. Th. II II, q. 45, a. 1, ad. 2. Citado en encíclica ídem, n^o 44.

Pero, a pesar de la prioridad que Santo Tomás asigna a la sabiduría como don del Espíritu Santo, el Angélico Doctor señala la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias:

la filosofía basada en la capacidad del intelecto para integrar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la teología, fundamentada en la Revelación, y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios ⁶⁸.

Nadie como Santo Tomás ha podido desplegar la capacidad del conocimiento racional, relacionándolo con la fe, de modo que pueda alcanzar la penetración más profunda, connatural y adecuada, según el orden del ser, y más cierta, firme y sobreelevada, según el orden de la gracia. En Santo Tomás, la fe y la razón se encuentran para que el hombre pueda abordar, desde un nivel no sólo intelectual, su más acabada penetración de la verdad. Por eso el Papa termina afirmando:

Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiese manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó “cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado” ⁶⁹. Con razón pues, se le puede llamar “apóstol de la verdad” ⁷⁰. Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del parecer ⁷¹.

⁶⁸ Encíclica ídem, nº 44.

⁶⁹ León XIII, encíclica *Aeterni Patris*, ídem nº 109.

⁷⁰ Pablo VI, *Carta en el séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino*, nº 8.

⁷¹ Juan Pablo II, encíclica ídem nº 44. Cfr. Lobato, A., “Filosofía y Teología”, en *Studi Tomistici* nº 59, Librería Editrice Vaticana, Roma 1995, p.59; Ponferrada, G. E., “Razón y fe en Santo Tomás”, en ídem, p.85; Orlando, P., S. *Tommaso maestro di teologia anche nel postmoderno*, ídem, p.112.

A toda esta formulación doctrinal debemos agregar su fina sensibilidad poética, que puso de manifiesto con la composición de los cinco himnos eucarísticos designados por las primeras respectivas palabras: el *Pange Lingua*, el *Sacris Solemniis*, el *Verbum Supernum*, el *Lauda Sion* y el *Adoro Te*. Los cuatro primeros, según es conocido, formaban parte del Oficio de la Fiesta del Santísimo Sacramento, instituida por el Papa Urbano IV, el 11 de agosto de 1264.

Para algunos autores, si bien no hay documentación fehaciente que atestigüe a Santo Tomás como autor de estos himnos, no caben dudas sobre su composición ⁷². El Papa ordenó a Fray Tomás de Aquino la preparación del Oficio de la Fiesta del Corpus Christi, puesto que ya le había encargado antes otro trabajo doctrinal: las glosas sobre los cuatro evangelios, parcialmente ejecutado ya en 1263. Santo Tomás de Aquino, que estaba enseñando en Orvieto desde 1261, era conocido, por lo tanto, por el Papa Urbano, quien sabía que en él se daban las condiciones requeridas para realizar tamaña obra: era teólogo, poeta y santo.

Cuentan sus biógrafos que, en cierta ocasión, mientras se hallaba en plegaria pidiendo luces para resolver una difícil cuestión sobre la eucaristía, que le encargaron los maestros de la Universidad de París, se oyó la voz de Cristo mismo que le responde: “*Bene de hoc mei Corporis Sacramento scripsisti*” ⁷³.

No hay duda que el Señor confirmaba, de esta manera, su tratado eucarístico desarrollado en la tercera parte de la *Suma Teológica*, desde la cuestión 73 a la 83, y en el cuarto libro de la *Suma contra Gentiles*, en los capítulos 61 al 69, pero también valía esta revelación para las composiciones líricas de sus himnos eucarísticos.

No en vano el Papa Pío XI lo declaró, en su encíclica *Studiorum duces* del 23 de junio de 1923, “Doctor Eucarístico”:

⁷² Cfr. Terán, Sisto, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento*, edit. UNSTA, San Miguel de Tucumán 1979.

⁷³ Guillermo de Tocco, *Vita*, cap. 52.

El arte destinado a Dios supone a Dios en el alma (...) y en el alma de Tomás de Aquino, Jesús Hostia estuvo constantemente presente por la más acendrada caridad. Picasso admitía que no se debería pintar sino lo que se ama. Quizá tampoco debiera cantar el poeta sino lo que ama, y el gran amor de toda su vida, el que había convertido su corazón en ascua perenne, fue, para el Ángel de las Escuelas, Jesús Eucaristía.

Si la poesía sólo ha de manifestar lo muy profundamente pensado, sentido y amado, Tomás de Aquino, con una preparación tan larga como completa, tanto en el orden intelectual como en el orden afectivo, cuando el Sumo Pontífice le encargó el oficio del Corpus Christi, para componer sus himnos eucarísticos no tuvo más que permitir que se derramara la abundancia de su corazón. No tuvo más que dejar que de la semilla teológica brotara casi espontáneamente la flor de la belleza escogida.

La mayor suerte que puede tocar a un artista es dar con el motivo que convenga a su talento. Y cuando por maravillosa coincidencia se produce la conjunción de una fuerza potencial con un magno tema que le corresponde, nace la obra maestra imperecedera.

Queremos creer por ello que el humilde, sabio y piadoso fraile medieval, que, en el trance postrero, al recibir la última comunión, resumió magníficamente su existencia exclamando: “te recibo, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinación, por cuyo amor estudié, velé, trabajé, enseñé y te prediqué”⁷⁴, será considerado por antonomasia, hasta la consumación de los siglos, el Poeta del Santísimo Sacramento⁷⁵.

Si al conjunto de hábitos que le permitió a Santo Tomás, adquirir la cultura católica en grado eminente, debemos agregar su fina sensibilidad poética, expresada en sus himnos eucarísticos y su sentido del honor, que él calificaba como el más grande de los bienes exteriores⁷⁶, no quedan dudas para poder afirmar que es el modelo más acabado de la cultura católica.

⁷⁴ Guillermo de Tocco, *Vita*, cap. 58.

⁷⁵ Terán, S., *Santo Tomás...*, p.34.

⁷⁶ *In Ethic. Nicom.*, nº 742, S.T., II II, q.103, a.1, ed.2. Cfr. Tobio Fernández, J., “Honor y fama en Santo Tomás”, *Atti del Congresso Internazionale Tommaso D’Aquino nel suo Settimo Centenario*, Vol. 5, Roma-Nápoli 1974, p.532.

Las notas peculiares de la cultura católica



UANDO el cristiano irradia el testimonio de Cristo en su entorno, intenta establecer un orden temporal, fruto del orden invisible e interior de su espíritu.

La cultura católica expresa ese orden temporal del cual Cristo es el centro y, al mismo tiempo, lo sostiene y profundiza.

Se trata de un orden misterioso, porque responde al designio salvífico de Dios, a la gloria y a la transfiguración final del mundo.

No se trata de un puro accionar pragmático. Es un orden que se transmite a las cosas en la medida en que ellas se hacen *filiales*, es decir, en la medida que toda la creación se hace filial en el Señor.

Primero, por supuesto, el hombre, en cuanto por la gracia de Dios está configurado interiormente a imagen del Verbo encarnado, del Hijo de Dios ¹. Aquí se establece un primer orden de dependencia sacral. Desde allí, restaurada la justicia original, es posible instaurar la cultura católica.

¹ Rom. 8, 29.

El Padre nos reconoce en el Hijo. Somos sus hijos, pero en el Hijo. Es algo así como la prolongación, en nosotros, de la unión personal entre el Padre y el Hijo, que es plena en Cristo pero que nos afecta en la medida en que estamos unidos a la cabeza.

Esta reinsertión de hijos en el Hijo establece también un orden interior según el modo o grado de participación en la vida divina.

El orden interior de filiación apunta a insertar a toda la humanidad en Cristo. Y desde el misterio del Cuerpo Místico, todos los hombres están asociados a su gracia capital, no sólo los bienaventurados y los que le están unidos actualmente por la gracia y la caridad, sino también los cristianos en pecado, los herejes y los paganos.

De este orden interior de filiación, misterioso e invisible, surge un orden exterior, temporal. Se trata de "instaurar todas las cosas en Cristo" ². Evidentemente este orden exterior no se hará infundiendo la gracia santificante en las cosas, pero sí a través de un proceso de restauración que mira a la creación entera: el cosmos, el hombre, sus industrias, sus sociedades, sus empresas. El resultado final de esta restauración de las cosas, haciéndolas participar de la santidad del Verbo, es la cultura católica.

Así la humanidad de Cristo adquiere una supremacía total en el orden de la creación, en razón de la unión hipostática que lo hace constitucionalmente "mediador".

Su humanidad está totalmente dedicada a Dios, a su culto. El cristiano está unido, por el bautismo, a la alabanza, a la adoración, a la oración y a la satisfacción perfecta que brotan de la humanidad del Verbo. El culto de Cristo al Padre se hace, de esta manera, nuestro culto, haciéndonos participar de su poder cultural.

Éste es el sentido más hondo del carácter sacramental. Y por aquí podemos entender la exhortación paulina para que ofrezcamos nues-

² Cfr. Pío X, encíclica *E Supremi Apostolatus*, AAS, 36 (1903), p.129, n° 2; Ef. 1, 10. Pío XI, encíclica *Ubi Arcano Dei*, AAS, 14 (1922), pp.673-700, n° 16.

tros cuerpos como víctima viva, santa, agradable a Dios ³. La capacidad cultural asimila al cristiano al Verbo de Dios. Se trata de una realidad del orden de la unión hipostática, una prolongación auténtica de la mediación de Jesús, una participación en el sacerdocio de Cristo.

Y esto, además de conformar un hecho esencialmente religioso, constituye también, y en oblicuo, como dirían los antiguos, un hecho cultural. Ya hemos visto cómo el hombre es naturaleza, pero, en razón de su libertad y de su espíritu, es una naturaleza viva, móvil, que se rebasa a sí misma por la fuerte presencia del espíritu. Allí empieza la cultura.

La participación de la vida divina en el alma, causada por la gracia, hace posible que el movimiento de su espíritu sobre su naturaleza, desde donde se genera la cultura, imprima en ella no sólo aires de libertad, movilidad, creacionalidad, propios del hecho cultural, sino que, además, por los caminos participativos de lo sacral, el hombre se transforme, se transfigure y se trascienda. Será entonces el primer objeto de este insólito hecho cultural que llamamos "cultura católica".

De aquí en más tendrá que irradiar, en torno a él, el misterio de transfiguración que ha sufrido su alma. El ofrecerse como víctima viva, santa, agradable a Dios, a modo de culto espiritual impreso en el alma por el carácter bautismal, lo transforma en testigo cualificado del misterio salvífico de Cristo. Testigo de su verdad, testigo de su doctrina, unido a la acción del Señor.

De este irrenunciable testimonio de verdad y de acción, el cristiano intentará hacer que toda la humanidad sea "filial" en el Señor.

Aquí alimentará su fe y orientará exactamente su acción:

El evangelio no lleva al empobrecimiento o desaparición de todo lo que cada hombre, pueblo o nación, y cada cultura en la historia,

³ Rom. 12, 1.

reconocen y realizan como bien, verdad y belleza. Es más, el evangelio induce a asimilar y desarrollar todos estos valores, a vivirlos con magnanimidad y alegría y a completarlos con la misteriosa y sublime luz de la Revelación ⁴.

El mundo, entendido como la totalidad de lo creado por Dios, tendrá que ser transformado a imagen de Cristo. Deberá participar de la santidad del Verbo, de su consagración cultural, y dar, de esta manera, adoración y alabanza al Creador.

Así el cristiano prepara el hecho más sorprendente de la fe: la glorificación final de toda la creación en Cristo:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la Revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre, de la corrupción, para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo.

Porque nuestra salvación es objeto de esperanza ⁵.

Esa esperanza del Apóstol se ve cumplida en el Cristo, el cual,

a fin de que no viviéramos más para nosotros mismos sino para él, que por nosotros murió y resucitó, desde ti Padre, envió el Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, perfeccionando su obra en el mundo ⁶.

El Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, expresa los elementos constitutivos de la cultura diciendo:

⁴ Juan Pablo II, encíclica *Slavorum apostoli*, 18 b, edit. Edibesa, Madrid 1993, p.330.

⁵ Rom. 8, 18-23.

⁶ Plegaria Eucarística IV, canon.

El hombre no llega a un nivel verdadero y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan ligadas estrechísimamente.

Con la expresión "cultura", en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De ahí se sigue que la cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra "cultura" asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida diversos y escalas de valor múltiples encuentran su origen en la manera particular de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de cultivar las ciencias, las artes y la belleza.

Así las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada grupo humano. Así también es como se constituye un determinado medio histórico, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que saca los valores que le permitirán promover la civilización ⁷.

El Concilio no habla, explícitamente, de la cultura católica, porque su finalidad es, a través de esta constitución apostólica, buscar la "unión íntima de la Iglesia con la familia humana universal" ⁸. Se trata de dirigirse:

no sólo a los hijos de la Iglesia Católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos, có-

⁷ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, nº 53.

⁸ *Idem*, nº 1.

mo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual ⁹.

En este caso, el tema de la cultura cobra una primordial importancia, ya que, al decir del documento, constituye uno de los "problemas actuales más urgentes que afectan profundamente al género humano" ¹⁰. La Iglesia intenta hacer resplandecer la luz de los principios que brotan de Cristo, para guiar a los fieles a iluminar a todos los hombres en la búsqueda de solución a tan complejo problema.

Por ahora nos vamos a detener en el texto que acabamos de citar. Se trata de una descripción genérica de la cultura que involucra los elementos más importantes, constitutivos de la misma, y que, en cuanto tales, se pueden atribuir también a la cultura católica.

Todo legítimo hecho cultural apunta a la perfección del hombre. Intenta hacerle alcanzar un nivel de realización plenamente humano, cultivando los bienes y valores naturales ¹¹.

También la cultura católica apunta a lograr la perfección, pero no sólo desde el punto de vista natural sino, y esto es lo específico, desde el punto de vista sobrenatural. El católico culto aspira a alcanzar la perfección que sólo es dable encontrar a partir de la Revelación del Verbo. Quiere decir que la incubación del misterio de Dios en el corazón del hombre, si bien en su primera fase de realización es un hecho esencialmente religioso, dado el movimiento que origina por parte de la naturaleza del hombre, movido por Dios para alcanzar la perfección personal en el orden sobrenatural, se proyecta también sobre la naturaleza, sobre la cual el católico intentará actuar, ordenándola según el espíritu del evangelio ¹².

Surge así la cultura católica como la expresión del conjunto de las grandes experiencias y aspiraciones que la Iglesia ha producido,

⁹ Idem, n° 2.

¹⁰ Idem, n° 46.

¹¹ Idem, n° 53.

¹² Cfr. idem, n° 31.

a través del tiempo, tratando de llevar al hombre hacia su perfeccionamiento espiritual y corporal, procurando someter a la naturaleza con su conocimiento y su trabajo, "iluminando y organizando todos los asuntos temporales, de modo que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor"¹³. Se trata, entonces, de un estilo peculiar de cultura.

La acción de los católicos, desde los orígenes mismos de la Iglesia hasta la actualidad, ha producido un conjunto de obras, experiencias, realidades humanas individuales y sociales, como fruto de su accionar sobre el hombre mismo y el cosmos. Este conjunto, conservado, desarrollado y comunicado a través del tiempo, expresa un estilo peculiar de cultura que llamamos católica.

Desde el punto de vista sociológico y etnológico, ella sería una más de las variables y múltiples culturas que reconocemos en la historia y en el mundo. Como las demás culturas, comporta un conjunto de valores que son efecto del encuentro razonable del hombre con la naturaleza, para tratar de hacer a la vida, especialmente la de los hombres, siempre más perfecta.

Es cierto también que, como toda cultura, la católica comporta el perfeccionamiento mismo de la vida, mediante la producción de valores, con la colaboración del hombre, principalmente desde su razón, contando para lo cual con las fuerzas y energías de la naturaleza.

Pero no es desde aquí desde donde vamos a percibir las notas de su peculiaridad. Cualquier descripción sociológica o etnológica que se quiera hacer de la cultura católica la encontrará como una más de esa pluralidad de culturas de la que habla el Concilio Vaticano II¹⁴.

La nota distintiva aparece cuando requerimos su causa eficiente. Ciertamente que, como en el caso de toda cultura, aquí también el hombre es objeto y sujeto de cultura.

¹³ Cfr. idem, nº 31.

¹⁴ Cfr. idem, nº 53.

Será el trabajo de los hombres el que hará posible el conjunto de obras, experiencias y realidades humanas que constituyen la cultura católica. Pero este hombre que actúa está incorporado a Cristo por el bautismo; está constituido en pueblo de Dios y hecho partícipe, a su manera, de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo. Por lo tanto, cuando actúa, ejerce la misión del pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo ¹⁵. Irradiará, sobre la naturaleza del hombre y del cosmos, el testimonio de verdad, de bien, de belleza y de acción de Cristo. Intentará iluminar y organizar todos los asuntos temporales según el espíritu de las bienaventuranzas para, de este modo, no sólo transformar el mundo sino además transfigurarlo.

Desde el punto de vista de la causa final, su accionar mirará a que toda la naturaleza del hombre y del cosmos se desarrollen, se perfeccionen y sean para la gloria del Creador y del Redentor. Desde la cultura católica, el hombre y el mundo se disponen para su transfiguración final.

Quiere decir entonces que, en lo único en que la cultura católica se identifica con otras formas o modos de cultura, es en la causa material: todas se ocupan y se vuelven sobre la naturaleza. Pero sólo la cultura católica escapa a toda forma de inmanentismo. Desde el misterio de la gracia actúa sobre el hombre y la naturaleza y establece, en este accionar, un principio de trascendencia que, sin menoscabar la divinidad, causa eficiente y final del operar del hombre, y sin desvirtuar el orden natural, logra comunicarlos e interrelacionarlos a partir del plan salvífico del Creador. El resultado es una cultura que es fruto, toda ella, del accionar de Dios, como causa principal, y también del accionar del hombre como causa instrumental. Ni trascendencia que desconozca a la naturaleza, ni inmanentismo cerrado sobre la radicalidad de la necesidad. Naturaleza y gracia armonizándose desde el operar del hombre y en orden al cumplimiento final del destino de salvación:

¹⁵ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, nº 31.

el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad ¹⁶.

Toda obra cultural reclama la presencia de una distancia entre el hombre y la naturaleza. Esta distancia, en el orden de las culturas, se manifiesta por el modo como el hombre puede escapar al fatalismo cósmico, diferenciarse de las exigencias de necesidad que impone la naturaleza e insertar en ella la presencia de su espíritu, es decir, de su razón, de su conciencia y de su libertad.

La perfección de una cultura se mide por la perfección y medida de esta distancia. Cuanto más identificado está el hombre con las exigencias de la naturaleza, y menos puede relacionarse con ella a partir de su señorío y autarquía, menos podrá expresar una cultura. Cuanto más pueda el hombre imprimir su acción creacional sobre la naturaleza, a partir del ejercicio de su libertad interior, y en orden a la manifestación de la verdad, del bien y de la belleza impreso por el Creador, en la naturaleza misma de las cosas, más se acercará a producir una obra cultural.

En la cultura católica, la perfecta distancia entre el hombre y la naturaleza la pone, no la razón ni la conciencia del hombre. Es fruto de la gracia. Por eso, desde esta perspectiva, la única perfecta cultura es la católica. Las demás lo serán en la medida en que se acerquen al misterio de transfiguración del cosmos. Por eso no es lícito hablar de "pluriculturalismo", como si toda acción del hombre fuera cultura, y como si todas las culturas fueran iguales. La Iglesia prefiere, en esto, hablar de costumbres –*consuetudines*–, o de civilizaciones; pero no necesariamente, ni siempre, de "culturas".

Estamos hablando de la cultura católica, es decir, del patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y de la liturgia, y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos. De ese conjunto de las grandes experiencias, obras y realizaciones que la Iglesia ha producido, manifestado, comunicado y conservado a través del tiempo.

¹⁶ Jn. 1, 14.

Esta cultura lleva también consigo, necesariamente, un aspecto histórico y social. Pero así como el núcleo fundante de la cultura católica, es decir, el hecho religioso de la Revelación, permite el encuentro del "dato" revelado con los "datos" de la naturaleza, estableciendo en ese encuentro una distancia que le da a la cultura católica su peculiar nota de trascendencia, así también, de este núcleo fundante religioso, la cultura católica recibe su nota de unidad y universalidad.

Universalidad en cuanto que, desde el dato revelado, y desde las situaciones históricas y sociales diversas, se generan "estilos de vida diversos y escalas de valor múltiples" ¹⁷. Esta diversidad histórica y social afecta a los elementos contingentes de la cultura católica, pero no modifican ni su origen sacral ni su sentido esjatológico.

Estos diversos elementos son componentes humanos. Hablamos de la comunidad en la cual se expresa lo católico como cultura, el medio natural, las condiciones de la vida, las ideas, las adquisiciones, los descubrimientos y la presencia y acción de ciertos hombres claves que han modificado la historia y las costumbres de una comunidad:

los modos particulares de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de cultivar las ciencias, las artes y la belleza ¹⁸.

A todo esto podemos aún agregar la lengua, los lugares donde esa comunidad habita y sus formas particulares de vida familiar y comunitaria, que resultan del desarrollo y acentuación de virtudes o realidades diversas. Surgen así diferentes formas de expresar y constituir la cultura católica, pero ninguna de ellas puede quebrar su unidad cultural comprensiva o englobante, que proviene de su origen, la Revelación de Dios, y de su fin, el sentido final de transfiguración.

Este conjunto de costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada grupo humano y constituyen un determinado medio

¹⁷ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 53.

¹⁸ Cfr. idem, n° 53.

histórico, en el cual se inserta el hombre de cada nación y tiempo. Así, pueblos y naciones diversos pueden, sin embargo, reconocer en lo católico la cultura fundante de sus patrias temporales. En la cultura católica encontramos elementos contingentes propios de todo hecho cultural pero, y esto es lo propio y peculiar, en razón de su origen y su fin tienen un núcleo fundante sacral en donde todos esos elementos encuentran el sentido de su unidad cultural y su universalidad. Pueden darse, en razón de acontecimientos históricos o de cambios sociales, modificaciones más o menos profundas de esos elementos contingentes, sin que ello modifique o transforme la especificidad de la cultura católica.

En una comunidad, si se quebrantan los principios doctrinales o morales de lo católico, o bien si por cualquier razón histórica o social se desplaza la vigencia de lo religioso, o se reemplaza su religión por otra, se pueden dar modificaciones tan extremas que produzcan la desaparición de la cultura católica o su deformación manifiesta.

Si esto no se da, la modificación o cambio de los elementos contingentes, en la medida que no afecten el núcleo sacral de la Revelación, no podrá desestabilizar el todo equilibrado que constituye la cultura católica a partir de la Revelación de Dios que actúa, por medio del hombre, en estrecha comunión con el medio natural.

Aquí reside la nota de peculiar unidad y universalidad de la cultura católica; aquí se funda su propio dinamismo. La Iglesia trata de distinguir el núcleo fundante de la cultura católica de los muchos elementos contingentes que la pueden caracterizar:

Lo que une a una cultura cristiana de signo árabe y a una cultura cristiana de expresión latina es, desde el mismo plano cultural, de un orden superior y más fundamental que aquello que puede unir, dentro de la cultura de una misma nación, tradiciones religiosas diversas. Si los valores de la fe desaparecen totalmente, no puede resultar otra cosa, para la ciudad de los hombres, que una actitud influenciada por la cultura profana ¹⁹.

¹⁹ Gardet, L., "Jaques Maritain", número especial de la *Revue Thomiste*, París 1959, pp.48-49.

Notemos entonces que, en la cultura católica, los elementos contingentes no deben deformar o hacer desaparecer el núcleo sacral que le da origen. Se trata de un juego dinámico de interrelación que puede hacer crecer, incorporando nuevas realidades, al conjunto de esas grandes experiencias y aspiraciones que constituyen el hecho cultural, aunque también es posible que el cambio e influencia del entorno histórico social lo termine vaciando de su sentido sacral.

Desde el núcleo sacral que le da origen, la cultura católica participa sus notas propias de trascendencia, unidad y universalidad. Puede, así, intentar encontrar la naturaleza con los contenidos del Reino, sin por ello

arrebatar a ningún pueblo bien temporal alguno, sino al contrario, todas las facultades, riquezas, costumbres que revelen la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tiene de bueno, las favorece y asume; y al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva. Este carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su Espíritu²⁰.

La cultura católica es fruto de esta "recapitulación de la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo". No hay duda que ella, tal como aparece históricamente establecida y conceptualmente descrita, constituye un modo específico y definido de hecho cultural.

Siendo, de todos modos, cultura, coincide genéricamente con las características que se le suelen asignar cuando de ella se trata, sin dejar por ello de señalar las muchas y diversas definiciones o descripciones que, a través del tiempo, se han ido dando. El mismo término "cultura" ha sufrido una marcada evolución, aún desde su perspectiva semántica.

Para poder tomar conciencia de lo que venimos diciendo, podemos hacer referencia al trabajo de dos estudiosos americanos, C.

²⁰ Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, nº 13.

Kluckhohn y A.L. Kroeber, quienes en sus investigaciones recogieron ciento sesenta y cuatro definiciones de cultura, esquematizadas según la siguiente tipología general:

1. definiciones enumerativo descriptivas;
2. definiciones históricas;
3. definiciones normativas;
4. definiciones psicológicas;
5. definiciones estructurales;
6. definiciones genéticas;
7. definiciones incompletas ²¹.

Esta prolija colección de definiciones está realizada en el marco de las así llamadas ciencias sociales, es decir, la etnología, la antropología cultural, la psicología social y la sociología. Estas ciencias construyen sus propias definiciones a partir de perspectivas formales diversas que justifican, en cierta medida, las diferencias semánticas.

En razón de su origen y su fin, la cultura católica no se aviene con ninguna de estas definiciones, aunque puede participar de alguna de las características por ellos señaladas.

Queremos en todo caso afirmar que la cultura católica es una categoría de cultura que, si bien puede concordar con aspectos de la antropología, de la etnología, de la psicología o de la sociología, posee como núcleo constitutivo el hecho religioso de la Revelación. Desde allí se genera un modelo cultural que es único y específicamente definido en su concreción.

Hay en él, sin embargo, un elemento que toca con la realidad de todo proceso que mira a lo cultural. Y es la naturaleza.

En todo proceso cultural está presente la naturaleza. El hombre mismo puede ser entendido como naturaleza. Pero en su naturaleza

²¹ Cfr. C.Kluckhohn y A.L.Kroeber, *Cultura. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1963. Citado por Barzaghi, G., *Metafisica della Cultura Cristiana*, edit. Studio Domenicano, Bologna 1990. El autor hace una detallada reseña de las diferentes definiciones de cultura (pp.61-70).

está contenido el elemento de su espíritu y de su libertad que, al actuar sobre él mismo, en tanto que naturaleza, lo hace sujeto de moral y de historia. El hombre es el único ser moral e histórico de la naturaleza. Por eso es sujeto y objeto, a la vez, de cultura.

Por otro lado, cuando el hombre hace cultura, incorpora en su quehacer algún elemento de la naturaleza que existe sin el hombre. Esta realidad, que también está presente en la cultura católica, hace posible que, desde lo católico como cultura, se pueda inculturar la cultura. Entendemos, como tal, la encarnación del Evangelio en las culturas ²².

Cuando la Iglesia enseña, a través del Magisterio de los últimos Papas y del Concilio Ecuménico Vaticano II, que todo lo que en las culturas no está indisolublemente ligado a errores religiosos puede ser considerado, protegido y promovido, está queriendo señalar que ella es independiente de toda cultura. Sin embargo, no es legítimo concluir que no tiene ni elabora su propia cultura.

En realidad, lo que la Iglesia nombra como "cultura" en estos casos es más bien un conjunto complejo de usos y costumbres que no alcanza a significar la totalidad de la existencia humana, vista desde su origen y su destino final, tal como es abarcada por la cultura católica a partir del hecho de la Revelación. En la *Gaudium et spes* se habla también de género de vidas y de costumbres ²³.

Lo que hace posible las diversas formas de inculturación, según las diversas circunstancias, situaciones, costumbres, grado de civilización, historia, desarrollos, expectativas, creencias, emprendimientos y hasta utopías, es que siempre, en la base del hecho cultural, sea cual fuere su significación, estarán presentes el hombre y la naturaleza. Pero la relación que se establece entre la naturaleza y el hombre en la cultura católica tiene su propia configuración a partir de la encarnación del Verbo de Dios.

²² Cfr. Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli*, n° 21 a, edit. Edibesa, Madrid 1993, p.333.

²³ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 58.

Es posible, sin embargo, si se quiere instaurar un recto proceso de inculturación, acercar el "dato" revelado a los "datos" de la naturaleza donde está el hombre presente con su complejo y diversificado accionar, tanto individual como social. Para ello es necesario insertarse en el mundo cultural que se quiere inculturar. No se trata de una tarea intelectual. La cultura abarca toda la realidad existencial del hombre. Es toda la naturaleza humana y su entorno lo que está comprometido ²⁴.

Se trata de acercarse a la lengua, conocer las expresiones más significativas de la cultura y descubrir sus valores por experiencia directa ²⁵. En esa particular relación de hombre y naturaleza habrá que hacer presente, acercar el conocimiento del misterio escondido ²⁶.

En el proceso de adaptación, la identidad de la cultura católica no puede ser adulterada. Se debe, sin embargo, comprender, apreciar, promover y evangelizar el ambiente cultural donde se actúa para poder estar en condiciones de comunicarse con él. Se trata de una comunicación que va abriendo espacios, a partir del testimonio evangélico de la propia vida. Sentido, además, de solidaridad, de verdad, de justicia, de servicio y magnanimidad. En todo caso, de bien común.

Salvada la sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe ²⁷, las comunidades que se van constituyendo y formando, inspiradas por el evangelio, expresarán, por su parte, y de modo progresivo, la propia experiencia cristiana, conformada con las propias tradiciones culturales.

Para poder avanzar sin desvirtuar o deformar, ya sea el "dato" revelado, ya sean "los datos" de la naturaleza, habrá que compatibilizar las nuevas culturas a asumir con el Evangelio, estableciendo la comunión con la Iglesia universal ²⁸.

²⁴ Cfr. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, nº 53, edit. Edibesa, Madrid 1993, p.802.

²⁵ Idem.

²⁶ Rom. 16, 25-27; Ef. 3, 5.

²⁷ Juan Pablo II, idem, p.802.

²⁸ Cfr. Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (22 de noviembre de 1981), 10, en la que se trata de la inculturación "en el ámbito del matrimonio y de la familia", AAS 74 (1982), 91.

Se requiere cuidar la fidelidad y, sobre todo, el discernimiento respecto de los procesos de inculturación. Ésta es misión indelegable de los obispos ²⁹. Hay que instaurar el ejercicio de un adecuado equilibrio que permita asumir las realidades temporales, sin sobrevaloraciones utópicas ni deformaciones ideológicas. La cultura, producto final del quehacer del hombre sobre la naturaleza, también ella debe ser purificada, elevada, perfeccionada ³⁰, por un proceso gradual que sea expresión de la experiencia cristiana de la comunidad y que permita, al mismo tiempo, la incubación del misterio cristiano en el corazón del hombre y en la sociedad ³¹.

La inculturación, señala Juan Pablo II,

debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas ³².

Debe ser expresión de la vida comunitaria y no fruto exclusivo de las investigaciones eruditas.

El encuentro de la cultura católica con las culturas, y su consiguiente inculturación, preocupa tanto a la Iglesia que la lleva a reclamar una especial atención de las conferencias episcopales sobre el particular ³³. En todos los casos hay que salvaguardar los valores tradicionales, lo cual es siempre efecto de una fe madura ³⁴.

El intento de incubar el misterio cristiano en el corazón del hombre y en la sociedad, como lo reclamaba el Papa Pablo VI, genera por un lado lo que llamamos cultura católica y, por otro, los diversos modos de inculturación. En ese doble movimiento que va de la Revelación de Dios hacia la naturaleza y de la naturaleza hacia el encuentro del misterio de Dios, el hombre, que es naturaleza, pero

²⁹ Cfr. Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 63-65, 53-56.

³⁰ Cfr. Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, n° 17.

³¹ Cfr. Juan Pablo II, encíclica *Redemptoris Missio*, 54 b, p.804.

³² Cfr. idem, 54 b, p.805.

³³ Cfr. idem, 76 a., p.837.

³⁴ Cfr. idem, 54 b, p.805.

que aporta a la misma la riqueza de su espíritu, es decir, de su libertad y de su movilidad, se transforma en el gozne esencial de todo hecho cultural.

También, en el caso de la cultura católica, el hombre pasa a ser objeto y sujeto de cultura, con la diferencia de que su relación con la naturaleza, al estar fundada en la Revelación, no se puede dar sino a través del accionar de Dios sobre el hombre mismo. El testimonio que el hombre debe dar de este accionar, y la consiguiente irradiación de este hacer de Dios, volcado sobre su entorno, produce la cultura católica.

Hombre y naturaleza se encuentran, mediando en el encuentro, como participación en la santidad del Verbo y en la consagración de Cristo, el misterio de la unión hipostática:

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad...Pues de su plenitud hemos recibido todos, gracia sobre gracia... porque la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo ³⁵.

La creación se asocia de este modo al gran testimonio cristiano. Se convierte en un signo de lo sobrenatural. Es incorporado al plan de restauración y salvación de Cristo.

Así, en el interior de la cultura católica, los menores hechos de la vida cotidiana, los trabajos de todos los días, participan de la eminente dignidad de la verdad evangélica. Todos ellos reciben de ella su valor, alcanzan su sentido, reflejan su luz, la traducen a su lenguaje, participando de esa Verdad suprema que es su realidad más perfecta y su más alto valor. Y lo mismo podemos decir de las sociedades humanas constituidas por el hombre para el desarrollo de su actividad social. Estas unidades de orden, naturales o artificiales, institucionalizadas o informales, están constituidas por los hombres,

³⁵ Jn. 1, 14-17.

nacen de sus actividades, se alimentan de la vida de sus miembros, son transformadas y desarrolladas por ellos, y también desaparecen por iniciativa o circunstancias de ellos.

La cultura católica regula y ordena, según la voluntad de Cristo, la realidad familiar, profesional y política del hombre.

Finalmente, el mundo, entendido como la totalidad de la creación, como imagen de Dios –así como el Hijo es imagen del Padre–, será llevado a la plenitud de su manifestación final por la transfiguración que experimentará unido a la gloria del Hijo de Dios. Esa transfiguración final hará que el cosmos exprese, de modo perfecto, la imagen del Hijo.

La misteriosa gloria final del cosmos está asegurada por la acción transformadora del Espíritu que actúa sobre la materia misma, a modo de reflejo, a través de la espiritualización del hombre.

Comienza a esbozarse, en su fase de transformación, por la acción conjugada de la técnica y el arte. La cultura católica imprime a la materia, a través de la técnica, algunos reflejos de racionalidad, de espiritualidad y de humanidad que no sólo la transforman, sino que también la transfiguran. Y los valores del arte imprimen en la materia los maravillosos reflejos de la belleza divina; los cuales, con más sutileza que la técnica, espiritualizan, humanizan y expresan el advenimiento del mundo glorioso, imagen del Hijo en la materia.

El movimiento de Dios hacia el hombre y, a través del hombre, hacia la naturaleza, que implica el retorno de la naturaleza y del hombre hacia Dios, configuran los dos polos de restauración que tensan el movimiento de la creación en la nueva historia de la salvación. Cristo se transforma así en el Alfa y el Omega de la cultura católica. Movimiento de restauración, de santificación, de consagración que recién cesará cuando Cristo entregue al Padre “el reino de verdad y de vida; reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz” ³⁶.

³⁶ Prefacio de la fiesta de Cristo Rey; Apoc. 22, 12-13.

Esto obliga a

distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, cuanto pueda contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios ³⁷.

La cultura católica hace posible conciliar estos dos movimientos: el que se suscita al encontrarse el hombre con la naturaleza y el que se suscita al encontrarse hombre y naturaleza con el misterio de Dios. Ésa es, precisamente, la cultura católica.

La cultura, en el sentido humano, es un movimiento que fluye desde la naturaleza, entendiendo al hombre como tal, pero aportando éste su espíritu, es decir, su libertad, su accionar, su movilidad. Esto también se verifica en la cultura católica, a partir del hecho, gratuito y misericordioso, de la incoación de la vida de Dios en el corazón del hombre.

Comienza el hombre, entonces, a ser culto. Se irán desarrollando en su espíritu los hábitos de vida teologal y moral que lo elevarán al orden sobrenatural. Desde allí, participando de la santidad y de la consagración del Verbo, irradiará sobre la sociedad y el mundo dando testimonio del misterio de Dios. Proyectará una acción transformadora y transfigurante sobre la naturaleza, aguardando de esa manera la consumación final de la tierra y de la humanidad ³⁸.

La peculiaridad de la cultura católica no la deja encerrada en una forma de particularismo excluyente. Todo lo contrario. Tanto por parte del dato revelado que la origina, como por parte de los datos de la naturaleza, donde discierne la existencia de un orden natural, inscripto por el Creador en la creación, la cultura católica cobra la universalidad y trascendencia que la legitima como cultura ³⁹. Ella

³⁷ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, 39. Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), 207.

³⁸ Hechos 1, 7.

³⁹ Cfr. Juan Pablo II, encíclica *Fides et ratio* (14-IX-1998), nº 70.

abarca a todo el hombre y a todos los hombres. Tiene trascendencia teológica y universalidad metafísica.

En definitiva, la cultura católica es sabiduría y, como tal, se manifiesta en una secuencia de principios iluminativos y ordenadores que surgen del encuentro de la fe con la razón, de la naturaleza con la gracia, del orden natural con el sobrenatural, que hacen posible lo católico como cultura. Estos principios, que manifiestan las notas de trascendencia y universalidad desde donde es posible discernir la legitimidad de la cultura en cuanto católica, pueden ser enunciados asignando prioridad a

- * Dios sobre la creatura, al Creador sobre la creación, a la historia de la salvación sobre la historia del hombre;

- * a lo espiritual sobre lo material;

- * al orden ontológico sobre el gnoseológico;

- * al orden de la naturaleza sobre cualquier forma de positivismo empírico, ya sea jurídico, político, científico o técnico;

- * a lo moral sobre lo científico o tecnológico;

- * a lo político sobre lo económico;

- * a los bienes que miran al decoro y a la dignidad de la persona sobre los bienes deleitables y útiles;

- * a la belleza como manifestación sensible del esplendor y armonía del ser, frente al quebranto de lo pragmático y hedonista;

- * a la perfección del hombre y la naturaleza, frente a todo intento de relativismo progresista.

El hombre, sujeto y objeto de la cultura católica



L católico culto da prioridad a Dios sobre cualquier otra realidad de su vida. Que Dios sea el que es, no como fruto de un razonamiento o una idea, sino como revelación que se muestra a partir del acto de fe.

Se trata de creer en un Dios uno, absoluto, trascendente, glorioso, majestuoso, inaccesible. Persona viviente y todopoderosa, Creador y Señor de las naciones ¹.

No es únicamente el Dios de Yahve, sino el Dios de todo el mundo y de la historia ². Los demás dioses no existen, son un sopro, la nada ³. Dios no tiene origen. Está ahí desde el principio ⁴. Está presente y cercano en todas partes ⁵. Se mezcla con su pueblo; Israel es su hijo, su "primogénito" ⁶.

¹ Sabid. 11, 26; Num. 21, 3.

² Dt. 4, 35; 6, 4; 32, 29.

³ Is. 43, 10; 44, 6; 45, 20.

⁴ Sal. 89 (90), 2; Job. 38, 4; Prov. 8, 22.

⁵ Ex. 32; Dt. 4, 7.

⁶ Sal. 138 (139), 8.

Dios es el "otro", inmutable ⁷; Espíritu y Uno. No es hombre, es Dios ⁸.

Es el Santo que odia el pecado y reina sobre cielos y tierras ⁹.

Este Dios del antiguo testamento es el que se revela, en la plenitud de los tiempos, en su Hijo Jesucristo.

El católico culto tiene una inestimable seguridad en la realidad de ese Dios. Esa seguridad se basa en el hecho de que Dios se ha revelado en su propia historia. Lo conoce porque tiene la experiencia del misterio de Dios. Percibe, en esta experiencia, los atributos de Dios.

Le preocupa *cómo* se comporta Dios. Es el que está ahí, el *presente*. Poco interesa que el mundo circundante lo ignore ¹⁰. Sabe que esta ignorancia de Dios es más bien una negativa a conocerlo ¹¹, porque Dios se ha revelado en su Hijo ¹², como Persona.

A este Dios-Persona se lo puede tratar de Tú, se puede entablar un diálogo con Él; se puede estar en comunión de amistad con Él. Él es el que actúa libremente, entabla un diálogo histórico, muestra sus atributos con su actividad.

Es el Dios que obra; el que está al principio; el que salva dentro del mundo y de la historia.

El católico culto percibe, en este obrar de Dios, una iniciativa nueva, libre, gratuita, por medio de la cual se integra la naturaleza con la gracia. Él, sin embargo, no está contenido en el mundo ni en la naturaleza. Él es gracia ¹³.

⁷ Mal. 3, 6.

⁸ Os. 11, 9; Is. 31, 3.

⁹ Is. 5, 24; 42, 25; 6, 3; Ez. 28, 22.

¹⁰ Hab. 17, 30; Ef. 4, 18; Gal. 4, 8; I Tes. 4, 5; II Tes. 1, 8; 1 Cor. 1, 21.

¹¹ Rom. 1, 18; 1, 19-21; 28, 32; 2, 14.

¹² I Jn. 1, 1.

¹³ Mt. 11, 25; Mc. 13, 19; Jn. 1, 3; Hch. 4, 24; Rom. 11, 36; I Cor. 8, 5; Col. 1, 16.

Su presencia y su accionar, voluntario y libre, se reconoce en las irrupciones inesperadas y originales con que se hace presente en la historia.

Es el Dios providente que establece un diálogo histórico con el hombre, a quien ha creado también como persona.

El hombre puede responder usando su libertad. Puede endurecer su corazón ¹⁴, puede resistir al Espíritu de Dios ¹⁵, puede o no obedecer su voluntad ¹⁶, contradecirlo ¹⁷, cerrar las puertas de su corazón cuando Él lo llama ¹⁸, oponer su voluntad al plan de Dios ¹⁹.

El católico culto conoce los atributos de Dios porque Dios le ha mostrado su rostro, su semblante. Es el Dios clemente ²⁰, misericordioso ²¹, amable ²², amante ²³, Dios de toda gracia ²⁴, Dios de la esperanza ²⁵, Dios de la paz ²⁶, de todo consuelo ²⁷, Dios del amor ²⁸, el Salvador ²⁹, el que desea la salvación de todos los hombres ³⁰.

Jesús tiene una relación única con el Padre, por nadie compartida, en virtud de la cual la Iglesia le proclamó Mesías, Señor, Hijo de Dios.

Dios es el Padre que tiene amor y preocupación paternal ³¹. Este amor del Padre es un modelo del amor con que los discípulos debe-

¹⁴ Rom. 2, 5.

¹⁵ Hch. 7, 51.

¹⁶ Rom. 15, 18; 16, 19.

¹⁷ Rom. 10, 21.

¹⁸ Apoc. 3, 20.

¹⁹ Mt. 23, 37.

²⁰ Mt. 6, 14; Mc. 11, 25.

²¹ Lc. 1, 7; 2, 78; 6, 36; II Cor. 1, 3; Ef. 2, 4; I Tim. 1, 2; Tit. 3, 5.

²² Mat. 19, 17; Luc. 11, 13.

²³ Jn. 3, 16; 16, 27; Rom. 5, 5; 8, 37; Ef. 2, 4; II Tes. 2, 16; Tit. 3, 4.

²⁴ Hch. 20, 24; Rom. 5, 15; I Cor. 1, 4; 3, 10; 15, 10; II Cor. 1, 12.

²⁵ Rom. 15, 13.

²⁶ Rom. 15, 33; 16, 20; I Cor. 1, 3; II Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Ef. 1, 2.

²⁷ Rom. 15, 5; II Cor. 1, 3-4; II Tes. 2, 16.

²⁸ II Cor. 13, 11.

²⁹ Lc. 1, 47; I Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 2, 11; II Pe. 3, 9.

³⁰ Mt. 18, 14; I Tim. 2, 3-4; 4, 10; Tit. 2, 11; II Pe. 3, 9.

³¹ Mt. 6, 25.

rían amar hasta a los enemigos ³². El Padre es el modelo de percepción que los discípulos han de intentar alcanzar ³³. Es el ejemplo de perdón ³⁴.

Jesús habla de un modo distinto cuando hace referencia al Padre respecto de Él y de los discípulos ³⁵; habla del Padre con familiaridad, en razón de la relación única que Él tiene.

Jesús es el Hijo de Dios ³⁶, es enviado por el Padre, posee el Espíritu; es el Hijo que realiza en su propia persona la filiación de Israel, el Hijo único y el heredero que representa al Padre ante los hombres y que goza de una unión exclusiva e íntima con el Padre ³⁷. Esta unión no la comparte con nadie. Cuando los hombres se identifican con Cristo, son adoptados como hijos de Dios, pero la adopción no los coloca en el mismo plano que Jesús. Sólo Él es el Hijo Unigénito ³⁸.

El Espíritu Santo se da a Jesús mismo en el Bautismo ³⁹; la presencia del Espíritu y del Padre lo confirma como Mesías ⁴⁰. La misma concepción de Jesús es atribuida al Espíritu Santo, lo cual no sólo niega la paternidad humana, sino que afirma la obra misteriosa del poder salvador de su venida. La fórmula bautismal de Mateo 28, 19, es la forma más explícita del carácter personal del Espíritu en toda la revelación del Nuevo Testamento ⁴¹.

La comprensión del misterio de Dios señala el primer estadio de realización del católico culto. El cual sitúa su vida en ese misterio

³² Mt. 5, 43-45

³³ Mt. 5, 48.

³⁴ Mt. 6, 14; Lc. 15, 1-32.

³⁵ Mt. 11, 25-27; Lc. 10, 21.

³⁶ Este título se aplica con frecuencia a Jesús en el Nuevo Testamento: 34 veces en los sinópticos, 42 en las epístolas, 23 en San Juan, 3 en los Hechos y 1 en el Apocalipsis.

³⁷ Mt. 14, 33; Mt. 16, 16; 3, 17; 17, 5; 26, 63-64.

³⁸ Jn. 1, 12.

³⁹ Mt. 3, 13-17.

⁴⁰ Is. 11, 1.

⁴¹ Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22.

insondable y, por la inteligencia de la fe y por la experiencia del misterio, perfecciona los hábitos teologales –fe, esperanza, caridad–, de modo que todo su operar, *ad intra* y *ad extra*, está iluminado, guiado y realizado por el conocimiento del misterio de Dios. Dios, en el católico culto, es el que tiene que ser, conforme Él mismo lo ha revelado.

El cristiano transita por estas *invisibilia Dei*, estas realidades invisibles del misterio de Dios. ¿Cómo las alcanza? ¿Cómo las percibe? ¿Cómo las penetra? ¿Cómo las expresa?

Frente al misterio, el hombre tensiona todas las fuerzas de su espíritu para conocerlo de un modo total y perfecto. Sabe, de todos modos, que no lo alcanzará. Queda, entonces, en tensión itinerante. Camina hacia una comprensión abarcativa, desde una certeza inamovible, intentando conocer lo cognoscible del misterio.

Frente a la develación de las realidades invisibles, de la gloria, de la transfiguración esjatológica, no alcanza el conocimiento. Hay que ir más allá. Hay que llegar a la comprensión⁴². Y a la comprensión se llega por vía del conocimiento simbólico, por medio del cual intentará alcanzar el fondo misterioso de las cosas, tal como se presentan. Es como si, desde el núcleo misterioso de la Revelación, comenzara a irradiar, a través del conocimiento simbólico, círculos concéntricos abarcadores de la realidad, desde el misterio.

De este modo, se incorpora al espíritu una realidad indescifrable desde el puro conocimiento racional dialéctico, que es abstracto por esencia, y el hombre crea los signos con los que expresa, con el lenguaje profético, místico o poético, la íntima tensión que lo inserta en el misterio. Por esta razón, el lenguaje del católico culto se plasma en la liturgia, en los signos sagrados, en la palabra de Dios, en la tradición entendida como la *antiquitas christiana*, en las for-

⁴² Santo Tomás distingue estos dos tipos de visión: de conocimiento y de comprensión. Cf. C. G., L. III, cap. 51, 54, 57; S. Th., I, q.12, a.1 y ss. Cf. Disandro, Carlos A., *Las fuentes de la cultura*, edit. Struhart, Buenos Aires 1986.

mulaciones dogmáticas y en la analogía teológica que termina integrando el conocimiento de comprensión con el dialéctico.

Nada más alejado de este conocimiento que una mera erudición formal, o una exégesis exclusivamente filológica o semántica, o una supuesta teología cargada de racionalismo y ajena a su objeto formal.

Aquí juega, en el núcleo central de esta percepción, el sentido sacramental de la Iglesia. El conocimiento y el gusto por la vida litúrgica, con todo lo que ello entraña –historia, arte, música, arquitectura, culto–, señalan el camino de penetración y los círculos concéntricos con que, a medida que se avanza, se va comprendiendo al misterio.

Santo Tomás señalaba la angustia insuperable de los sabios de la antigüedad pagana, y valdría también para los de ahora, cuando se enfrentan con los interrogantes últimos de la existencia humana y, sobre todo, con el problema del fin último del hombre ⁴³. En cambio, cualquier pobre anciana, poseyendo el conocimiento comprensivo del misterio de Dios, está libre de esta angustia y goza de la luz divina, que le da una certeza inamovible respecto a su origen y a su destino final ⁴⁴. Esta anciana es una mujer culta. Aquel supuesto erudito o intelectual, no lo es. En la poesía popular se expresaba esta verdad diciendo:

aquel que se salva, sabe, y el que no, no sabe nada.

En la génesis de la cultura católica está el “dato” revelado. Es la “fuerza de salvación” prometida, actuando sobre el hombre. Es el proyecto salvífico de Dios que comienza a implantarse a partir de la encarnación del Verbo. Este núcleo operante del misterio de Dios es un hecho religioso-cultural. De aquí surgirá después una cultura.

⁴³ C. G., L. III, c.48.

⁴⁴ *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a.1.

Es cierto que, en su acepción más genérica, la cultura es todo lo que el hombre hace, conforma y crea. Separada de la cultura y en ontológica soledad, está la naturaleza y, formando parte de la misma, en su primera existencia anímico-corporal, está el hombre. Estos componentes se van a interrelacionar con un libre juego de influencias que marcarán el movimiento del hombre hacia la naturaleza y de la naturaleza hacia el hombre.

El hombre imprimirá, con los actos humanos ejercidos sobre la naturaleza, el sello racional de su espíritu y de su libertad. De allí surgirá la *cultura*. Y siendo el hombre también naturaleza, será el primer objeto de su accionar, de su obrar, de su crear, de su realizar.

Inserto en la naturaleza, es más que "naturaleza". La movilidad de su espíritu lo sustraerá a las implacables leyes de la necesidad y, desde el vértice de su interioridad, intentará obrar sobre él mismo, buscando su autarquía y trascendencia.

Allí empieza la cultura, pero no interviene la cultura. Actúa Dios. Sólo Dios puede abordar la interioridad del hombre, no sólo a partir de una omnipresencia divina, de la cual ya hablaban los filósofos paganos.

Dios está presente en todo ser, cualquiera que sea. Le está presente por su poder, pues todas las cosas le están sometidas; por su esencia, porque es la causa y explicación de todo; por su omnisciencia, pues conoce todas las cosas. Esta omnipresencia se verifica en el hombre, pero también en todos los seres de la naturaleza ⁴⁵.

Se trata, a partir de la encarnación del Verbo, de otra presencia de Dios en el hombre, por la cual se va alejando de su semejanza con la naturaleza y se va acercando a la semejanza con Dios, su origen y su último fin trascendente. Es una presencia divina de orden ontológico. Una relación unitiva inmediata, de sustancia a sustancia. Presencia divina permanente, siempre actual, aunque no siempre actualizada por un acto de fe o de caridad.

⁴⁵ Cf. S. Th., I, q. 8, a. 3, c.

De esta manera el hombre escapa a los condicionantes de la naturaleza, no ya por el mero ejercicio de su libertad interior y de su espíritu, sino porque es revestido de una como segunda naturaleza, la gracia santificante, con la cual puede aspirar a alcanzar la vida eterna. La participación en la vida del Cristo glorioso y resucitado.

Desde la naturaleza misma, por la fuerza de su libertad y de su espíritu, el hombre puede hacer cultura y tiene historia. La cultura será el modo de irradiar su espíritu actuando sobre la naturaleza.

Ahora, en la plenitud de los tiempos, por la fuerza de la gracia de Dios en su alma y la participación de su naturaleza humana en la naturaleza divina, todo lo que el hombre es capaz de obrar, crear, accionar y realizar, actuando sobre la naturaleza, manifestará la presencia transformante y transfigurante del Espíritu de Dios sobre las cosas. Se generará una nueva, original y definida cultura: la cultura católica.

Notemos entonces los elementos que la configuran. En su génesis, un hecho religioso: la presencia de un don divino creado, la gracia santificante, en la interioridad del hombre. Este don divino creado actúa unido al don divino increado que es la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que vienen a habitar y hacer morada en el alma (Jn. 14, 23). Se ha producido un hecho religioso.

Este hecho religioso va a producir un hecho cultural.

Restaurado el hombre en su intimidad, saneado en su origen y ordenado a su destino final de salvación y resurrección, su primer quehacer, antes de constituir un acto cultural como efecto del volverse sobre la naturaleza para contemplarla o transformarla, será un acto religioso, cultural, de adoración a Dios, de alabanza, de ofrecimiento de su propia existencia, de su carnalidad, de su corporeidad, transformándose así en víctima viva, santa, agradable a Dios.

Este misterioso hecho sacral está en la base misma de la cultura católica y es anterior al hecho cultural. Es un culto espiritual, que lo constituye al hombre en sacerdote y víctima de una misma ofrenda. Como Cristo en la Cruz ofrendándose al Padre. Se trata de un acto

humano volcado sobre la naturaleza del hombre, ejercido desde su libertad y su espíritu –y desde este punto de vista sería cultural–, pero insuflado por Dios y teniendo como objeto a Dios. Se trata de un acto cultural-religioso. Es previo a lo cultural pero, al mismo tiempo lo va a generar. Es lo propio y original de la cultura católica.

San Pablo lo expresa de esta manera:

Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual ⁴⁶.

En el centro operativo de la cultura católica está el hombre. Pero notemos que el primer acto ejercido sobre la naturaleza no es del hombre, sino de Dios, que a través de la gracia redime a la naturaleza.

Se ha dado un hecho milagroso. El Verbo de Dios, consubstancial al Padre, que vive en el seno del Padre, que es imagen de su gloria, se encarna en las entrañas de la Doncella de Nazaret. Allí asume, con su carne, la naturaleza humana. Esa naturaleza va a subsistir, no ya con una subsistencia humana, sino con una subsistencia divina: la del Verbo de Dios. De modo que todas las acciones de Cristo, Hombre-Dios, atribuidas como deben ser a su Persona y expresadas por su Yo, son divinas, porque la Persona de Cristo es Divina: el Verbo; porque la subsistencia de su naturaleza humana es la del Verbo; porque, finalmente, también en Cristo, como en nosotros, las acciones de lo que piensa, dice o hace se deben atribuir a la Persona; en este caso, al Verbo de Dios. ¿Acaso cuando realizamos una acción, cualquiera que sea, no la expresamos diciendo: yo como, yo escribo, yo camino?

No atribuyo ni a mi boca, ni a mi mano, ni a mis piernas lo que hago. Lo atribuyo a la totalidad de mi ser y por eso digo: *yo*. Ese *yo* identifica a la *persona*.

⁴⁶ Rom., 12, 1.

Ese yo, con el que se identifica a la persona, en el caso de Cristo está señalando no a una *persona* humana sino a una persona divina: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros".

No ha de extrañarnos, entonces, que las acciones que Cristo ejecuta con su naturaleza carnal y humana tengan valor infinito, porque son las acciones de su Persona divina, ni que esa naturaleza humana pueda hacer milagros, porque es omnipotente.

La encarnación del Verbo de Dios modifica, de alguna manera, la naturaleza humana. No será, como en el caso de la cultura, una acción humana volcada sobre la naturaleza, sino una acción divina, de la cual va a resultar el modo más perfecto de unión y comunión de lo humano y de lo divino. La naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo, unidas en la Persona del Verbo y subsistiendo con su divina, infinita, intemporal y eterna subsistencia.

Lo divino no se mansilla ni degrada: lo humano no se distorsiona y, por el contrario, es recreado, restaurado, sobreelevado a una dimensión de realización superior, sobrenatural, sin renunciar a su especificidad. Lo divino y lo humano pueden encontrarse.

La gracia no destruye ni absorbe a la naturaleza, sino que la perfecciona. Por su parte, la naturaleza se subordina a la gracia, la razón a la fe y el amor humano a la caridad ⁴⁷.

El plan de Dios comienza a cumplirse. No se trata de un hecho cultural sino esencialmente religioso, y por eso podrá ser insertado en las diversas culturas; pero, a medida que irradie en su entorno, generará también una cultura.

Con la infusión de la gracia quedan establecidos dos órdenes de realización para el hombre: el orden natural y el orden sobrenatural. Las realidades del orden natural tienen una cierta autonomía, pero deben dirigirse al fin último y subordinarse al orden sobrenatural de la gracia, el reino de Dios, donde el hombre encuentra definitivamente su salvación.

⁴⁷ S. Th., I, q. 1., a. 8, ad 2.

En el orden superior de la gracia, la naturaleza humana encuentra su dignidad y su libertad ⁴⁸.

Estos dos órdenes, aunque específicamente diversos, no pueden contraponerse ni auto-rechazarse. Por el contrario, deben reconciliarse. ¿Acaso no hay una sola verdad? ¿Acaso toda verdad, sea cual fuere, pertenezca a lo natural o a lo sobrenatural, no es tal en razón de participar de la Verdad Divina, eterna, inmutable, del Verbo de Dios que “alumbra a todo hombre que viene a este mundo”? ⁴⁹ Hay un orden natural que también expresa la voluntad de Dios con sus ineludibles, inflexibles y supremas exigencias. Es posible conciliarlo con las exigencias, también radicales, de la Revelación.

Éste es el plan salvífico de Dios. El que Dios tiene preparado desde antes de la constitución del mundo ⁵⁰. La infusión de la gracia, don divino creado, unido al don divino increado, Padre, Hijo y Espíritu Santo, opera en el hombre ordenándolo hacia la santidad y la vida eterna. La santidad substancial es como la definición misma de Dios, como una manera de expresar la naturaleza y la vida divinas.

Es precisamente esta vida divina la que se nos participa; por eso hablamos de “gracia santificante”. Y no es de extrañar que a los cristianos se nos llame “santos”. San Pablo se dirige a los “santos” de Roma, de Corinto, de Éfeso y de Filipos ⁵¹.

Los cristianos deben “subvenir a todas las necesidades de los santos” ⁵². Dios nos ha “hecho capaces de participar de la herencia de los santos” ⁵³. Pablo mismo ha sido elegido, aún siendo “el menor de todos los santos” ⁵⁴. Cuando va a Jerusalen, lo hace, entre otras cosas, para ponerse “en servicio de los santos” ⁵⁵; ruega y hace rogar

⁴⁸ S. Th., I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

⁴⁹ Jn. 1, 9.

⁵⁰ Ef. 1, 4.

⁵¹ Rom., 1, 7; 1 Cor. 1, 2; Ef. 1, 1; Fil. 1, 1.

⁵² Rom. 12, 13.

⁵³ Col. 1, 12.

⁵⁴ Ef. 3, 8.

⁵⁵ Rom. 15, 25.

“por todos los santos”⁵⁶. Espera el fin de los tiempos con “todos los santos”⁵⁷.

La santidad divina, otorgada por participación formal y analógica, realiza la santificación del hombre. Por el bautismo y la fe, condiciones fundamentales de la conversión y de la redención, los hombres son constituidos “santos”, a imagen y semejanza de Dios.

Si éste es el querer de Dios, ya que Dios mismo nos quiere “santos e inmaculados en su presencia”⁵⁸, el cristiano deberá responder con sus actos y comportamientos a la voluntad de Dios. Se trata, entonces, de encarnar, en la realización de la vida personal, la santidad. Traducirla en la inteligencia, en la voluntad, en el carácter, en los sentimientos, en el cuerpo; es decir, en toda la vida.

Surgen de aquí las innumerables disposiciones del alma que se imponen a los bautizados y que constituyen, en conjunto, las virtudes cristianas, las cuales no son otra cosa que la gracia santificante operando en y a través de las diferentes facultades y potencias del alma.

Cuando el cristiano proyecta esta acción hacia el entorno de las realidades que lo rodean, genera un modo de cultura. Es como si el impulso vital de la naturaleza humana –ser, entendimiento, amor– se acrecentara interiormente con nuevas energías para poder actuar sobre el hombre mismo y la naturaleza⁵⁹.

Naturaleza y gracia se han encontrado. De ese encuentro surgirá la santidad del hombre ordenando su vida a la salvación eterna y, consecuentemente, un modo de cultura: la cultura católica, que da lugar, ya en este mundo, a una síntesis armónica de valores auténticos, donde el hombre encuentra su perfección total-natural mediante un proceso de purificación redentora y de elevación santificadora. Sin estos elementos no hay cultura católica.

⁵⁶ Ef. 6, 18.

⁵⁷ I Tes. 3, 13.

⁵⁸ Ef. 1, 4.

⁵⁹ S. Th., I-II, q. 94, a. 2; II II, q. 24, a. 3, ad 2.

Pero, ¿cómo debe colocarse el cristiano frente al mundo para que surja la cultura católica?

Volvamos al texto de Pablo en la epístola a los Romanos. Después de exhortarlos a que ofrezcan a Dios sus cuerpos como un culto espiritual, añade:

Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto ⁶⁰.

El cristiano, incorporado ontológicamente al Cuerpo Místico de Cristo, por el bautismo, podrá operar sobre él mismo y sobre la naturaleza. Los efectos de este operar irán generando su propio espacio cultural. Será, de esta manera, sujeto y objeto de cultura. En todos los casos, en este operar tendrá que estar siempre presente su espíritu y su libertad. A medida que, en el ejercicio de su operar, esta presencia ontológica de lo divino se haga también presencia psicológica, actualizada por los actos de fe, de esperanza, de caridad, y, en fin, según sean los hechos y las circunstancias, por el ejercicio consciente de la vida virtuosa, ese culto espiritual reclamado por el Apóstol se hará subjetivamente presente en la conciencia. Estaremos frente a una unión de lo humano y de lo divino pero con todas las características también de lo personal. El cristiano podrá operar desde este núcleo cultural-sacral, como persona, es decir, proyectando sobre su obra toda la fuerza de su espíritu y la riqueza de su libertad.

Recién está en condiciones de producir un acto culto, es decir, libre, espiritual y trascendente. La senda normativa de la moral revelada, con su fin último salvífico, será siempre el referente de su acción. Pero notemos que, en el accionar sobre la naturaleza, el cristiano no puede “acomodarse al mundo presente”. Deberá, por el contrario, transformarse mediante la renovación de su interioridad,

⁶⁰ Rom. 12, 2.

y esa purificación de su espíritu le permitirá distinguir, al actuar, lo bueno, lo agradable según Dios y lo perfecto.

El cristiano no puede desconocer la existencia del mundo del mal y las tinieblas. Ese mundo actúa, corrompe, empaña el misterio de Dios. Está en nosotros y en nuestro entorno. Es un espacio real de iniquidad que se abre por las faltas y los pecados de todas las generaciones. Allí impera el "príncipe de este mundo" ⁶¹. Allí actúan, trastornando el orden debido de las cosas, los hombres de corazón corrompido y sus empresas de perdición. Se profana el ser, se menoscaba la dignidad, se deshonoran los comportamientos, se pervierten los fines, se prostituyen los medios y se pierde el decoro detrás de un hedonismo utilitario. Ese espacio existe. Es real. No se lo puede ignorar. Está presente en las familias, en las instituciones sociales, en las comunidades y agrupaciones, negando la fe, combatiendo a Dios, atacando a la Iglesia. ¡Y qué decir de los medios de comunicación! Ellos son, sin duda, en la sociedad de la imagen y el consumismo, el lugar privilegiado de su accionar.

Frente a este mundo el cristiano no puede negociar. No hay acomodación posible con el mal. Tampoco cabe la indiferencia o la inercia. Debe estar dispuesto a combatir y a actuar. Pero para que esto sea posible debe actuar en su interioridad. Una profunda y renovada transformación de su "*mens*", es decir, del núcleo más íntimo y entrañable de su subjetividad, le permitirá discernir en la dirección del querer y el obrar de Dios.

Las fases de este quehacer pasan, entonces, por:

1. El acto de ofrecimiento a Dios de la propia existencia, como víctima viva, santa y agradable a Dios; éste es un acto cultural, interior y espiritual. En este acto está comprometida la totalidad de la vida humana, inteligencia, voluntad, sentidos, sentimientos. El punto de partida para hacer posible este acto es la infusión en la inteligencia

⁶¹ Jn. 12, 31.

del hábito sobrenatural de la fe a través del bautismo. El carácter sacramental hace posible el acto cultual de donación.

2. La percepción, por vía de la gracia, del sentido del pecado y la certidumbre de ser pecadores. Este hecho motiva la búsqueda del perdón, el deseo del bien y la penitencia, el sentimiento y convicción de ser hijo de Dios, el sosiego interior y la firme seguridad de querer actuar como hijo de Dios. Éste es el punto de partida de la voluntad para impulsar la conversión a Dios y la transformación interior, por el amor de caridad.

3. La conciencia recta para percibir el mundo como lugar de iniquidad y el propósito firme de no acomodar la vida a esa realidad. El punto de partida para hacer posible este acto de prudencia, donde a su modo intervienen la inteligencia y la voluntad, es la recta intención, sostenida por la esperanza teologal.

4. El discernimiento interior que nos permite distinguir cuál es la voluntad de Dios respecto de lo bueno, es decir, aquello que la conciencia hace presente cada vez que nos reclama una razón de bien; lo agradable, no ciertamente a nosotros sino a Dios, conforme a su plan de salvación; y lo perfecto, que es aquello que permite llevar la realidad de las cosas a su acabamiento y realización final, conforme el sentir del Creador.

El punto de partida de este discernimiento es la participación en nosotros de la vida misma del Espíritu, actuando nuestras facultades superiores. Las facultades humanas quedan así "espiritualizadas", sobreelevadas, actuadas. Desde el discernimiento interior, el cristiano puede gestar la cultura o inculturar su medio, porque puede instaurar una relación con el mundo percibido, no ya como un lugar de iniquidad sino como la totalidad de la creación, que es "*valde bona*"; como lugar de pecado que espera y necesita de la Iglesia para salvarse; o como un conjunto de realidades terrenas, personas, costumbres, hábitat, herramientas, arte, técnica, ciencia, lenguaje, creencias, insti-

tuciones, comunidades, que están en relación de exterioridad con el misterio de Dios, que valen por sí mismas y tienen su propia entidad ⁶². Sobre estas tres realidades del mundo, el católico culto aplicará el discernimiento interior, al que llega por el ejercicio de una conciencia recta, después del ofrecimiento cultural de su vida, que ha permitido la transformación interior y la conversión a Dios, y sabrá instaurar las relaciones adecuadas, de donde surgirá la cultura católica.

Todas estas acciones, que emergen del situar la vida en el misterio de Dios, identifican al católico culto en el operar. Irradiando el misterio sobre su entorno genera cultura, con un doble proceso de gestación y de inculturación.

Pero debe tenerse muy en cuenta que no habrá cultura católica sin hombre culto católico que la genere. El hombre culto católico irá avanzando en la percepción, en la penetración y en la expresión del misterio, de modo que pueda irradiar en su entorno el testimonio de Cristo, ya que

todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía del principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación y vivos en Dios. Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el Espíritu de Dios (...) de manera que, según lo que está dicho, el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria, memoria eterna de Dios, y su deleite, deleite de Dios. Y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en Él, pero estando unida como aquí está con Él, y absorta en Él, es Dios por participación de Dios ⁶³.

En el núcleo operante de la cultura católica se hace presente el misterio de comunión de Dios con el hombre. Por eso mismo ella

⁶² Cf. Illanes, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1973.

⁶³ San Juan de la Cruz, *La llama de amor viva*, canción II, verso 6.

es primariamente abarcadora, en cuanto sujeto de referencia o de predicación, de la totalidad de la naturaleza humana individualmente determinada, es decir, como persona. La cultura católica le da a la persona una objetiva cualificación ontológica, como formalidad intrínseca que la perfecciona en cuanto tal. Y a esa perfección formal e intrínseca se suman y concurren materialmente, a modo instrumental, todas aquellas cosas que hacen referencia al hombre y a su apetito de perfección. Desde aquí hay que entender la descripción de la cultura católica, cuando decimos que es el patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos.

Todo ese conjunto de realidades resultan del operar del hombre con sus facultades, tanto del alma como del cuerpo, que pasan a ser, de esta manera, sujetos secundarios, inmediatos y próximos, de la cultura. El hombre y aquellas cosas que se refieren al hombre son abarcadas por la cultura católica; pero, estando contenida la cultura en los hábitos ⁶⁴, precisamente el cúmulo de facultades y órganos del cuerpo serán, a su modo, sujetos secundarios de la formalidad cultural.

Podemos decir, entonces, que la cultura católica, como formalidad intrínseca perfectiva del hombre, abarca todo el cúmulo de sus principios, remotos y próximos de operación ⁶⁵.

El conjunto de estos sujetos secundarios son el fundamento inmediato que constituye el organismo cultural de la persona humana. Todos, según diversos títulos y siempre en relación al primado directivo de la racionalidad, comportan la condición física de inherencia y predicación, por atribución intrínseca de la formalidad propia de lo católico como cultura. Desde este punto de vista podemos apreciar la amplitud abarcativa de la cultura católica.

⁶⁴ Cf. Ramírez, S., *De habitibus in communi*, Madrid 1973, T. I, pp.5-6.

⁶⁵ Cf. Barzaghi, G., *Metafísica de la cultura cristiana*, edit. Studio Domenicano, Bolonia 1990.

Pero también aparece lo social, en cuanto que la sociedad es un sujeto secundario fundamental para la referencia de la formalidad cultural a la persona humana. De todos modos, su función es sólo mediata. Y aquí reside la diferencia entre cultura y civilización. La sociedad, dice Santo Tomás, es "como un hombre" ⁶⁶ y tiene un bien específico, el "bien común", que no resulta de la suma de los bienes individuales ⁶⁷.

La ordenación de los individuos al bien común se da por las leyes que regulan las relaciones interpersonales de la justicia. Se trata de un aspecto exterior y que no mira prioritariamente a la perfección interior del hombre, sino al objeto mismo de la justicia, que es definible independientemente de las disposiciones interiores de la persona ⁶⁸. Por otro lado, la sociedad genera costumbres, de donde surgen hábitos sociales que le están estrictamente ligados. Toda esta realidad social deviene sujeto primero de la formalidad cultural, pero más bien en el sentido de civilización que en el cultural. Se trata de la perfección de la sociedad.

La civilización es la forma particular con la cual se manifiesta la vida material y espiritual de un pueblo, sea en todo el tiempo de su existencia o en un particular período de su evolución histórica.

Cuando se describe a la cultura católica como el

patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos,

se está abarcando tanto al sujeto primario del hecho cultural, que es la persona humana, sobre la cual actúa ese patrimonio de la doctrina y la liturgia para que alcance su perfección sobrenatural, como al sujeto secundario, es decir, la sociedad, en la cual y de la

⁶⁶ S. Th., I-II, q. 81, a. 1.

⁶⁷ S. Th., II-II, q. 58, a. 7, ad. 2; en q. 58, a. 9, ad 3, dice: "El bien común es el fin al que se ordena cada una de las personas individuales existiendo en una comunidad, así como el bien del todo lo es también de cada una de las partes".

⁶⁸ S. Th., II-II, q. 57.

cual vive y se sirve el cristiano, y que por eso mismo es sujeto secundario del hecho cultural, pero más estrictamente como civilización. ¿Acaso no podemos hablar de una civilización cristiana? Pero no hay que reducir la idea de cultura a lo estrictamente social, como si ella sólo fuera una forma de lo social o la perfección de la naturaleza humana poseída socialmente. La persona humana está en el centro del hecho cultural; solamente ella es el fundamento ontológico primario sobre el que inhiere la forma perfectiva de lo cultural. Y esto es lo que habilita a hablar, en primera instancia, de una “cultura” católica, en cuanto que es ese patrimonio de doctrina y liturgia el que ordena a la persona humana a su perfección sobrenatural. De todos modos, y esto no se puede obviar, la sociedad misma es el sujeto privilegiado de la formalidad cultural. Lo que no se debe olvidar es que la naturaleza relativa de la sociedad misma se funda en la persona. De suyo, cuando hablamos de civilización, lo hacemos recurriendo al grado de perfección que, en algún orden de cosas, se atribuye a la persona.

Persona y sociedad se convocan y se afirman mutuamente. La persona es la “substancia individual” de una “naturaleza racional”, como la define Boecio. Ella tiene, sin embargo, y ya lo veremos más adelante, una razón de superioridad sobre la sociedad. No puede ser absorbida por la sociedad. En este sentido, la cultura y la civilización también se convocan y regulan mutuamente. Cultura y civilización no son términos sinónimos, ni tampoco hay entre ellos una distinción tan neta que los contraponga.

Cuando hablamos de “cultura católica” lo hacemos, según la descripción ya enunciada, en toda su amplitud semántica, que abarca tanto lo individual como lo social. La distinción vendrá, dado que los términos no son convertibles, por la prioridad que damos a la perfección de la forma cultural actuando sobre la persona o sobre la sociedad.

La cultura católica añade, a la universalidad metafísica y a la trascendencia teológica que la configuran en cuanto tal, la amplitud que le viene de ser el hombre objeto y sujeto de la misma.

Así, lo católico como cultura se hará civilización, introduciéndose en el sujeto secundario de la cultura: el instrumental ⁶⁹. La persona, perfeccionada por la cultura, actúa sobre la sociedad y sobre la naturaleza en cuanto tal. El hombre orienta, con su operar, las realidades naturales al logro de sus bienes honestos, útiles y deleitables.

Aparece lo moral, ordenando al hombre al bien honesto y, en el caso de la cultura católica, a su fin último sobrenatural. Aparecen también todas aquellas realidades de la naturaleza sobre las que el hombre actúa, transformándolas para el logro de sus bienes útiles y deleitables. Instrumentos mediante los cuales usa efectivamente de la naturaleza, operando sobre ella para alcanzar un cierto grado de producción de cosas o para perfeccionar, asumiendo la expresividad de sus formas, las realidades simbólicas de lo social. Ciencia, técnica, arte, artesanías, manufacturas, configuran, en orden a los bienes útiles y deleitables que perfeccionan a la sociedad, un conjunto de orden instrumental que es sujeto secundario de la cultura. También lo católico se desplaza hacia esta realización, espiritualizando y transfigurando la naturaleza por la impronta formal e intrínseca de su propia cultura. Estamos, en consecuencia, frente a un concepto análogo. El primer analogado de la cultura católica es la persona humana. La perfección sobrenatural inhiere en ella de modo formal e intrínseco.

La sociedad y la naturaleza manipulada por el hombre, son los términos o analogados secundarios. Pero aquí debemos hablar más bien de civilización. A la sociedad se le atribuye la perfección de la cultura intrínsecamente. A la naturaleza, en cuanto manipulada por el hombre, se le atribuye extrínsecamente. Las facultades del hombre, con las cuales opera, son simples sujetos de inherencia, no de predicación.

La cultura católica, desde su universalidad y trascendencia, es la única capaz de hacer al hombre plenamente culto, desplegando la totalidad perfectiva de su naturaleza en orden a su fin último sobrenatural. Esto es lo que queremos significar cuando decimos que el hombre es objeto y sujeto de la cultura católica.

⁶⁹ Cf. Barzaghi, G., o. c., pp.100-104.

Persona y cultura católica



ABLO le escribe a Filemón, su amigo y hermano en Cristo:

aunque más bien te ruego por amor, siendo como soy, anciano y además prisionero de Jesucristo; te ruego por mi hijo Onésimo, a quien engendré en mis prisiones, el cual en otro tiempo te fue inútil, pero ahora a ti y a mí nos es útil, el cual

vuelvo a enviarte; tú, pues, recíbelo como a mí mismo. Yo quisiera retenerle conmigo para que en lugar tuyo me sirviese en mis prisiones por el evangelio. Pero nada quise hacer sin tu consentimiento, para que tu ayuda no fuese por obligación sino por voluntad. Porque quizás para esto se apartó de ti por algún tiempo: para que le recibieses para siempre; no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado, mayormente para mí, pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor. Así que si me tienes por compañero, recíbelo como a mí mismo ¹.

No hay duda que aquí se ha producido un hecho de formidable repercusión. Onésimo era esclavo. Formaba parte de esa enorme cantidad de hombres que en la antigüedad estaban permanentemente privados de libertad y obligados a hacer lo que otros, que

¹ Fil. 8, 17.

se atribuían su propiedad, les ordenaban. En el derecho romano, esta carencia de libertad significaba, en la más genuina tradición romana, que estaban sometidos a un dueño, al contrario de lo que ocurría con los libres de nacimiento.

Las causas de la esclavitud eran varias, desde el hecho de nacer de una madre esclava, al de ser cautivo de guerra. También se caía en esclavitud por haber cometido un acto socialmente reprochable, haber sido vendido por un padre al extranjero, haber desertado del servicio militar o no haber cumplido con la presentación al censo. Según parece, en el siglo I antes de Cristo existían en Roma, frente a 6 ó 7 millones de personas libres, 13 ó 14 millones de esclavos. Más allá de la variedad de matices con que este hecho se hizo presente en la humanidad, podemos afirmar que la esclavitud formaba parte de la cultura pagana. Era una institución y, por eso, al final de la República y en la época imperial, debido a diversos factores, se dictaron leyes que tendían a regular la condición servil.

Onésimo, aunque esclavo, es un hijo de Dios salvado por Cristo. Filemón, su dueño, así debe recibirlo. Éste es el mensaje de Pablo. Este hecho contrariaba abiertamente las costumbres sociales. La cultura vigente incorporaba a la esclavitud en la organización social; la cual, por otro lado, se apoyaba y descansaba en ella.

San Pablo, sin enfrentar el orden entonces establecido, lo que intenta es que los cristianos incorporen un nuevo modo de entender al hombre a partir de la encarnación del Verbo de Dios y el plan salvífico de la redención. El hombre ya no es una "cosa". Todo hombre es hijo de Dios, hermano de Cristo y heredero de la vida eterna. Hay igualdad de naturaleza humana; hay comunidad de origen y redención; hay un mismo fin para todos. La caridad de Cristo obliga a todos los bautizados y el hombre encuentra en el trabajo uno de los modos de su dignificación.

En la carta a los Efesios traza todo un programa a seguir:

Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón sirvien-

do con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo, como libre. Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos esta su Señor y el vuestro, y que no hay en Él acepción de personas ².

La Revelación de Dios irrumpe en la cultura pagana. Este "dato" referido al hombre va a posibilitar después, a medida que se vaya encontrando con las demás realidades del orden natural, tanto individual como social, un cambio de cultura. Primero está la afirmación de una redención moral. El hombre pagano, sea esclavo o libre, percibe desde la Revelación de Dios la conciencia de su dignidad y valor personal. Por este camino se llegará a la redención material.

El paso de un estadio al otro generará una cultura: la cultura católica. La *antiquitas* pagana será cristianizada. La condición de persona pertenece, indiscutiblemente, a la tradición de la cultura católica. San Calixto I, de esclavo llegó a Papa. Éste quizá sea el mejor ejemplo que se puede mostrar sobre el sentir de la Iglesia respecto a la persona, en los primeros siglos del cristianismo.

Si la cultura resulta del libre juego de influencias que marcarán el movimiento del hombre hacia la naturaleza, y de la naturaleza hacia el hombre, el "dato" de la Revelación dará la fundamentación objetiva para que este hombre, objeto y sujeto de cultura, pueda ordenarse y ordenar la naturaleza a su más plena perfección.

La cultura católica, situada en el hombre adámico hecho "a imagen y semejanza de Dios" ³, "con polvo del suelo", al que Dios le "insufló en sus narices aliento de vida", para que de esta manera fuera "un ser viviente" ⁴, está lejos de poder explicarse como un puro desarrollo fenoménico, a la manera como interpretan los hegeliano-marxistas la historia. Tampoco puede entenderse como el

² Ef. 6, 5-9.

³ Gen. 1, 26-27.

⁴ Gen. 2, 7.

ejercicio de una función de percepción sin realidad a la manera del pensar kantiano.

El hombre, objeto y sujeto de la cultura católica, está enteramente objetivado desde la Revelación, y lejos de separarse o confundirse con la naturaleza, alcanza, en relación con ella, una distancia tal, a partir de la gracia, que le permite generar una propia y peculiar cultura. Este hombre, así objetivado y entendido, pasará a llamarse *persona*.

En el centro de la cultura católica está la persona, porque

la cultura debe estar subordinada al desenvolvimiento integral de la persona humana ⁵.

Si bien es cierto que hombre y persona se emplean como equivalentes, el concepto de persona es más amplio que el de hombre, y no aparece en la filosofía pagana. Sólo a la luz de la Revelación el hombre es entendido como persona. Por eso nos atrevemos a decir que el hombre se hizo persona en y desde la cultura católica.

Los primeros concilios ecuménicos, forzados a definir el dogma trinitario y el dogma de la encarnación, precisaron las nociones filosóficas y fundaron la elaboración patrística de una ontología de la persona. Pero, ¿qué entiende la cultura católica por persona? Sin duda que el concepto de persona está inspirado en el dogma. Era necesario precisar las nociones filosóficas para poder definir el dogma trinitario, como ocurrió en el Concilio Niceno-Constantinopolitano (381); del mismo modo en el Concilio de Efeso (431), con el dogma de la Encarnación.

De manera que sólo a partir de la Revelación el hombre es considerado persona. Aquí reside la originalidad del pensamiento cristiano y el punto de apoyo ontológico para el operar de la cultura católica.

⁵ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 59.

Desde el momento que el “Verbo de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros” ⁶, se manifestó plenamente al hombre la grandeza de su dignidad y de su vocación ⁷. A medida que este “dato” de la Revelación fue iluminando el “dato” de la naturaleza, el hombre dejó de ser tal para transformarse en persona.

La primera iluminación viene de su origen: el hombre ha sido creado a “imagen y semejanza de Dios” ⁸. Es cierto que todos los seres de la creación manifiestan, a su manera, la semejanza con el Creador. Santo Tomás funda, precisamente en este hecho, una de las vías para probar la existencia de Dios. La bondad de Dios se hace presente y se manifiesta en el ser de las cosas ⁹. Y en los efectos se puede conocer el ser de la causa. Pero el hombre, al participar de un modo más pleno de la semejanza con Dios, se hace “imagen” de su misterio, como el Hijo es “imagen del Dios invisible” ¹⁰.

Podemos decir entonces que, por razón de su origen, el hombre no es un ser más de la creación. Siendo “imagen del Dios invisible”, está inmerso en el misterio de Dios y a su modo lo revela ontológica y psicológicamente. Desde esta perspectiva se hace único, y al participar de lo inefable y de lo indefinible, escapa a un puro conocimiento racional o antropológico.

La Revelación de Dios lo encuentra al hombre con su origen y su destino; le hace trascender la naturaleza, lo “incomunica” y de esta manera lo hace objeto y sujeto de la cultura católica. A este “polvo del suelo”, a quien Dios le insufló “aliento de vida en sus narices” ¹¹, le llamamos *persona*, para significar la dignidad que proviene de su origen ¹².

⁶ Jn. 1, 14.

⁷ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 22, 1.

⁸ Gen. 1, 26-27.

⁹ S. Th. I, q. 2., a. 3, C.G.; III, 69, 1.

¹⁰ Col. 1, 15; 2 Cor. 4, 4.

¹¹ Gen. 2, 7.

¹² Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1700.

La palabra, de origen griego, al decir de Boecio, parece derivar de aquellas máscaras que en las comedias y tragedias representaban hombres; pues persona viene de *personar*, porque debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido. Los griegos llamaron a estas máscaras *prosopa*, puesto que se ponían sobre la cara y ante los ojos para ocultar el rostro ¹³.

Se trató, entonces, de nombrar a la máscara con que los actores hacían resonar su voz en la escena. Después pasó a significar figura, imagen, actor, personaje de la escena, personaje revestido de dignidad ¹⁴.

La palabra adquirió, en el mundo griego y por influjo del estoicismo, una significación jurídica y filosófica. Pero, a partir de los intentos por explicar los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, la palabra fue definitivamente incorporada al lenguaje teológico. Expresará el misterio del Dios Uno y Trino y el misterio de la Encarnación: en Dios hay una única naturaleza o sustancia y tres personas o subsistencias; y en Cristo hay una única subsistencia o persona, y dos naturalezas, divina y humana, unidas en la única subsistencia divina. Se llegó así a un concepto teo-antropológico que amplió el concepto de hombre, ya que Dios y los ángeles son también persona. Se distinguió realmente del de naturaleza concreta y fue equivalente con el de hipóstasis. Los cristianos pudieron afirmar tranquilos su dogma de fe:

Nosotros creemos que la divinidad, la potencia, la ousía es única en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; igual gloria y coeterna dominación en las tres perfectas hipóstasis o bien en las tres perfectas personas ¹⁵.

Y el Concilio de Calcedonia (451) declaró:

¹³ Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, PL 64, 1344.

¹⁴ S. Th. I, q. 29, a. 3.

¹⁵ Texto enviado al Papa San Dámaso I (366-384) por una Asamblea de obispos reunida en Roma (PL, 56, 687).

Creemos... en un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único que hemos de reconocer en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas no es, en modo alguno, suprimida por causa de la unión, sino que las propiedades de cada una son, más bien, salvaguardadas y concurren en una sola persona y una sola hipóstasis ¹⁶.

La antropología que se irá elaborando como fruto de esta noción no podrá renunciar al sentido teológico con que el hombre, hecho persona, descubre su origen: imagen de Dios, y avanza hacia el cumplimiento de su destino: la plenitud de su semejanza con el Creador. Sin esta percepción del hombre no hay antropología que valga para la cultura católica. En este sentido decimos que la persona está en el centro de la cultura católica.

La segunda iluminación viene, entonces, del destino al cual el hombre está ordenado, por su vocación a la bienaventuranza divina. Allí encontrará la realización final de su semejanza con Dios ¹⁷.

Del encuentro del "dato" con los "datos" de la naturaleza, surge una relación dinámica propia de la imagen operativa del hombre-persona, principio de sus actos y dueño de los mismos por el libre albedrío. Se trata de responder, desde la totalidad del ser personal, al deseo natural de felicidad que Dios mismo

ha puesto en el corazón del hombre a fin de atraerlo hacia Él, el único que lo puede satisfacer ¹⁸.

Este "movimiento de la criatura racional a Dios" ¹⁹ encuentra al hombre-persona con el *orden físico u ontológico*, objeto de la contemplación, el cual da lugar a la filosofía natural y a la metafísica. Otro orden con el cual se encuentra el hombre-persona, es el *orden*

¹⁶ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1716-1729.

¹⁷ Cfr. *idem*.

¹⁸ Cfr. *idem*, nº 1718.

¹⁹ S. Th. I, q. 2, prol.

lógico, objeto de acción puramente intelectual y que constituye el acto propiamente racional de que se ocupa la lógica. Otro es el de la acción exterior del hombre, que recae sobre el mundo para transformarlo, y es objeto del *arte y de la técnica*. Finalmente está el orden de la acción humana en sí misma, es decir, el *orden moral*²⁰.

La cultura católica, encuentro del hombre con la naturaleza a partir de la Revelación, es abarcadora de todas estas acciones en su conjunto; y todas ellas, en el operar del hombre-imagen, deben ser personales, es decir, conducir a la semejanza con Dios.

El hombre-persona, que opera como objeto y sujeto de la cultura católica, al ordenar todos sus actos hacia la bienaventuranza final, marca la meta de la existencia humana como respuesta al llamado de Dios a su propia bienaventuranza.

La cultura católica produce entonces, de modo propio y consecuente, un orden que podemos llamar moral, toda vez que los actos con los que la persona opera, tanto desde la pura razón especulativa como desde la razón práctica, orientados como deben estar a su fin último, son ordenadores de las acciones humanas y de todas las cosas creadas.

Cuando, desde la cultura católica, el hombre-persona opera en orden a conseguir una finalidad natural, produce un conjunto de relaciones morales como consecuencia de la ordenación natural de esos actos respecto de Dios, de sí mismo, del mundo y de la vida social. Este conjunto de relaciones fundadas en las exigencias de la naturaleza, que a su vez manifiestan la voluntad de Dios respecto de la creación, conforman un orden moral natural del cual la cultura católica no podrá prescindir ni desvirtuar. Ésta es la naturaleza que la gracia siempre supone para actuar.

Cuando, desde la cultura católica, el hombre-persona opera en orden a conseguir su fin y destino sobrenatural, las relaciones morales que se producen constituyen una nueva forma de orden o ser moral que llamamos sobrenatural.

²⁰ *In Ethic.* I, lect. I, n° 2.

El hombre-persona, elevado gratuitamente al fin sobrenatural, disponiendo de la gracia y de todos los medios para alcanzar este fin sobrenatural, como son la Revelación, la Redención, los sacramentos, opera, y el conjunto de sus actos constituye los "*mores christiani*", o cultura católica propiamente dicha. Pero es este doble orden lo que en su conjunto abarca la cultura católica.

Vemos entonces que la cultura católica, desde el operar consciente y libre, autónomo de la persona, incorpora un elemento de la naturaleza que existe sin el hombre. Se da entonces una conexión entre los actos humanos, propios de la persona, y la naturaleza sobre la que actúan. De esta relación operativa resulta la cultura, cuando el hombre-persona informa a la naturaleza con su libertad, su movilidad y su espíritu, para ordenarla a su fin natural. Hay aquí incorporada una distancia entre el hombre y la naturaleza que está dada por la condición de persona, de imagen dinámica y operativa, en cuanto es principio de sus actos y dueña de los mismos por el libre albedrío.

Si la persona que actúa ordena su operar al fin último sobrenatural por la gracia, e irradia este testimonio de participación en la santidad y la misión cultural del Verbo de Dios, de donde surge su semejanza, a la realidad toda de las cosas creadas, estamos frente a un modo peculiar de cultura: la cultura católica.

El hombre, en su condición de persona, establece la primera distancia con la naturaleza para hacer cultura. No deja por eso de ser naturaleza y, por lo tanto, es también objeto de cultura. Rebasada su naturaleza por la ordenación al fin sobrenatural, plenificada y perfeccionada por la gracia, se abrirá a una trascendencia desde la que podrá irradiar el sentido esjatológico final de la creación.

En la plenitud de los tiempos, la existencia humana ha sido atravesada por un movimiento que va de la persona, sobreelevada por la gracia, a la naturaleza. De la naturaleza, perfeccionada por la gracia, a la persona.

En ninguna otra cultura la persona puede encontrar una más perfecta distancia con la naturaleza y una mayor dignidad, ya que

su constitutivo ontológico, en el sentido más concreto y existencial, proviene del Dios-personal-trinitario que ha querido, desde antes de la creación, que el hombre sea a "su imagen y semejanza". Y aquí, precisamente, se funda la dimensión dinámica y operativa de la persona, caracterizada por la autotrascendencia, fruto de su incesante camino hacia su plenitud y perfección final. Así lo expresa San Pablo:

Bendito sea el Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agradó en el Amado ²¹.

La persona, en la cultura católica, cobra un sesgo misterioso. Su conocimiento no se agota en la visión antropológica o científica. Su razón de "imagen" de Dios la hace, de alguna manera, incognoscible. En ella también se refleja el misterio de su Arquetipo. Persona y naturaleza se distinguen y, al distinguirse, se manifiesta el orden de la vida divina tal como se revela en el dogma trinitario:

En el seno mismo de la Trinidad el Hijo aparece como el eterno Arquetipo del hombre, como aquel hombre celeste del cual hablan los visionarios del Antiguo Testamento que contemplan en Él al modelo del hombre y así lo muestran como el Adán definitivo. Desde esta perspectiva divino-humana en la cual Dios ha creado al hombre, el destino total de la humanidad es cristológico ²².

Aquí reside el fundamento ontológico de la persona en la cultura católica. También de aquí se derivan los derechos universales que abarcan la totalidad de la persona, desde la concepción hasta su tránsito definitivo a la casa del Padre.

²¹ Ef. 1, 3-6

²² Clement, O., *Riflessioni sull'uomo*, Milán 1973, p.46.

La cultura católica, al afirmar el ser del hombre en la Revelación y constituirlo como persona, es decir, hombre-imagen- semejanza, intenta abordar su intelección desde una perspectiva teológico-metafísica y no simplemente moral.

Quizá lo que más irritaba a Nietzsche, en *El Anticristo*, era esa decrepitud del cristiano actuando siempre por razón de la felicidad, es decir, de la recompensa. No queremos decir que la crítica de Nietzsche fuera válida. Pero también es cierto que, al quitar el dato de la Revelación y separar la persona definiéndola por aquello que la singulariza y diferencia de la naturaleza, ella queda relegada a una concepción exclusivamente moral. De allí que, en la modernidad y especialmente después de Kant, la persona consista en moralidad. Proyectada sobre la comunidad, su realidad moral consistirá en el consenso de voluntades, en el contrato o pacto social. Así lo afirmaron Grocio, Hobbes y Rousseau.

La persona, al estar separada de Dios y de la naturaleza, queda a la intemperie, sin constitutivo ontológico; es decir, paradójicamente, se queda sin dignidad.

La modernidad ha reclamado, especialmente con Kant, la dignidad de la persona. Más aún, para Kant la persona no puede ser otra cosa que dignidad. De la relación de ese "alguien" que es la persona, con otros "alguien" y con Dios, surge el hecho moral como un cúmulo inmanente que constituye a la persona en un fin en sí y para sí.

Inmersa en este círculo no encontrará una real fundamentación ontológica y, consecuentemente, quedará sin trascendencia. Es decir, sin dignidad. Quizá lo único rescatable de la persona kantiana sea la exigencia irrenunciable de estar enfrentada desde la libertad con el deber.

Pero se trata de una libertad que es pura autonomía, sin referencia a Dios y al bien. Queda así reducida a un puro e inmanente "para sí". Separada de Dios y aislada de la naturaleza, la persona así concebida es pura subjetividad y conciencia. En esto se acerca a Descartes, quien, a partir del "pienso, luego existo", conoció

que era una substancia cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar ²³.

La ruptura ontológica del hombre-imagen-semejanza ha destruido a la persona. Así, ella será nada más que un puro flujo de fenómenos psíquicos (Hume, 1711-76); o la manifestación en la conciencia de una serie de sentimientos o posibilidades de sentimientos (Stuart Mill, 1806-73).

Hegel va más allá y hace desaparecer a la persona frente al absoluto, en quien se afirma el derecho y la eticidad. Como en las arcaicas teofanías orientales, el hombre aparece disuelto frente al absoluto. Con Hegel la persona se queda sin entidad. Como ya lo concibió Rosmini en el siglo pasado, se niega a Dios en nombre del hombre, y al hombre en nombre de Dios.

El inmanentismo cobra su más cotizada víctima. Será fácil para el marxismo, destruida la base ontológica de la persona, afirmar que ésta es sólo lo que la colectividad le deja que sea. No olvidemos que, para Hegel, en el estado reside la máxima posibilidad de eticidad. El ser singular parece frente al colectivo. No existe otro referente fuera de la naturaleza entendida como necesidad.

Algunos, dentro del marxismo, como Garaudy, han intentado salvar los valores de la trascendencia y la interioridad del hombre, pero evitando toda concepción teológica que mire a Dios y no al hombre ²⁴.

La reacción a toda esta problemática de la modernidad con la ruptura ontológica de la persona, viene por vía de Kierkegaard, Max Scheller y, en el campo católico, con Marcel y Guardini.

Lamentablemente, no podemos detenernos en el análisis de estos pensadores. De todos modos, nos encontramos hoy con las últimas consecuencias del pensamiento cartesiano, en donde el

²³ *Discurso del método*, IV, 4.

²⁴ Garaudy, R., "Per una discussione del fondamento della Morale", en *Morale e Società*, AH, del convegno di Roma organizzato dall'Instituto Gramsci, Roma 1966. Cfr. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969.

yo inmanentista se ha quedado encerrado en la conciencia sin otra referencia que el propio yo. Esto es como decir que ha muerto la "imagen y la semejanza" del hombre-persona, evaporada en un puro subjetivismo sin razón ²⁵.

Gianni Vattimo, con su "razón débil y flexible que permite la muerte de la metafísica" ²⁶, y Gilles Lipovetsky, con el imperio de la moda como instrumento para la consolidación de la democracia y vehículo inédito para el replanteo del individualismo ²⁷, tratarán de salvar del naufragio al hombre, acomodándolo a las circunstancias de lo que ellos llaman la post-modernidad. El intento no será mas que un burdo pragmatismo aplicado a la sociedad de la imagen o a la sociedad del consumo. Pero ya hace mucho que la sociedad de la información generalizada, de la publicidad y el consumo, se ha quedado sin persona.

Sólo el hombre adámico, cuyo arquetipo es el Cristo, puede nombrar las cosas. El hombre de la modernidad, vaciado de ser, se ha quedado sin verdad. El logos es fruto de la contemplación del ser. La palabra del hombre también expresa su imagen-semejanza. Quebrada ésta, se ha quedado sin aquélla. Sus palabras son sólo ruidos fragmentarios y disponibles. En este sentido acertó ese profeta de la catástrofe contemporánea que fue Nietzsche, cuando afirmó que nuestra verdad en potencia es la del nihilismo, pero entendiendo como tal

no al poder supremo sino a la voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de devenir, de cambio, de engaño objetivo, que equivale a algo más profundo, mas original, más metafísico que la voluntad de verdad, de ser, de realidad: esta voluntad no es más que una forma de la voluntad de ilusión ²⁸.

²⁵ Se puede consultar Gran Enciclopedia Rialp (G.E.R.), t. XVIII, "Persona", por Beltrán, F., edit. Rialp, Madrid 1981, pp.351-352.

²⁶ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, edit. Emecé, Buenos Aires 1984.

²⁷ Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero*, edit. Anagrama, Barcelona 1996.

²⁸ Citado por Baudrillard, J., en *El crimen perfecto*, edit. Anagrama, Barcelona 1996, p.22.

La persona hoy, adornada como nunca por infinidad de dignidades, no es más que una ilusión. La post-modernidad no es otra cosa que el fin de la historia. Hizo bien Fukuyama en proclamarlo ²⁹. Sin persona no hay historia y, consecuentemente, no hay cultura. Esto también forma parte de la ilusión.

Será en el Concilio de Calcedonia (451) donde, al afirmarse las dos naturalezas de Cristo, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturaleza por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipótesis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo ³⁰, se dio pie para hallar una definición de persona vista por contraposición a la naturaleza. Aparece la persona como "individualidad de la substancia", fórmula que luego será incorporada a la clásica definición de Boecio.

Boecio, de quien ya hemos hablado, intentó traducir todos los tratados de Aristóteles y los diálogos de Platón, buscando demostrar con sus comentarios la concordancia fundamental entre las dos doctrinas. Referido al tema de la persona, este concepto, para Boecio, no resulta definible más que a nivel intramundano, porque la Trinidad Divina es más que personal, es "suprapersonal", por lo que incorpora el concepto neoplatónico de substancia trascendente, apartándose de la categoría aristotélica ³¹. De aquí surgirá su clásica definición de "substancia individual de naturaleza racional", que podrá ser aplicada a Cristo, siendo como es formalmente hombre. El texto completo en el que se incorpora la definición resulta así:

Si por una parte la persona se encuentra solamente en las substancias, y sólo en aquellas en que están dotadas de razón; si por

²⁹ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, edit. Planeta, Buenos Aires 1992.

³⁰ Dz. n° 148.

³¹ *De Trinitate*, PL LXIV, col. 1302 B.

otra parte, toda substancia es una naturaleza, es decir, tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: es la substancia individual de una naturaleza racional ³².

Boecio, a partir del dato revelado, definido dogmáticamente en los Concilios Niceno-Constantinopolitano (381), de Éfeso (431) y de Calcedonia (451), ha ensayado, a partir de la precisión de los términos de substancia, naturaleza, persona e hipóstasis, una definición por género próximo, "substancia individual", y diferencia específica, "de naturaleza racional", conforme a los criterios de la lógica aristotélica. Lo que Boecio quiere significar, entonces, con la palabra "persona", es la substancia individual, es decir, la substancia de una naturaleza racional. Es, nada más y nada menos, que lo que los griegos llaman *hypóstasis*.

De manera que *hypóstasis*, o sea substancia individual, es lo mismo que persona. Y así concluye Boecio:

El hombre posee una esencia (*ousía*), una subsistencia (*ousiósís*), una substancia (*hypóstasis*) y una persona (*prósopon*). Tiene *ousía* o esencia porque es; tiene *ousiósís* o subsistencia, puesto que no es en un sujeto; tiene *hypóstasis* o substancia, puesto que es la substancia de las demás cosas que no son subsistentes; y tiene *prósopon* o persona, puesto que es un individuo racional ³³.

Estamos frente a una auténtica definición metafísica de persona, a la que se ha llegado a través de un proceso de inculturación, a partir del dato revelado, que se ha encontrado con el dato de la naturaleza.

Aquel "polvo del suelo" al que Yahvé "insufló en sus narices aliento de vida" ³⁴, de donde resultó el hombre formado a imagen

³² *De Trinitate*, PL LXIV, col. 1343 C.

³³ *De Trinitate*, PL LXIV, col. 1345 A.

³⁴ Gen. 2, 7.

y semejanza del Creador ³⁵, es persona, es decir, una substancia individual de naturaleza racional.

El proceso de inculturación de la *antiquitas* pagana ha hecho posible esta definición, que pasa a formar parte indiscutible de la cultura católica. Estamos en el siglo VI del cristianismo. Con el resurgir de los pensadores griegos, sobre todo a través de los comentaristas árabes, conocidos a partir del siglo XI, Occidente se ve doctrinalmente confrontado entre el averroísmo latino, cuyo más conspicuo representante es Sigerio de Brabante ³⁶, quien intenta infiltrar un Aristóteles de marcado tinte materialista, y las corrientes que, acuñadas en la filosofía neoplatónica y avaladas con la autoridad de San Agustín y del Pseudo Dionisio, configuran el agustinismo avicenzante. Ésta se transforma en la doctrina tradicional de la Iglesia, dada la autoridad apostólica que se le asigna al Pseudo Dionisio, y la autoridad indiscutible de San Agustín en la teología de Occidente.

Se trataba de una lucha, como ya lo dijimos, entre secularismo y misticismo, entre materialismo y espiritualismo, entre progresismo y tradición. En este contexto doctrinal, la definición de persona cobró una importancia fundamental y volvió a ser considerada por los teólogos, no siempre para reconocerle méritos a la elaborada por Boecio.

A partir de Ricardo de San Víctor se intentó refutar esta definición y se elaboró una línea doctrinal más acorde a los requerimientos de los pensadores griegos neoplatónicos que a los de los aristotélicos ³⁷. Se trató de rescatar, frente a una definición que fundamentaba ontológicamente a la persona en la metafísica del Ser, una que la fundamentara en la metafísica del Bien. En esta dirección

³⁵ Gen. 1, 26-27.

³⁶ Cfr. Gilson, E., *Etudes de philosophie médiévale*, Estrasburgo 1921, p.51.

³⁷ Cfr. González de Cardenal, O., *Misterio trinitario y existencia humana*, edit. Rialp, Madrid 1966.

avanzaron la escuela franciscana con Alejandro de Hales, San Buenaventura y Duns Scoto ³⁸.

Dos corrientes se generaron, dentro de la literatura cristiana, a partir del neoplatonismo: la occidental y la oriental. La occidental representada, ante todo, por San Agustín. Su concepción trinitaria de corte psicológico difería de la corriente oriental de corte metafísico, no obstante las concordancias dogmáticas de fondo.

La corriente oriental concebía primordialmente las procesiones divinas no como operaciones de la naturaleza, sino como donaciones de las personas: el Padre dona (comunica) la naturaleza al Hijo, y por el Hijo al Espíritu Santo. Este especial relieve que la teología griega dio al concepto de donación va a influir en los maestros franciscanos, quienes incorporarán a la visión psicológica agustiniana la metafísica del Bien, de fuente platónica.

El Pseudo-Dionisio será el catalizador que unirá a San Buenaventura con su maestro Alejandro de Hales ³⁹. La otra fuente será un aristotélico: San Juan Damasceno. Esta concepción trinitaria de sesgo metafísico influirá en el concepto de persona.

Ricardo de San Víctor será el primero en refutar abiertamente a Boecio. Para él, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y, además, a alguien que puede compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres. Es decir, que en todo ser personal hay dos dimensiones: "aquello que se es (lo que *sistit*) y una relación de origen (el *ex* de donde viene la naturaleza)" ⁴⁰. Toda persona se define como *ex-sistencia* porque está formalmente constituida por una relación de origen (*ex*) frente a su propia naturaleza (*sistentia*). Ricardo de San Víctor trató, de esta manera, de refutar

³⁸ Álvarez Turiénzo, S., "El cristianismo y la formación del concepto de persona", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, edit. Moneda y Crédito, Madrid 1970.

³⁹ Cfr. Rivera de Ventosa, E., "La metafísica del Bien en la Teología de San Buenaventura", en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954).

⁴⁰ Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, edit. Nacional, Madrid 1991, p.452.

a Boecio manteniendo la definición de persona en la línea de los pensadores latinos.

La escuela franciscana avanzó sobre la concepción griega, dando prioridad a la idea de Bien para, desde allí, intentar una fundamentación metafísica de la persona. Se apartó del planteo trinitario y cristológico, aunque partieron de la Revelación de Dios afirmando que Dios es amor, *ágape*:

quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor ⁴¹.

Esta afirmación fue también repetida, con insistencia, por San Pablo:

y el Dios del amor y de la paz estará con vosotros ⁴².

Evidentemente, no se trataba de una vaga metáfora, sino de un atributo de Dios. Así lo habían entendido los griegos, como una caracterización metafísica del ser divino, y también la tradición latina de inspiración griega ⁴³. En consecuencia, en la escuela de Alejandro de Hales y San Buenaventura, la persona se definió formalmente como amor-*ágape*, en tanto que la naturaleza como amoreros. Esto significaba que la persona era amor-voluntad o *caritas*, en tanto que la naturaleza era amor-natural.

El *bonum* se transformó en el principio metafísico fundamental de las realidades personales e intramundanas, y tuvo primacía sobre el *ser*, ya que el *ser* no era otra cosa que la irradiación activa del *eros* en orden al bien.

El *eros* pasó a ser el principio ontológico último de todas las realidades naturales intramundanas y, consecuentemente, el princi-

⁴¹ I Jn. 4, 8; Jn. 10, 17; 15, 9.

⁴² 2 Cor. 13, 11; Ef. 1, 6; Col. 1, 13.

⁴³ Zubiri, *idem*, p.409.

pio formal y constitutivo de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Cuánto las cosas son, no puede llegar a ser entendido sino desde lo que tienen que llegar a ser, es decir, desde su bondad; desde su llegar efectivo, su tender a ser sí mismas, su *eros* ⁴⁴.

La otra dimensión de la bondad humana, el *ágape*, es decir, en la concepción de Alejandro de Hales, el amor voluntario o *caritas*, es el principio formal y constitutivo de la persona del hombre y de la sociedad de personas, es decir, de la comunidad.

La cultura será entonces, para la escuela franciscana, un movimiento de tensión hacia el bien que permitirá, a partir de la realidad natural de individuo y sociedad constituida por el amor-eros, llegar a la persona y a la comunidad por efecto del amor-ágape. Sin duda que esta forma de entender a la persona se avenía mucho más con el lenguaje evangélico y permitía una cierta elaboración mística de la relación del hombre con la naturaleza y con Dios. No en vano San Buenaventura llamó a su más importante tratado teológico: *Itinerarium mentis in Deum*.

Pero lo que no quedó resuelto y, más aún, tendió a complicarse, fue la abigarrada trama doctrinal que se produjo en Occidente a partir del siglo XI. Eran muchos los temas que había que precisar en un proceso donde la cultura católica aparecía como el resultado final de la integración de la *antiquitas* pagana con la *antiquitas* cristiana, ampliada ahora por los aportes del pensamiento griego, tanto oriental como occidental.

En este proceso de inculturación integrativa había que salvar la distinción específica del orden de la naturaleza y del orden de la gracia; otorgar al hombre la autonomía que le correspondía en cuanto que, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, debía afirmar su realidad intelectual "con libre albedrío y potestad propia" ⁴⁵; otorgar autonomía a la razón salvando los legítimos derechos de la fe; afirmar la acción de Dios y la acción de las criaturas, salvando

⁴⁴ Idem, pp.417-418.

⁴⁵ S. Th. I-II, q. 1., Prólogo.

la independencia y libertad de las causas segundas en el obrar, e indicando de este modo la responsabilidad moral frente a la salvación personal; y evitar toda forma de panteísmo, afirmando la trascendencia de Dios sin negar su presencia en las cosas y en la interioridad del hombre.

En definitiva, había que afirmar la realidad de la gracia sin negar, al mismo tiempo, la realidad de la naturaleza, de modo que ésta no sea avasallada, deformada o negada por aquélla, sino que, por el contrario, pueda ser el supuesto sobre el cual actúa para perfeccionarla. Santo Tomás recuperó la definición de persona dada por Boecio y se apartó metafísicamente de la teología platonizante que estructuraba la realidad entera a partir de la idea del *bien*. Un *bien* que se difunde de modo increado e infinito en la Trinidad y de forma creada y finita en los seres intramundanos.

El *bien*, contrariamente a lo que sostenían los autores franciscanos, no ejerce ningún influjo eficiente sino sólo al final: "si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin" ⁴⁶.

Mal podía ser entonces el bien el constitutivo metafísico de la persona, al dejar de ser un término trascendente para convertirse en un trascendental del ser. Para Santo Tomás, la primacía del *ser* sobre el *bien* era evidente: "El concepto de *ser* precede al de *bien*... pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el *ser*... luego el concepto de ser precede al de *bien*" ⁴⁷.

La primacía del ser le dará a Santo Tomás el fundamento metafísico para afirmar el ser de Dios, quien, en cuanto tal, debe concebirse como causa primera de todos los demás seres, ya que han sido creados por él. Pero las cosas del mundo tienen también su ser, y por lo tanto poseen su propia causalidad, hasta eficiente, la que él denominará "causa eficiente segunda".

⁴⁶ S. Th. I, q. 5, a. 4.

⁴⁷ S. Th. I, q. 2, a. 2.

El hombre medieval veía en primer plano la divinidad. Fue entonces una grave cuestión crear un área intelectual dentro de la cual las cosas, dependientes de Dios, poseyeran sin embargo una verdadera realidad y actividad propias. La idea de causalidad segunda permitió la constitución de una verdadera filosofía de la naturaleza que fuera algo más que una vaga metáfora teológica ⁴⁸.

Es desde esta perspectiva que Santo Tomás incorporó el tratamiento de los problemas de la persona y la comunidad otorgándoles verdadera autonomía. Así, la definición de Boecio apareció como la más apta.

La persona, objeto y sujeto de la cultura católica, podrá relacionarse con la naturaleza y con Dios desde la primacía de la noción de ser, en la cual hallará su verdadera fundamentación ontológica y su indiscutida dignidad. En la *Suma Teológica* Santo Tomás adoptó, como dijimos, la definición de Boecio:

substantia individual de naturaleza racional ⁴⁹.

Allí se preguntaba “si la persona es lo mismo que la *hypóstasis*, la subsistencia y la esencia”. Comenzó por aclarar el doble sentido que Aristóteles daba, en el Libro V de la *Metafísica* ⁵⁰, a la sustancia o *ousía* en griego:

En una primera acepción se llama sustancia a la *quidditas rei* (quiddidad de la cosa) significada por la definición, como cuando decimos que la definición significa la sustancia de la cosa: a la cual sustancia los griegos llaman *ousía*, y nosotros podemos llamarla *essentiam* (esencia). En una segunda acepción se llama sustancia al sujeto (*subiectum*) o supócito que subsiste en el género de la sustancia. Y esto, tomado comúnmente, puede ser nombrado también con un nombre significativo de una intención: y así es llamado

⁴⁸ Zubiri, X., idem, p.346.

⁴⁹ S. Th. I, q. 29, a. 3, a. 2 ad 2.

⁵⁰ *Met.*, BK, 1017, b 23.

suppositum. También es nombrado con tres nombres que significan la realidad (*rem*), los cuales son ciertamente *res naturae*, *subsistentia* y *hypóstasis*, según la triple consideración de la así llamada sustancia. En efecto, según que existe por sí (*per se*) y no en otro (*in alio*), es llamada subsistencia. En cambio, en tanto supone por alguna naturaleza común, es llamada *res naturae*: como este hombre es una *res* (cosa) de la naturaleza humana. Pero en cuanto que subyace a los accidentes es llamada *hypóstasis* o substancia.

Hecha esta aclaración, concluyó:

Lo que estos tres nombres significan comúnmente en la totalidad del género de la sustancia, este nombre de persona lo significa en el género de las sustancias racionales.

La persona será, entonces, un *unum*, es decir, una realidad idéntica consigo misma y diversa de toda otra, ya que el ser se dice principalmente de la sustancia, y si es ser es uno, puesto que "el ser y el uno se convierten". Un ser individual, "*indivisum in se*", completo o perfecto en sí mismo y "*divisum ab alio*", es decir, diverso de todos los demás. Aparecieron naturalmente las propiedades de perfección, totalidad e incomunicabilidad.

La subsistencia será la razón más propia y constitutiva de la sustancia, y consecuentemente el constitutivo último metafísico de la persona en cuanto tal. Por eso, dirá Santo Tomás, el nombre de persona "no ha sido impuesto para significar el individuo *ex parte naturae*, sino para significar la cosa subsistente en tal naturaleza" ⁵¹. Aventurará entonces, junto a la definición de Boecio, otra con la cual intentó marcar lo más formal que hay en el ser de persona, es decir, la subsistencia:

La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual ⁵².

⁵¹ S. Th. I, q. 30, a. 4.

⁵² *De Potentia*, q. 2, a. 4.

Esto mismo la hace incomunicable. La incomunicabilidad es lo que distingue a la hipóstasis de la naturaleza concreta y singular. Y esto es lo que hace posible la encarnación del Verbo de Dios, tal como lo definió el Concilio de Calcedonia. Así, la naturaleza humana puede subsistir con la naturaleza divina en la Persona del Verbo.

La hipóstasis es la subsistencia completa, la que subsiste en sí misma y no en la mera naturaleza sustancial concreta. Ella y sólo ella es la sustancia incomunicable. Por eso, dirá Santo Tomás, la persona "*est unum completissimum in genere substantiae*"⁵³. Aquí reside su dignidad:

La persona es lo más perfecto de toda la naturaleza⁵⁴.

Porque:

significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir. Pero la naturaleza que la persona incluye en su significación es, de todas las naturalezas, la más digna, a saber, la naturaleza intelectual según su género. Igualmente también el modo de existir que importa la persona es el más digno, a saber, que algo sea existente por sí⁵⁵.

La inteligencia y la subsistencia enmarcan ontológicamente la dignidad de la persona. Pero a la hora de una mayor precisión, Santo Tomás dirá que la dignidad y la perfección de la persona provienen en tanto y cuanto existen por sí⁵⁶.

La prioridad del ser es innegable. El *esse* marcará el gozne sobre el cual se asentará el encuentro del hombre con la naturaleza. La cultura católica no será posible sin esta fundamentación ontológica de la metafísica de Santo Tomás.

⁵³ C.G., I, IV, c. 38.

⁵⁴ S. Th. I, q. 29, a. 3, ad 1.

⁵⁵ *De Potentia*, q. 9, a. 3.

⁵⁶ S. Th. III, q. 2, a. 2, ad 2.

Naturaleza y cultura católica



A noción de naturaleza está comprometida en la cultura católica. Se hace necesario precisar bien en qué sentido se incorpora y le da su original caracterización.

Porque la persona, ya sea como objeto o como sujeto, es la que indefectiblemente está presente en el conjunto de bienes y valores producidos como fruto de esa razonable interacción que el hombre realiza para hacer la vida siempre más perfecta y que da como resultado la cultura. Si la persona, siguiendo a Santo Tomás, significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir, la cultura católica, como fruto del accionar de la persona, tendrá que manifestar esa impronta.

Será, por un lado, un hecho de la naturaleza que expresará, a su manera, la racionalidad del hombre, ese ser subsistente en la más digna de las naturalezas creadas, es decir, la naturaleza intelectual.

Pero, para que de esta relación del hombre con la naturaleza surja la cultura, y esa cultura pueda ser entendida como católica, es necesario que en la persona se puedan encontrar la naturaleza

y la gracia. Y por gracia entendemos el conjunto de medios que miran a la salvación del hombre.

La persona participa el *esse*. Es el *esse* participado en una naturaleza intelectual que, a su vez, es la más digna de las naturalezas creadas, dotada como está de conciencia y libertad.

Al poder integrar, desde la misma definición de persona, la naturaleza y la libertad, es posible también integrar la naturaleza y la cultura. Y no sólo integrarla sino abrirla al movimiento transfigurante que la gracia hace en la naturaleza, recreándola en su origen y ordenándola a la trascendencia de su último destino.

La cultura católica es fruto de la interacción de todos estos elementos. Si alguno de ellos falla no habrá, en sentido estricto, cultura católica.

Desde la persona es posible la cultura, porque la persona posee en sí misma los principios que le permiten obrar conforme a la perfección de la naturaleza. De tal manera que cuando hablamos de cultura católica estamos afirmando la distinción de naturaleza y esencia, porque si bien la naturaleza nos descubre la esencia, la naturaleza vista desde la cultura aparece como principio o fuente del obrar ¹.

Esto implica reconocer en toda naturaleza una cierta autonomía. De este modo la naturaleza se vincula con la creación. Todo ser está indicado en un número de bienes que constituyen su propia perfección. Al operar, podrá adquirir, conservar o desarrollar esos bienes ².

La cultura católica, al reconocer, no sólo desde la Revelación sino desde la metafísica, la condición creatural de todos los seres y considerar los bienes que constituyen el fin y las inclinaciones y tendencias intrínsecas que ellos motivan, descubre allí una impronta del pensamiento creador de Dios. La naturaleza es, entonces, asu-

¹ Cfr. St. Th., *De ente et essentia*, c. 1.

² Cfr. S. Th. I-II, q. 85, a. 6.

mida desde el querer de Dios. Desde su proyecto creacional y su gobierno divino.

La cultura católica ve en las inclinaciones y conocimientos de la naturaleza hacia sus fines, el querer de Dios sobre la criatura en cuanto tal. Santo Tomás interpreta en este sentido el texto del Salmo 94:

Porque es Yavheh un Dios grande, un Rey grande sobre todos los dioses; en sus manos están las honduras de la tierra, y suyas son las cumbres de los montes; suyo es el mar, pues él mismo lo hizo, y la tierra firme que sus manos formaron ³.

Entre todos los seres, dirá Santo Tomás, existe un primer ser que posee plenamente la perfección, a quien llamamos Dios, "el cual distribuye el ser de la abundancia de su propia perfección a todo cuanto existe" ⁴.

De esta manera, Dios no sólo es el primero de los seres, sino el principio de todas las cosas. Esta participación de los seres en el ser de Dios, se da no por necesidad de naturaleza sino por arbitrio de la voluntad de Dios ⁵. Por eso Dios es el Señor de todas sus criaturas y este dominio es perfecto, "puesto que para producir las no precisó ayuda de ningún agente exterior ni se valió de la materia, pues es el Hacedor universal de todo ser" ⁶.

Notemos que Santo Tomás pone en el gobierno divino, y no en la necesidad de la materia, la motivación operativa de la naturaleza, y por eso señala que se debe rechazar

el error de los antiguos naturalistas, quienes sostenían que todo se hace por necesidad de la materia, negando, en consecuencia, la finalidad de lo creado ⁷.

³ Sal. 94, 3; cfr. C. G., L. III, c. 1.

⁴ Idem.

⁵ C. G., L. II, c. 23.

⁶ C. G., L. III, c. 1.

⁷ C. G., L. III, c. 2.

Las tendencias, motivaciones, orientaciones de la naturaleza a sus bienes y fines propios vienen de Dios, ya que tiene un dominio perfecto sobre todas ellas. Dios ha dotado a las cosas, desde su voluntad divina, no sólo de sus fines, sino que las dotó de los principios propios para ejercer sus operaciones. Por aquí aparece el poder de Dios, que no sólo se muestra en cuanto que prodiga el ser a los demás seres sino en cuanto que los gobierna.

La cultura católica entiende a la naturaleza desde el querer de Dios sobre ella. Ese querer de Dios está inserto en las cosas, por el cual se mueven para la consecución de sus fines. Se trata de una consideración que va más allá de un puro naturalismo. Esta noción de naturaleza legítima y fundamenta la ley natural.

La fundamentación metafísica le hace dar, a la cultura católica, un salto cualitativo frente a las culturas sin naturaleza propias de la modernidad. Es precisamente en esta base ontológica desde donde se hace posible afirmar la cultura católica que surge del encuentro del "dato" revelado con los "datos" de la naturaleza sin caer en ninguna forma de naturalismo ni fideísmo.

Si la naturaleza queda encerrada en un encuadre puramente matemático, como quería Descartes, y termina en una visión mecanicista, la cultura no podrá ir más allá de lo fenoménico. Y no importa el matiz desde el cual quiera ella manifestarse. Ya sea como expresión de la autosuficiencia de la razón que le permite explicarlo todo, o como modelo sistémico desde el cual, superando las leyes de la geometría, puede producirlo todo y transformarlo todo ⁸.

Así se generarán "culturas" con persona pero sin naturaleza, que es como decir sin "persona", sólo afirmada en los fundamentos de un inmanentismo intramundano. Para salvar a la persona, Kant intenta entonces rescatar el ejercicio de su libertad, pero insertada en el orden de la razón práctica. Y la libertad sin naturaleza humana

⁸ Cfr. Cottier G., "Propositions sur le concept de nature humaine a propos du droit naturel"; *en Atti dell' VII Congresso Tomistico Internazionale*, T. VI, edit. Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, pp.131-133.

se transforma en una mera percepción de lo ético entendido como deber sin realidad ni fines objetivos. Allí residirá su dignidad y, al mismo tiempo, su paradójica debilidad.

La cultura católica sólo es posible si la noción de naturaleza que formamos a partir de la observación del mundo sensible y material, la cual se muestra como principio y fuente del obrar, se extiende analógicamente hasta los seres que tienen espíritu y, consecuentemente, están dotados de una naturaleza espiritual. La persona, a partir de esta naturaleza, podrá generar una cultura abarcadora de toda esa realidad, quebrando todo modo de dualismo univocante.

“La persona es lo más perfecto de toda la naturaleza”⁹. Es decir, ella también es naturaleza; y como la persona es objeto y sujeto de cultura, sólo es posible escapar del dualismo a partir de una noción metafísica y, por ende, analógica de la naturaleza.

Esto es lo que no pudo vislumbrar Kant. Encerrado en una concepción puramente fenoménica de la naturaleza, sólo le queda afirmar la exigencia ética de la libertad escindida de su propia naturaleza. En Kant, libertad y naturaleza son inconciliables. Los deberes morales se quedan sin fundamento objetivo. De aquí surgirá una cultura sin fundamento ético objetivo y, consecuentemente, sin persona, a pesar del intento que se hace por salvar su dignidad.

Para la cultura católica, la noción de naturaleza no se limita al mundo de lo puramente sensible y material. Al incorporar a la definición de persona el concepto de naturaleza, está afirmando la existencia de una naturaleza humana en la cual el espíritu, como tal, constituye también una naturaleza. Se despliega así, en toda su extensión metafísica, esta noción, que permite caracterizar a la cultura católica como la existencia humana atravesada por un movimiento primariamente creacional de Dios, que le imprime su ordenación final a la naturaleza, y luego, un designio salvífico que

⁹ S. Th. I, q. 29, a. 3, ad 1.

transfigura la naturaleza humana en Cristo, recreándola en su origen y ordenándola a la trascendencia de su último destino.

Lo geométrico, lo fenoménico, lo armonioso y sistémico de la naturaleza, es trascendido no ya por la metafísica sino por la Revelación, que al descubrirle al hombre este gratuito y misericordioso querer de Dios, le da al ejercicio de la libertad el camino correcto de su acatamiento y plenitud.

Solamente en la cultura católica el hombre puede integrar desde la naturaleza lo humano y lo divino, respetando la realidad ontológica de la creación. Por eso es posible hablar de lo católico como cultura.

En un texto de San Agustín podemos percibir este doble influjo de Dios hacia la naturaleza, en cuanto creador y gobernador, y, a la vez, en cuanto salvador y redentor. Los dos influjos son gratuitos. Ambos respetan el nivel ontológico propio de cada naturaleza y establecen dos ordenes específicamente diversos de actuar y obrar. La naturaleza es, a su vez, atraída por Dios, y esta atracción del bien como fin permite integrar, en la cultura católica, lo fijo de la naturaleza con lo móvil de la libertad y la historia. La cultura católica expresará esta integración de lo natural y lo sobrenatural, sin que la gracia, al sobreelevar a la naturaleza, desconozca la ordenación de la misma a sus objetos y fines específicos:

Nadie puede venir a mí si no es atraído por el Padre (Jn. 6, 44). No vayas a creer que eres atraído contra tu voluntad; el alma es atraída también por el amor. Ni debemos temer al reproche que, en razón de estas palabras evangélicas de la Escritura, pudieran hacernos algunos hombres, los cuales, fijándose sólo en la materialidad de las palabras, están muy ajenos al verdadero sentido de las cosas divinas. En efecto, tal vez nos dirán: "¿Cómo puedo creer libremente si soy atraído?". Y yo les respondo: "me parece poco decir que somos atraídos libremente; hay que decir que somos atraídos incluso con placer". ¿Qué significa ser atraídos con placer? Sea el Señor tu delicia y él te dará lo que pide tu corazón (Salmo 36, 4).

Existe un apetito en el alma al que este pan del cielo le sabe dulcísimo. Por otra parte, si el poeta pudo decir: "cada cual va en pos de su apetito" (Virgilio, *Égloga 2*), no por necesidad, sino por placer; no por obligación, sino por gusto, ¿no podremos decir nosotros, con mayor razón, que el hombre se siente atraído por Cristo, si sabemos que el deleite del hombre es la verdad, la justicia, la vida sin fin, y todo esto es Cristo?

¿Acaso tendrán los sentidos sus deleites y dejará de tenerlos el alma? Si el alma no tuviere sus deleites, ¿cómo podría decirse: Los humanos se acogen a la sombra de tus alas; les das a beber del torrente de tus delicias, porque en ti esta la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz? (Salmo 35, 8). Preséntame un corazón amante y comprenderá lo que digo. Preséntame un corazón inflamado en deseos, un corazón hambriento, un corazón que, sintiéndose solo y desterrado en este mundo, esté sediento y suspire por las fuentes de la patria eterna, preséntame un tal corazón y asentirá en lo que digo. Si por el contrario, hablo a un corazón frío, éste nada sabe, nada comprende de lo que estoy diciendo.

Muestra una rama verde a una oveja y verás cómo atraes a la oveja; enséñale nueces a un niño y verás cómo lo atraes también y viene corriendo hacia el lugar adonde es atraído; es atraído por el amor, es atraído sin que se violente su cuerpo, es atraído por aquello que desea. Si, pues, estos objetos, que no son más que deleites y aficiones terrenas, atraen, por su simple contemplación, a los que tales cosas aman, porque es cierto que "cada cual va en pos de su apetito", ¿no va a atraernos Cristo, revelado por el Padre? ¿Qué otra cosa desea nuestra alma con más vehemencia que la verdad? ¿De qué otra cosa el hombre está más hambriento? Y ¿para qué desea tener sano el paladar de la inteligencia sino para descubrir y juzgar lo que es verdadero; para comer y beber la sabiduría, la justicia, la verdad y la eternidad? Dichosos, por tanto, dice, los que tienen hambre y sed de ser justos (Mt. 5, 6) –entiende aquí en la tierra– porque –allí en el cielo– ellos quedarán saciados.

Les doy ya lo que aman, les doy ya lo que desean; después verán aquello en lo que creyeron aún sin haberlo visto; comerán y se saciarán de aquellos bienes de los que estuvieron hambrientos y sedientos. ¿Dónde? En la resurrección de los muertos, porque yo los resucitaré en el último día (Jn. 6, 44) ¹⁰.

¹⁰ San Agustín, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, T. XIII, Tratado 26, n. 4-5, edit. B.A.C., Madrid 1955, pp.658-661.

Estamos, pues, frente a una noción análoga de naturaleza. Desde la naturaleza sensible y material hasta la naturaleza espiritual que se hace presente por la propia experiencia que tenemos de los actos de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. El espíritu también comporta razón de naturaleza ¹¹. Dios es naturaleza.

Con esta afirmación queremos significar que el espíritu tiene su propia inclinación hacia aquello que representa su bien más elevado, aquel bien que es capaz de perfeccionarlo y acabarlo ¹².

En toda naturaleza hay algo fijo, o dicho de otro modo, el ser de la naturaleza la fija en lo que es ¹³. El "espíritu" fija a la naturaleza humana en lo que es y la distingue de los demás seres de la creación. Y esta distinción proviene, primero, de la esencia misma del espíritu que le da su naturaleza propia, y después de la inclinación al obrar según el fin propio donde encuentra su perfección. El fin hacia el cual el espíritu está inclinado no es otro que aquel conocimiento pleno de la verdad más elevada. Estamos hablando, ciertamente, de una capacidad aneja a la naturaleza espiritual.

Esta capacidad puede ejercitarse en su más perfecto modo y alcanzar su plenitud sólo a partir de la fe y sobreelevado el hombre por la gracia del orden sobrenatural. Pero, visto desde la pura inclinación natural, no es aventurado afirmar que el espíritu, en cuanto naturaleza, está inclinado a tender a la visión de Dios como verdad absolutamente perfecta. Claro que el espíritu, por sí mismo, no puede alcanzar tal visión. Necesita de la fe, que nos hace conocer la realidad y alcance de esta visión; de la gracia, para poder tender eficazmente a ella, y del *lumen gloriae* para finalmente alcanzarla. Pero no menos cierto es que en la naturaleza espiritual ya está la inclinación a ese más perfecto y posible conocimiento de Dios ¹⁴.

¹¹ Cfr. Nicolas, M. J., "L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, T. LXXIV, 1974/4, pp. 532-590.

¹² Cfr. Floucat, Y., "Les fondements de la morale dans «Veritatis Splendor»", *Revue Thomiste*, abril-junio 1996, p.269.

¹³ *I Sent.*, II, D. 2, q. 2, a. 2, ad 4.

¹⁴ Cfr. Gilson, E., *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique*, Vrin, Paris 1986, pp.59-80.

La naturaleza espiritual, siendo como es naturaleza, es decir, esencia como principio del obrar, se aparta de las otras naturalezas limitadas por su materialidad. Al franquear estos límites, se dispone a poder devenir todas las cosas. Santo Tomás dirá que

las naturalezas espirituales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas ¹⁵.

El *esse* que Dios le participa a la persona la hace capaz de devenir todas las cosas. Ésa es la más específica y propia manifestación de su naturaleza; la cual, atraída hacia el bien por la voluntad ¹⁶, genera un dinamismo de operar hacia afuera y obrar hacia adentro que la inclina a buscar un conocimiento y un amor cada vez más perfecto.

Desde esta noción de naturaleza, la persona se hace capaz de ser sujeto y objeto de una cultura que llamamos católica por la ordenación final que el “dato” revelado le da a la natural inclinación hacia el conocer y a esa capacidad o deseo intelectual de bien que se alcanza con la voluntad. Allí está el gozne metafísico del encuentro del “dato” con los “datos”, de la persona con la naturaleza, también la sensible, ya que ella misma es *corpalma*. Ésta es su forma esencial, a partir de la cual opera.

Pero este operar de la persona, objeto y sujeto de cultura, desde el punto de vista de la naturaleza no desplaza ni niega la causalidad creativa de Dios. Dependientes de Dios las cosas tienen, sin embargo, una verdadera realidad y actividad propias. Ellas van a constituir el dominio de la causalidad segunda que hará posible la afirmación de la naturaleza en sí misma, desde donde se podrá encontrar con la Revelación para producir un modo de cultura que llamamos católico.

Dios, sin embargo, desde su poder y gobierno divino, sigue presente en la naturaleza con esa triple causalidad divina: final,

¹⁵ C. G., L. III, c. 112.

¹⁶ S. Th. I-II, q. 10, a. 1, ad 3.

eficiente y formal. Presencia afectiva no sólo en las criaturas naturales, sino aún en las libres. Dios es el que primeramente obra en todos los seres naturales, dirá Santo Tomás ¹⁷. Este obrar de Dios en las cosas, en el dominio de la causalidad primera, le confiere una intimidad operativa en el ser que supera la virtualidad propia del agente mismo. Y esto porque sólo Dios es el que participa el ser a las cosas ¹⁸.

En el dominio de las causas segundas, ellas no son más que determinativas de esta existencia participada. A ellas les corresponde efectuar el tránsito de la potencia al acto, de la materia a la forma. La causalidad divina permanece siempre como primaria e íntimísima a las cosas mismas.

La relación de la persona humana con la naturaleza, en la cultura católica, aun en los casos en que de modo directo e inmediato no está presente la Revelación, siempre se da por un hacer de Dios en su condición de causa primera. Santo Tomás define a este operar de Dios como "íntimo a las cosas", más aún que el operar de las causas segundas ¹⁹. La acción de Dios que opera inmediatamente en todas las cosas hace posible, a modo de medio, que cualquiera de las causas segundas se unan a su efecto, y consecuentemente, lo produzcan ²⁰:

la acción de cualquier criatura no puede inclinarse a su efecto, a no ser por el accionar del Creador, del cual viene toda operación, y su conservación y su ordenación a su efecto. Por eso se señala en el "*Libro de Causis*" (Prop. 1) que la causalidad de las causas segundas se fundamenta por la causalidad de la causa primera ²¹.

Aquí reside la fundamentación metafísica de la cultura católica. Es lo que hace posible, desde la persona, generar el movimiento

¹⁷ *IV Sent.*, D. 5, q. 1, a. 2, c.

¹⁸ *I Sent.* D. 1, q. 1, a. 4, c.

¹⁹ *I Sent.*, D. 1, q. 1, c. 4, c.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

transformador de la naturaleza que produce la cultura, sin desvirtuar sus fines y objetivos propios, que están presentes desde el accionar creacional y el gobierno de Dios; y sin negar, al mismo tiempo, la operación formal de cada criatura:

El operar de Dios en las cosas debe ser entendido de modo que, sin embargo, las cosas mismas tengan su propia operación ²².

La cultura católica no será tal si en el encuentro del “dato” revelado con los “datos” de la naturaleza, no respeta la operación formal de cada criatura, es decir, aquella que le viene de su propia forma ²³; donde, por otro lado, la naturaleza se encuentra con el poder creacional de Dios impreso en ella misma.

Este *corpalma* que es la persona tiene de original el estar constituido por dos naturalezas: la espiritual y la corporal. Es un ser de deslinde. Espíritu y materia. Sólo la persona humana puede, por eso mismo, ser sujeto y objeto de cultura. Actuar sobre la naturaleza insertando, en ese mismo actuar, la distancia que le impone su propia naturaleza espiritual, es decir, su razón, su conciencia y su libertad.

Santo Tomás, cuando afirma que todo agente obra por un fin, distingue los agentes que obran por naturaleza, o sea instintivamente, según necesidad, y los agentes que obran intelectualmente. Y, sin embargo, si bien ambos obran por un fin, el modo como uno y otro se ordenan al fin es específicamente diverso, ya que las acciones proceden de naturalezas específicamente diversas ²⁴.

Por razón de su propia constitución, la persona tiene su afinidad o apertura al todo. Ésta es su más original y específica característica, que la distingue de las otras naturalezas no espirituales, limitadas como están por su materialidad. La cultura católica reclama, para

²² St. Th., I, q. 105, a. 5, c.; I Sent., D. 45, q. 1, a. 3, ad 4.

²³ Qb. VI, q. 2, a. 2: “Omne agens habet in se forma qua agit”; Qb. DD. *De Anima*, a. 5; C. G., L. III, c. 97; II, 59; I, 50, 5, c.

²⁴ C.G., L. III, c. 2.

ser posible, la más amplia extensión analógica, tanto del concepto de naturaleza como del de persona. Sin esa analogía metafísica se hace imposible la mutua correlación del orden de la naturaleza con el de la gracia, en el que se funda la cultura católica. El todo sobre el que se va a fundar la analogía, tanto por parte de la persona como de Dios, y que se va a manifestar en la cultura católica, ya está de algún modo presente en la persona en la cual, en cierto modo, están todas las cosas ²⁵: la razón según la cual conviene con las criaturas espirituales, las facultades sensitivas que lo hacen con los animales, las fuerzas naturales que lo encuentran con las plantas y, finalmente, el cuerpo que lo asimila a las cosas inanimadas. Claro que este encuentro de naturalezas se verifica en un orden de similitud y conveniencia ²⁶.

Integrada la persona con todas las facultades e instrumentos necesarios y propios para realizar su vida, alcanza de este modo la máxima capacidad para operar. Puede ejercer las operaciones de su forma substancial, que es el alma ²⁷. Afirmando la unidad substancial de estas dos naturalezas, la espiritual y la corporal, la persona está en condiciones de obrar en el dominio propio de las causas segundas. El efecto de este operar será la cultura. Operando a la luz de la fe, sobreelevada por la gracia y ordenada a su fin último sobrenatural, la cultura resultante será católica. Sin que esto suponga desplazar, en su operación e instrumentación, la autonomía de las causas segundas.

El alma, forma substancial de la persona humana, viene a informar una materia dotada de las más ricas potencialidades, y a determinarla en su condición genérica y específica de criatura. Podrá obrar como agente intelectual, como substancia racional, ya que la razón es lo que la constituye en su naturaleza específica y la distingue, a su vez, de todos los demás seres ²⁸. En la persona hu-

²⁵ St. Th., I, q. 96, a. 2, c.

²⁶ *II Sent.*, D. 17, q. 3, a. 1, ad 9.

²⁷ St. Th., III, q. 73, a. 2, c.

²⁸ St. Th., I, q. 108, a. 5, c.

mana la racionalidad será lo principal, y la naturaleza sensitiva y corporal lo secundario ²⁹. El cuerpo es de la esencia de la persona, en cuanto que el alma lo perfecciona ³⁰.

La persona está en condiciones, por lo tanto, de impulsarse a sí misma, desde su propia naturaleza, para la operación. Es decir, vive ³¹. Pero el vivir hay que entenderlo no únicamente desde la capacidad de operar por sí mismas que tienen las criaturas, sino que para poder vivir se requiere llegar a poseer la naturaleza apta que permita ejercer las respectivas operaciones. El vivir no sólo está en la línea del operar sino, y principalmente, en la línea del ser.

El principio de todos los modos de operar que la persona tiene, a partir de su naturaleza, es el alma ³². El alma se constituye en una substancia espiritual absoluta, única e indivisa, que deviene forma. En razón de ser una substancia espiritual subsiste por sí misma ³³. En razón de ser forma debe existir en otro, es decir, en la materia de la cual es acto y perfección.

Santo Tomás, al distinguir en el alma estos dos aspectos, no la deja cerrada a los condicionantes de la corporeidad. Se trata de una forma que es subsistente y, en cuanto tal, sobrepasa su realidad esencial, de forma que se toca con el cuerpo y constituye con él una unión substancial –*corpalma*– que le permite operar adecuadamente como causa segunda. La persona será capaz, entonces, de producir sus propios actos y hacerse responsable de ellos. Sin embargo, hay un plus o un *additum*, como dice Santo Tomás ³⁴, que la hace afín a un todo que está más allá de los límites del cuerpo. A esta realidad del alma en cuanto abierta a la

²⁹ St. Th., II-II, q. 34, a. 5, c.; q. 25, a. 7, c.; Suppl., q. 82, a. 1, ad 1.

³⁰ Suppl., q. 92, a. 2, ad 6.

³¹ St. Th., I, q. 18, a. 2.

³² Sobre el tema del alma se puede consultar: *Atti del Congresso della Società Internazionale S. T. d'Aquino*, "L'anime nell'antropología di S. Tommaso d'Aquino", edit. Massimo, Milan 1987; Lobato, S.-Segura, A.-Forment, E., *Sobre el alma y el cuerpo; El hombre en cuerpo y alma*, edit. EDICEP, Valencia 1995; T. I.

³³ De Spir. Creat., a. 2.

³⁴ De Spir. Creat., a. 2, ad 4; DD. *De Anima*, a. 14, ad 1.

trascendencia, Santo Tomás la llama *spiritus*. Es el alma en cuanto naturaleza espiritual ³⁵, que no se agota con la función esencial que tiene en cuanto forma del cuerpo. El alma, en cuanto "espíritu", distancia a la persona de la naturaleza y la abre a la exigencia de ese todo que la reclama desde su original imagen y semejanza con Dios. La persona significa, al decir de Santo Tomás, "la cosa subsistente" en la naturaleza racional ³⁶. Es un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual ³⁷. Esto le deviene del alma, no en cuanto forma sino en cuanto espíritu. La persona que hará posible que genere, con su operar sobre las cosas, un modo típico de cultura que llamamos católica, es aquella que significa una cierta naturaleza; es decir, aquella naturaleza intelectual que comporta el modo más completo y perfecto de ser naturaleza ³⁸. Ésta es la persona con un cuerpo y un alma que se constituye como forma substancial absoluta, única e indivisa. Es el alma como forma del cuerpo y poseyendo en sí todos los miembros, instrumentos y facultades para producir sus propias operaciones tanto de la vida vegetativa, como de la sensible e intelectual ³⁹. Esta diversidad de operaciones no se explica desde el alma, ya que ella no es el principio próximo de todo este operar. Aparecen, en este compuesto substancial de *corp'alma*, las potencias del alma ⁴⁰, realmente distintas de ella y que llegan al ser a modo de natural emanación ⁴¹.

Pero esta realidad de persona que aparece entendiendo el alma como forma, no alcanza para justificar que ella puede ser objeto y sujeto de cultura. Mucho menos si la cultura de la que se trata es la católica. Hay que ir más allá. Hay que descubrir que el modo de existir que importa la persona es el más digno. Y esto porque el

³⁵ Cfr. Fosbery, A., *La doctrina de la iluminación y el medioevo*, edit. UNSTA, Tucumán 1976, pp.155 ss.

³⁶ St. Th., I, q. 30, a. 4.

³⁷ *De Pot.*, q. 2, a. 4.

³⁸ C.C., L. I, IV, c. 38; St. Th., I, q. 29, a. 3, ad 1.

³⁹ St. Th., I, q. 18, a. 1, c. ; III, q. 73, a. 2, c.

⁴⁰ *I Sent.*, D. 3, q. 4, a. 1, c.; *De Verit.*, q. 10, a. 1, obj. 6.

⁴¹ St. Th., I, q. 77, a. 6, ad 2.

alma, además de forma, es espíritu, y en cuanto tal, es existente por sí ⁴². De esta realidad ontológica proviene su dignidad ⁴³. Es allí donde la persona se abre a las dimensiones superiores del espíritu y de Dios. Poseedora de una propia subsistencia, se constituye metafísicamente, abierta a la trascendencia de su última perfección.

Y, precisamente, en esa parte desde la cual el alma excede al cuerpo, es donde se inserta la potencia intelectual del hombre ⁴⁴. El hombre conoce, ciertamente, en cuanto que el alma es forma del cuerpo, pero esta operación le corresponde al alma en cuanto está abierta a la riqueza subsistente de su ser participado. Por este motivo esta operación no se realiza a través de un órgano corporal ⁴⁵.

No existe otra antropología capaz de fundar, en la naturaleza misma del hombre, una tal capacidad de espiritualización que luego se pueda proyectar en la cultura. La persona cuenta con los principios intrínsecos de todo su operar intelectual.

La gnoseología de Santo Tomás posibilitará, con su doctrina del entendimiento agente ⁴⁶, traspasar las fronteras de lo puramente empírico o fenoménico para situar al conocimiento del hombre en el dominio del conocimiento universal e inteligible. Desde esta dimensión metafísica y gnoseológica, la persona estará en disposición para encontrarse con el misterio de la Revelación. Se hará posible, entonces, lo católico como cultura.

Pero todavía es necesario agregar algo más. La luz subjetiva que se llama "entendimiento agente", y que dispone al conocer, es una semejanza participada de la luz increada ⁴⁷, diferenciándose esencialmente de la luz imparticipada e infinita de Dios.

⁴² *De Pot.*, q. 9, a. 3.

⁴³ St. Th., III, q. 2, a. 2, ad 2.

⁴⁴ *De Spir. Creat.*, a. 2, ad 19.

⁴⁵ *De Spir. Creat.*, a. 2, ad 2.

⁴⁶ *De Spir. Creat.*, a. 10, QQ. DD., *De Anima*, a. 5, C. G., L. II, c. 85.

⁴⁷ St. Th., I, q. 84, a. 5, c.; C.G., L. III, c. 67, c.

Esta luz subjetiva, principio formal de todo el conocimiento intelectual y que, por esa misma razón, asume un lugar de privilegio en la operación cognoscitiva, tiene dos funciones: una, abstraer de las especies del conocimiento sensible, que por esta razón se hace primordial y necesaria, las formas inteligibles, y fecundar y perfeccionar, al mismo tiempo, al entendimiento posible. Otra, perfeccionar por medio de hábitos intelectuales, el entendimiento posible ⁴⁸. La capacidad que de allí surge para generar hábitos intelectuales abre el camino a la cultura. Es de la esencia misma del hombre la facultad cognoscitiva que le permite realizar sobradamente su operación intelectual, de la cual se seguirá, también, la cultura. El entendimiento agente tendrá, en este operar, un lugar de privilegio, pero hay que advertir que, respecto del orden sobrenatural, desde donde se ilumina la cultura católica, la supremacía corresponde al intelecto posible ⁴⁹.

En el plano del orden natural también está presente Dios, pero ya no a modo de hábito infuso, como ocurre con la fe, sino a modo de participación. La inteligencia que aparece en la persona como luz subjetiva, participa y depende, tanto en el ser como en el obrar, de la inteligencia de Dios ⁵⁰. Pero este influjo de Dios en nuestra alma, siendo como es intimísimo, no desplaza la verdadera y real facultad de obrar que ella posee. El entendimiento agente, o sea, la luz subjetiva del hombre, que lo dispone a ser un sujeto inteligente, es algo del alma, subjetivo, personal, forma parte individual de cada uno y participa, como causa segunda, de la luz del entendimiento divino ⁵¹.

El alma entendida como "espíritu" hace metafísicamente posible que la persona sea sujeto de la cultura católica, porque la dispone

⁴⁸ *III Sent.*, D. 14, sol. 3.

⁴⁹ Cfr. Ramírez, S. M., *De hominis Beatitudine*, T. 3, edit. CSIC, Madrid 1947, pp.177 ss.

⁵⁰ *St. Th.*, I, q. 79, a. 4, 0.

⁵¹ C.G., L. II, c. 76, 77; *St. Th.*, I, 79, 4, 0; *II Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1, c; *De Spir. Creat.*, a. 10; *III De Anima*, Lect. 10; *QQ. De Anima*, a. 9.

a la trascendencia a partir de la participación en el ser. Es el alma en cuanto poseedora de su propia subsistencia, y esta subsistencia que la constituye metafísicamente en persona, la participa de Dios. No se trata de una mera participación formal, según la cual los seres, con referencia a la idea, son tales o cuales. Hay que explicar esta participación partiendo de la razón absoluta de ser. Afirmar que el alma es subsistente, es poner en ella una razón de ser propia que reclama la existencia de un principio que eficientemente lo cause ⁵². Esta causa, este principio universal del cual surgen todas las cosas, es Dios ⁵³.

Dios es esencialmente subsistente ⁵⁴, y puesto que el ser subsistente no puede ser sino uno ⁵⁵, el alma posee esa propia razón de ser que la hace existente por sí, de un primer ser que es soberanamente perfecto ⁵⁶, y del cual participa. Se establece, de esta manera, una primera división del ente real subsistente, la cual siempre tendrá que hacerse presente en la cultura católica: el “ser por esencia” y el “ser por participación” ⁵⁷.

La cultura católica actuará sobre la naturaleza distinguiendo con claridad el “ser subsistente por sí” del “ser subsistente por otro”. El que “subsiste por sí” importa, en su significación, el que no sea causado por otro; que existe sin recibir su acto existencial de otro, y que la razón de su existencia sea intrínseca a la de su propia naturaleza o esencia. Este ser real es Dios, el cual “tiene ser”, y su “ser” no es causado por otro, ni siquiera por sí mismo, dado que el causar necesariamente presupone la existencia de la causa.

⁵² St. Th., I, q. 44, a. 2, c.

⁵³ Ib. a. 1; q. 65, a. 1, c; II Sent X, 1, q. 1, a. 2, c; D. 37, q. 1, a. 2, c; C.G., L. II, 15; De Pot., q. 3, a. 5, c; *Comp. Theol.*, c. 68; *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 1.

⁵⁴ S. Th. I, q. 3, a. 4, 0.

⁵⁵ S. Th. I, q. 6, a. 1, ad 3; a. 2, c.

⁵⁶ S. Th. I, q. 44, a. 1, c.

⁵⁷ Cfr. del Prado, N., *De veritate fundamentali Philosophiae christianae*, Friburgo 1911, p.83. Sobre el tema de la participación consultar Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milan 1939, y *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turin 1960.

El ser real que “subsiste por otro”, en cambio, importa en su significación, como se hace evidente, que sea causado por otro, que reciba el ser de otro y, consecuentemente, que su existencia no esté incluida en la realidad de su propia esencia.

Uno será, por lo tanto, el ser por esencia, el otro por participación. Aquél no tendrá causa de su ser, sino que será por sí y en virtud de su propia esencia. Tendrá el sumo de ser, de verdad, de bondad y, por eso mismo, será causa de la perfección de todas las cosas, puesto que su esencia es su misma subsistencia ⁵⁸.

El ser participado, en cambio, al no existir en razón y por fuerza de su misma esencia, será producido por el ser esencialmente subsistente, en toda su línea de entidad. No siendo el sumo ser, su grado de entidad, bondad y verdad dependerá de su mayor o menor acercamiento existencial al sumo ente, en cuanto que tal o cual modo determinado participa del ser que es la actualidad última de todas las perfecciones. Esta participación del ser la recibe en su naturaleza o esencia individual ⁵⁹. Aquí radica la fundamentación metafísica que, a partir de la persona, hace posible y caracteriza la cultura católica, porque la distinción real de esencia y existencia, de acto y potencia en los seres creados, justificará plenamente su existencia individual y su operar personal.

De todos modos, Dios, que está operando en la intimidad más profunda de las cosas, se hará siempre presente. Desde la cultura católica, la persona al obrar sobre la naturaleza no podrá desconocer esta realidad. Más aún, siempre tendrá que descubrir la presencia de Dios en las cosas para poder, desde allí, transfigurarlas.

No podemos dejar de hacer referencia a este maravilloso texto de Santo Tomás:

Dios opera en todos los seres como agente interior, porque obra creando. Crear es dar el ser a la cosa creada. Siendo el ser lo

⁵⁸ C.G., L. II, c. 15.

⁵⁹ Qb. II, q. 2, a. 3.

más íntimo a cada cosa, Dios, que operando da el ser, opera en las cosas como agente íntimo ⁶⁰.

Cualquiera sea la forma de entender la cultura, tal como ya lo dijimos, ella siempre aparece como el efecto de la creación humana en la naturaleza. Es el hombre ejerciendo los actos humanos sobre la naturaleza. Y por más que el hombre, por la fuerte presencia del espíritu, se rebasa a sí mismo, este *plus* del espíritu no lo dispensa de ser naturaleza.

Pero cuando se trata de la cultura católica, el tema cambia. Ninguna definición, de las muchas que se pueden asumir, según sea la perspectiva del análisis a realizar –antropológico, fenomenológico, sociológico o etnológico–, le conviene adecuadamente. Y esto porque el punto de partida de la cultura católica no es la naturaleza sino el hecho religioso de la Revelación del Verbo. A partir de este hecho, que no es cultural sino cultural, se genera luego un modo de cultura que trasciende los límites de la naturaleza misma y coloca al hombre en el centro del misterio de Dios.

Por supuesto que esta presencia de lo divino no invalida la autonomía de la naturaleza, pero la recrea en orden a un sentido final de transfiguración que marca su impronta en la cultura misma. Por eso podemos hablar de un modo especial de cultura, a la que llamamos católica. Y, por eso mismo, esta cultura reclama un concepto de naturaleza desde el cual es posible fundamentar la acción del hombre y de Dios, como con-causas totales y subordinadas para producir un único efecto.

Dicho de otro modo: sin una concepción metafísica de la naturaleza, no es posible la cultura católica. Por eso, desde la formulación materialista, sensible, corporal, fenoménica o sistémica de la filosofía moderna, es imposible integrar la naturaleza con la gracia y, consecuentemente, se hace imposible lo católico como cultura. A

⁶⁰ In Joan., lect. 5, n. 133.

lo sumo se lo puede reducir a un culto, sin incidencia sobre el orden natural, más allá de una eticidad fundada en la pura obligación.

Una naturaleza sin esencia ni finalidad, no alcanza para fundamentar el juicio ético.

El *plus* que el hombre añade a la naturaleza por la presencia y movilidad de su espíritu, sin dejar por ello de ser naturaleza, lo convierte en un ser ético con capacidad para trascender las leyes de la naturaleza. Su relación con la naturaleza está directamente vinculada con su condición de persona, que lo hace sujeto y objeto de cultura.

De esta manera, la naturaleza se abre, en la cultura católica, a toda la diversidad analógica desde la que puede significar como esencia en cuanto principio de operación. Se integran entonces, desde la naturaleza, instrumentando el quehacer cultural, el espíritu, la libertad y la gracia de Dios, que van a formar parte de la persona que, de este modo, pasa a ser "lo más perfecto de la naturaleza"⁶¹. Por eso puede producir la más perfecta cultura.

Pero notemos que en la naturaleza misma ya está presente el querer creacional de Dios. Son las orientaciones y motivaciones de la naturaleza, en orden a sus fines, las que manifiestan este querer de Dios y legitiman la ley natural. Hasta allí puede llegar la indagación metafísica del hombre y rescatar la única válida orientación al ejercicio de su libertad.

Este hecho de connaturalidad se verá reforzado luego por la fe, que hará posible, a partir de la Revelación, conocer en toda su amplitud el querer no sólo creacional sino salvífico de Dios. La cultura católica, apoyándose en esta noción de naturaleza, se proyectará sobre la realidad del hombre y su entorno, logrando que las cosas se hagan más filiales, más culturales, y puedan testimoniar el pensar y el querer de Cristo. Se dispondrán, de esta manera, a su última y definitiva transfiguración. A este efecto, fruto del en-

⁶¹ S. Th. I, q. 29, a. 3, ad 1.

cuentro del hombre con la naturaleza, desde su espíritu, su libertad y la gracia, llamamos cultura católica.

Naturaleza y libertad se acoplan, si bien la libertad trasciende a la naturaleza, considerada como el conjunto de seres físicos. Lo que pasa es que cada naturaleza, entendida como esencia en cuanto principio de operación, tiene, metafísicamente hablando –y aquí hay que aplicar también la analogía– un apetito propio que la ordena a su fin. Sea este “natural”, como se dice del apetito de los seres corporales, o “elícito”, como se dice de los seres que están dotados de conocimiento.

En la cultura católica, el hombre en cuanto racional, capta el fin y la ordenación del medio al fin. Pero en el ejercicio de su libertad, puede y debe articular el apetito natural, que siempre está en la base de su querer, con los actos propios de su apetito racional. Desde el operar de la voluntad entroncada con la inteligencia surge, en orden al conocimiento y posesión del ser, el señorío de la libertad que se conjuga con la naturaleza, a partir de una esencia espiritual ordenada a la verdad suprema y al sumo bien.

Naturaleza y libertad se conjugan para producir la cultura. La raíz de la libertad no se puede buscar sino en el apetito natural del ser espiritual. Y esto es lo que se dice cuando se afirma que sin espíritu no hay cultura.

La persona, objeto y sujeto de cultura, es este sujeto que comporta un todo espiritual-corporal. Surgen de él múltiples inclinaciones que lo abren al hecho cultural, como señala Santo Tomás: la inclinación al bien según la naturaleza racional que le es propia, la inclinación para conocer a Dios y la inclinación para vivir en sociedad ⁶². Estas inclinaciones no pasarán a formar parte de su naturaleza sino en la medida que se hagan conscientes y deliberadas. Recién entonces se hacen naturales, es decir, libres.

⁶² S. Th. I-II, q. 94, a. 2.

En la cultura católica, la fe viene a iluminar el sentido trascendente desde el cual hay que ordenar la inclinación natural y hacer posible que se opere con la naturaleza según el querer salvífico y creacional de Dios. De lo contrario, podrá haber cultura en un cierto sentido, pero no será católica. La libertad no viene de afuera. Está inmersa en ese tipo de naturaleza que llamamos racional o espiritual, y que es el hombre.

Desde la libertad el hombre orienta las motivaciones de su naturaleza que, por eso mismo, no es puramente corporal o mecanicista. Está ordenada al todo de su capacidad espiritual, que se hace universal y trascendente. La naturaleza del hombre es capaz de Dios, y en esa esencia espiritual radica su libertad. Y también allí radica su historicidad y por eso es sujeto de cultura. Desde el dinamismo de su propia naturaleza, la persona, actuando en el tiempo en y con la naturaleza, hace cultura. La cultura lo sitúa en el tiempo y, de esta manera, encarna la historia.

La fundamentación metafísica de la cultura católica hace posible incluir el concepto de la historia en la idea misma de naturaleza. Al desarrollar las motivaciones de su naturaleza hacia la verdad, hacia el bien, hacia la belleza, al dar forma a esa inclinación natural por vivir en sociedad, la persona asume, desde su misma naturaleza, su carga propia de historicidad.

Pero no se trata de marcar aquí una suerte de fatalismo cósmico, como si la realidad contingente de los hechos históricos que se suceden fueran consecuencia lógica del operar de la naturaleza. Eso sería algo así como salirnos del planteo metafísico y situar la naturaleza en las exigencias de lo puramente corporal y mecanicista: el hombre asimilado y, por ende, degradado a una naturaleza puramente material y determinada por las puras exigencias de la necesidad. Algunos, al respecto, señalan que las inclinaciones de la naturaleza, por más que aparezcan como trascendentales, en el caso de la conciencia o del pensamiento, no son más que secreciones de un órgano material corporal, como es el cerebro. Identificado el hombre, de esta manera, con una naturaleza material, su libertad

fluye frente a la necesidad como una suerte de dinamismo eficaz que permite dar sentido a la fuerza ciega de la naturaleza para poder cambiar, desde allí, la condición de la sociedad humana.

Surge, de las relaciones de la necesidad y la libertad, ese flujo de tensiones y disputas que configuran a la historia como un proceso dialéctico.

La historia no hará más que expresar, desde un puro inmanentismo intra-mundano, el conjunto de las relaciones sociales y económicas que, según las leyes inflexibles de la naturaleza, resultan de aquella lucha. Se acrecienta, de esta manera, el conocimiento mismo de la naturaleza y de sus leyes. Se logra actuar cada vez con mayor eficiencia, dominio y poder sobre la naturaleza, para transformarla proponiendo nuevos fines a la acción, instrumentado por los medios científico-tecnológicos.

La historia marca, entonces, desde un proceso de cambio continuo, la evolución antagonica de los elementos contrapuestos.

Tesis, antítesis, síntesis, dirá Hegel.

De la sociedad burguesa al humanismo socializado, dirá Marx.

Del liberalismo individual a los procesos de la moderna globalización, que terminan dejando al hombre sin historia.

En todos los casos, una idea de "estado de naturaleza", ya sea al estilo de Hobbes o de Rousseau, cerrado sobre sí y que termina, por eso mismo, reclamando el fin de la historia.

La visión metafísica de la naturaleza, tal como es asumida desde la cultura católica, hace que el hombre, en cuanto persona, sea un ser naturalmente histórico. Es decir, la historia resulta como fruto del desarrollo de sus motivaciones naturales, que lo impulsan hacia la verdad, el bien y la belleza, desde una exigencia metafísica de trascendencia y universalidad, pero encarnadas en el tiempo. No puede quedarse encerrado en un "estado de naturaleza" puramente material. En un inmanentismo intrahumano. En lo más profundo de la articulación de sus apetitos, emerge la libertad para

orientar hacia una plenitud nunca saciada en la concreción misma de los hechos. La historia reflejará, entonces, no las secuencias de un movimiento dialéctico entre libertad y naturaleza, sino la permanente avidez de perfección de una naturaleza caída y, a pesar de todo, con los medios para operar.

La Revelación vendrá a iluminar, con su luz, la posibilidad de conocer la condición concreta de la humanidad pecadora. Desde la fe se recupera el origen y el destino final del hombre. Recién estamos en condiciones de instaurar una cultura. La historia se moverá, en lo concreto y contingente, a partir de dos ineludibles certezas de fe: de dónde viene y hacia dónde va el hombre. La historia, lejos de encerrarlo en los límites de un inmanentismo materialista, abre la naturaleza para que, también en el tiempo, exprese esa necesidad de Dios que el Verbo encarnado ha hecho posible a partir de la gracia.

La cultura católica será, finalmente, el resultado de un encuentro de esa fuerza de salvación suscitada por Dios en la casa de David su siervo ⁶³, con la naturaleza. En esta naturaleza, según el querer y el actuar de Dios, se pueden integrar, como exigencia metafísica y don de la Revelación, la persona, la libertad, la historia y la gracia.

Sin esta integración no hay cultura católica.

⁶³ Lc. 1, 68.

La cultura católica como expresión de la sabiduría



UNA catedral gótica es fruto de la fe y también de la geometría, dirá Gilson. El “dato” revelado se ha encontrado con los “datos” de la naturaleza para producir esa especial forma de cultura que llamamos católica y que se constituye con el patrimonio de la fe, de la doctrina, de la liturgia y la materia de la

cual viven y se sirven los cristianos.

Esa materia se va desarrollando a partir de la Revelación, y abarca el conjunto de las inclinaciones connaturales al hombre. La naturaleza humana, individualmente considerada, aparece entonces como el sujeto primario de donde se va a generar la cultura católica. Es sobre esta naturaleza donde va a actuar la gracia, entendiendo como tal el conjunto de medios que ordenan la naturaleza a su salvación final.

La cultura católica será abarcadora, por lo tanto, del conjunto de esas inclinaciones connaturales al hombre que miran a alcanzar el bien según la naturaleza racional que le es propia. De esta disposición a la perfección surgen las inclinaciones a la procreación, a la educación de la prole, al conocimiento de la verdad sobre el mundo y sobre Dios, a vivir en sociedad y a generar el conjunto

de medios e instrumentos que le permiten alcanzar su fin, según los diversos órdenes y circunstancias de tan complejo conjunto de motivaciones y orientaciones ¹.

En este sentido, también la cultura católica se muestra como un proceso por el cual el hombre, consciente y libremente, imprime una forma a la naturaleza. De esa naturaleza surge el conjunto de elementos que hacen posible el "bien vivir" de los cristianos ².

Nada de lo que hace posible que el cristiano desarrolle su vida es ajeno a la cultura católica. Y es sobre esos elementos o "datos" de la naturaleza que el católico imprime su forma propia. La lengua, las ciencias, el arte, y también sus costumbres, sus medios de vida, sus ideas, su arraigo, su paisaje, su hábitat, sus comunidades. Todo aquello que de alguna manera fija al hombre y le permite desarrollarse, pero asumido desde la forma que le imprime el régimen de la fe. De esta manera, el católico incultura el medio y logra que el conjunto de elementos diversos y múltiples, según las herencias, tradiciones, actitudes, gestos, que lo condicionan y lo conforman a su tiempo y a su tierra, haciéndolo semejante con los de su comunidad, tengan, sin embargo, en la forma esencial de su determinación, la impronta de universalidad que le transmite un hecho no cultural sino religioso: la sabiduría divina. El católico se hace, así, no sólo receptáculo de cultura sino portador de cultura.

Los elementos contingentes de la cultura –y hablamos entonces del conjunto de personas que forman una comunidad, de su lengua, sus instituciones, sus formas particulares de vida social o familiar– pueden ser asumidos y armonizados, en un todo equilibrado, desde el hecho religioso de la salvación.

Esto es lo que la Iglesia ha hecho a través de la historia, inculturando, es decir, encarnando el evangelio en las culturas. Todo ese conjunto de realidades contingentes que hacen posible el bien vivir

¹ S. Th., I-II, q. 94, a. 2.

² *De Reg. P.*, L. I, c. 15.

del hombre como necesidad y disposición de su naturaleza a la perfección, encuentra finalmente, en el dato de la Revelación, el modo como el hombre ha de ordenarse al fin último que es su salvación. Este fin no es ciertamente cultural ni resulta de lo cultural. No es inmanente al proceso de perfección. Es una gracia, un don de Dios, pero que especifica, desde la causa final ³, la forma que la cultura católica imprime en la naturaleza y, al mismo tiempo, manifiesta la génesis de su formulación.

Surge entonces un conjunto de realidades jerárquicamente compaginadas a partir de una razón objetiva de bien, que es el bien último, sobrenatural. Es esta razón de bien la que ordena, en la cultura católica, el resto de los elementos contingentes que aparecen, constituyendo, de esta manera, un todo sapiencial.

Los elementos contingentes son los que fundamentan la pluralidad de culturas; pero, en la medida que el bien ordenativo sea lo católico como sabiduría, esa pluralidad se unifica desde una compaginación jerárquica común que mira, por un lado, a la fundamentación metafísica del orden natural, y por otro, al fin último sobrenatural. Jugando entre estos dos principios aparecen las diversidades culturales, que lo católico unifica a partir de la integración de la razón con la fe y de la naturaleza con la gracia. Podemos entonces hablar de pluralidad de culturas, pero sólo mirando a los elementos contingentes del hecho cultural.

La cultura católica es formalmente ordenativa y, por eso mismo, sapiencial ⁴. Los elementos contingentes con los cuales el hombre perfecciona su vivir en el entorno exterior de su realidad natural, deben siempre ordenarse a su perfección como persona, como sujeto inmanente del hecho cultural. En este sujeto, los bienes que puede lograr con su perfección corporal han de ordenarse a los de su perfección espiritual. Así lo señala Santo Tomás cuando afir-

³ Santo Tomás, *Comentario a la Metafísica*, V, 1, 3, n. 782.

⁴ Idem.

ma que los bienes exteriores deben ordenarse a los bienes del cuerpo y éstos a los del alma ⁵.

La catedral gótica que nos está hablando del encuentro de la fe con la geometría está mostrando, como expresión del tesoro de la cultura católica, las disposiciones propias de los elementos de la naturaleza que han intervenido en su construcción y que, en conjunto, manifiestan las perfecciones accidentales que hacen a la naturaleza, incluido el propio hombre, objeto de la cultura.

Sobre este conjunto de elementos, el hombre, en cuanto sujeto de cultura, va imprimiendo la forma de lo católico, que se ilumina a partir del fin último sobrenatural. La piedra, el vidrio, el diseño, los colores, las imágenes, los volúmenes, los espacios, las artesanías, las decoraciones, las cúpulas, todo responde al hombre visto desde su origen, imagen y semejanza de Dios, y avanzando hacia el cumplimiento de su destino: su vocación a la bienaventuranza divina, que consiste en la plenitud de su semejanza con el Creador.

Podemos decir entonces que en la catedral gótica se hacen presentes diversos y múltiples elementos de la naturaleza, y todos ellos, a partir de sus perfecciones accidentales, van conformando otra realidad que los trasciende y que quiere expresar el "movimiento de la criatura racional a Dios" ⁶, pero desbordando lo científico, lo matemático, lo geométrico, lo artesanal, lo arquitectónico. La catedral gótica se transforma en un objeto de cultura desde donde se manifiesta el misterio del hombre, hecho a la imagen de Dios, en el cual se refleja Cristo como su Arquetipo. Y todo esto expresado con el uso de un lenguaje simbólico.

Para que esto se diera, el hombre ha tenido que incorporar, a las disposiciones y facultades de su naturaleza, los hábitos buenos que hacen posible actuar sobre la naturaleza de modo eficiente, rápido, fácil y deleitable. Sin hábitos no es posible la cultura; más aún, podemos afirmar que

⁵ *I Eth.*, c. 8, 1, 12; S. Th., II-II, q. 152, a. 2; II-II, q. 118, a. 5.

⁶ S. Th., I, q. 2, prol.

toda la cultura humana está contenida en los hábitos, porque toda la cultura humana está contenida en las ciencias, las artes, las industrias, las virtudes, y todas éstas son hábitos ⁷.

También la cultura católica. En ella, el hombre, obrando en cuanto tal, es decir, como persona, desde el operar consciente y libre, y agregando a este operar, perfectamente humano, también los modos no plenamente deliberados y los que instrumental y materialmente le sirven para obrar, genera el movimiento adquisitivo de la cultura.

El punto de partida generativo de esta cultura es la misma naturaleza humana, pero el movimiento apunta a una perfección que trasciende la propia naturaleza. Es sobrenatural y, por eso mismo, sapiencial.

Lo católico actúa, entonces, marcando desde ese hecho sobrenatural-sapiencial, la intencionalidad del artífice. Hay un movimiento que opera sobre la naturaleza, pero determinado por el influjo o razón de ser de esa intencionalidad sapiencial que se hace, de esta manera, ejemplar. Se da, a partir del ejemplar que está fuera de la cosa producida, pero dentro del artífice, en cuanto principio formal directivo, un operar imitativo e intencionadamente ordenado a un fin ⁸.

En la cultura católica, este fin trasciende la naturaleza. Es un don gratuito de Dios que se expresa desde lo religioso-cultural. La intencionalidad del artífice parte de allí y debe llegar allí. En el inter-acto se desarrolla la cultura, y es esta sabiduría de lo católico, como patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y la liturgia, y la materia de la cual viven los cristianos, la que se hace causa ejemplar.

La cultura católica no tiene otro punto de partida ejemplar que el de la misma cultura católica en cuanto sabiduría, la cual ordena

⁷ Ramírez, S., *De habitibus in communi*, Madrid 1973, T. I, pp.5-6.

⁸ *De Verit.*, 3, 1.

al hombre a su salvación final, en la que consiste su última perfección, su "bien vivir". De esta manera, la cultura católica, que resulta del imprimir la forma de lo católico en la naturaleza, se hace, al mismo tiempo, instrumento adquisitivo de la misma. Dicho de otro modo, para que haya cultura católica tiene que hacerse presente, en los fieles de las comunidades cristianas, la sabiduría católica. De esta manera, la Iglesia no es sólo el receptáculo de la cultura católica sino que, por impulso ejemplar o intencional, se hace transmisora de la misma. Desde aquí hemos de entender la evangelización de la cultura y su correlato que es la inculturación, o sea, el encarnar el evangelio en las culturas.

Ya el Papa Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*⁹, señalaba como uno de los dramas de nuestra época, la ruptura entre evangelio y cultura, que es como decir la desaparición de lo católico como cultura.

Cuando observamos una catedral gótica, ese encuentro de fe y geometría, surge inmediatamente al espíritu una sensación de admiración, de asombro. Es que estamos frente a la manifestación especulativo-práctica de una sabiduría poseída de modo habitual. Eso es, si se quiere, desde el punto de vista metafísico, la cultura católica. Una sabiduría desde la cual, y a partir del ejercicio de hábitos buenos perfectivos de la naturaleza, se alcanza un orden expresivo del todo y de sus partes, racionalmente fundado en la acción iluminativa, judicativa y ordenativa de lo sapiencial.

Se trata, en todo caso, de una sabiduría o perfección análoga, es decir, que se especifica según las diversas modalidades de actuación propias de la diversidad de los elementos contingentes que determinan el operar del sujeto. Hablamos de lengua, de ciencias, de arte, de costumbres, de medios de vida, de ideas, de comunidades diversas en razón del tiempo, su arraigo, su paisaje, su tierra. Todo esto diversifica la cultura pero, en cuanto católica, será siempre el modo de expresar una perfección sapiencial que, por eso mismo, se hace análoga.

⁹ N. 9.

Y estos modos de la cultura católica se relacionan entre sí, jerárquicamente, según su grado y modo diverso de perfección.

Para que se dé la cultura católica debe existir siempre una referencia a lo religioso como expresión de la sabiduría divina. Allí se funda la analogía. La sabiduría divina marca lo formal de la cultura católica, su género. La diferencia específica está dada por el hombre, en cuanto objeto y sujeto de cultura.

La sabiduría divina es, por lo tanto, la causa formal de la cultura católica. La naturaleza, incluida en ella el hombre, es su causa material:

Concédeme Dios hablar según él quiere y concebir pensamientos dignos de sus dones, porque él es quien guía a la Sabiduría y quien dirige a los sabios; que nosotros y nuestras palabras en sus manos estamos, con toda nuestra prudencia y destreza en el obrar. Fue él quien me concedió el conocimiento verdadero de cuanto existe, quien me dio a conocer la estructura del mundo y las propiedades de los elementos, el principio, el fin y el medio de los tiempos (..) Cuanto está oculto y cuanto se ve, todo lo conocí, porque la que todo lo hizo, la Sabiduría, me lo enseñó. Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre, firme, seguro, sereno, que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría, todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza. Es un hábito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla. Es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad.

Aun siendo sola, lo puede todo; sin salir de sí misma, todo lo renueva; en todas las edades entra en las almas santas y forma en ellas amigos de Dios y profetas, porque Dios no ama sino a quien vive con la Sabiduría. Es ella, en efecto, más bella que el sol, supera a todas las constelaciones; comparada con la luz, sale vencedora, porque a la luz sucede la noche, pero contra la Sabiduría no prevalece la maldad.

Se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de excelente manera todo el universo ¹⁰.

La cultura católica es, esencialmente, la expresión de la sabiduría que, a través del tiempo, han elaborado las comunidades cristianas.

Esta sabiduría forma parte del tesoro de la cultura católica. Pero téngase en cuenta que con esta palabra estamos señalando muchas cosas. Desde la habilidad o excelencia que alguien puede tener respecto a un arte o ciencia cualquiera, pasando por el señorío en la conducta de la vida o por esa capacidad de autogobierno que se proyecta también en el hecho político. El sabio gobierna la ciudad, dirá Platón, según las normas de la justicia y la prudencia.

Ya hemos visto, detrás del neoplatonismo, cómo se manifestaba esa capacidad superior del alma, o *nous*, por la cual el hombre se comunicaba con las verdaderas realidades inteligibles, iluminadas desde la idea subsistente de Bien. La *theoria*, entonces, se hace también sabiduría, y su término final es la contemplación.

Los Padres alejandrinos por un lado, y San Agustín por el suyo, van a recoger esta rica problemática metafísica y gnoseológica para adecuarla al evangelio. Santo Tomás terminará corrigiendo todas las desviaciones, incluidas las que llegan a través de los pensadores árabes, para conciliar desde una noción metafísica de la persona fundada en la analogía de la naturaleza, el operar de Dios y de los seres en el gobierno divino. La sabiduría cobrará así una valoración metafísica. Será una perfección de la inteligencia, a modo de hábito o virtud, que le permitirá centrar al entendimiento con facilidad, gusto y precisión.

El entendimiento, en cuanto facultad que es indiferente al conocimiento de lo verdadero y de lo falso y que, por otro lado, padece una cierta dificultad para alcanzar la verdad, se hace realmente sujeto de virtudes. Aquí aparece la sabiduría como una virtud inte-

¹⁰ Sab. 7, 15-30; 8, 1.

lectual perfectiva del entendimiento ¹¹, distinta de la ciencia, del hábito de los primeros principios y de las que perfeccionan el conocer práctico, como son la prudencia y el arte ¹². Por supuesto que no incursiona en el nivel de lo ético, puesto que allí los hábitos perfeccionan las potencias apetitivas en orden a lograr la bondad en la integridad del sujeto que posee esas virtudes ¹³.

Las virtudes intelectuales, y la sabiduría por ende, sólo dan una bondad parcial al sujeto, en cuanto que perfeccionan el buen uso de su inteligencia ¹⁴.

La capacidad de lo verdadero que tiene la inteligencia, ordenada como está al conocer, la obliga a transitar el camino que va desde la verdad que se le impone con razón de principio y es percibida inmediatamente como tal por su hábito correspondiente, o "hábito de los primeros principios", pasando por la ciencia, que la encuentra con un género particular de verdad, hasta llegar a la sabiduría, que es el hábito que perfecciona todo el conocimiento humano.

Cuando afirmamos que la sabiduría es un tesoro de la cultura católica, queremos manifestar que en ella se encuentran presentes tanto la sabiduría trascendente de Dios que conviene a Dios mismo en su naturaleza, y como atributo divino que se predica del Hijo, el Logos del Padre, el que vive "en el seno del Padre" y que nos "revela al Padre" ¹⁵, como esta sabiduría metafísica, puramente humana, que se funda en la perfección de la inteligencia, a partir de un hábito adquirido, y que pretende alcanzar a Dios como causa. Entre una y otra aparece la sabiduría teológica, impulsada y actuando bajo el régimen de la fe; fundada consecuentemente en la Revelación, pero con un modo de operar racional. Estas sabidurías,

¹¹ Cf. Fosbery, A., *El hábito de los primeros principios*, edit. U.N.S.T.A., Tucumán 1983, pp.30 y ss.

¹² *I De Anima*, lect. 8; *St. Th.*, n. 119; *S. Th.*, I, q. 79, a. 11.

¹³ *I Eth.*, c. 6; *II Eth.*, c. 5; BK 1106 a 18; *Comentario de St. Th.*, lect. 6, n. 306-18; *S. Th.*, II-II, q. 55, a. 4; *QQ.DD. De Virt. in comm.*, a. 5.

¹⁴ *S. Th.* I-II, q. 57, a. 2.

¹⁵ *Jn.* 1, 18.

aunque diversas en sí, se integran jerárquicamente y alcanzan en la cultura católica su unidad.

No puede haber cultura católica sin la presencia de estas sabidurías integradas desde la luz de la Revelación y la fe.

La sabiduría metafísica supera todos los otros modos humanos perfectivos del conocer de la inteligencia. Es cierto que el conocimiento científico, perfeccionado como está por un hábito, participa en cierto modo de alguna razón de sabiduría ¹⁶, pero la suprema razón de sabiduría la tiene la metafísica. Sólo ella se eleva hasta la consideración de los primeros principios y las últimas causas. Sólo ella, por eso mismo, puede considerar a la más elevada de las causas, como es Dios. Sólo ella, situada en ese nivel de excelencia, puede juzgar y ordenar a los demás principios y las demás ciencias, puesto que los considera independientemente de toda otra concatenación. Puede, por eso mismo, ejercer la justificación crítica de sus propios principios a partir del conocimiento de las conclusiones ¹⁷.

Más arriba del juicio ordenativo que hace la metafísica, no se da otro. Se trata de un juicio definitivo y absoluto. Cuando la metafísica juzga, lo hace desde y para ordenar al fin supremo, a la más elevada causa que es Dios. Es una ordenación que también puede reducirse a una simple consideración intelectual del orden existente. Se trata, en este caso, de un ordenamiento del espíritu que hace, de la metafísica, un hábito especulativo distinto de la ética.

Pero, por excelente que sea este hábito perfectivo del entendimiento especulativo, en cuanto que intenta el conocimiento absolutamente universal de las cosas a partir de las razones más elevadas, no basta para generar la cultura católica, en cuanto encuentro del dato revelado con la naturaleza, sobre la cual el hombre va a imprimir su espíritu, su movilidad y su libertad. Es necesario, sin embar-

¹⁶ S. Th. I-II, q. 57, a. 2, ad 1; I-II, q. 86, 5.

¹⁷ I-II, q. 66, a. 5, ad 4.

go, para que sobre la naturaleza pueda volcarse la forma propia de la sabiduría que surge del régimen de la fe y que, al mismo tiempo, se hace especulativa, en cuanto conocimiento desinteresado de la verdad de Dios, y práctica, en cuanto regulación del obrar humano, que el hombre se incline a obrar hacia aquello que representa su bien más elevado.

El espíritu fija a la naturaleza humana en lo que es y, como tal, no puede dejar de moverse sino hacia su fin. Ya lo hemos visto. Este fin no es otro sino aquel conocimiento pleno de la verdad más elevada. Esto sólo es posible, humanamente hablando, desde la metafísica.

En la cultura católica, la inteligencia, como facultad del conocer, se abre a la máxima posibilidad de perfección. Se hace plenamente "capaz de Dios". Alcanza el todo de su iluminación.

Por un lado actúa en ella la perfección que le otorga el conocimiento del ser en cuanto ser. Se afirma, se espiritualiza, para ser iluminada por la luz de Dios en la Revelación. Pasa de lo intelectual a lo supra-intelectual, disponiéndose del modo más pleno posible a la transfiguración final de la gloria.

El alma no se agota en su función de forma. Asume la razón de totalidad que le viene de su propia subsistencia y que la hace "espíritu". Allí, en ese vértice interior, en ese ojo espiritual, aparece, a modo de emanación ¹⁸, la "mente" o *mens*, como querían los antiguos y donde ontológicamente se muestran los vestigios de la imagen trinitaria. Se trata de una energía del alma desde la cual se hace presente la imagen divina, no como esencia del alma sino como su más noble y altísima capacidad de operación, que sólo hace referencia a la esencia en cuanto que fluye de ella ¹⁹.

Esta potencia de la mente comienza en la función más elevada de nuestro conocimiento, aquella que es causa del razonar ²⁰, y

¹⁸ S. Th. I, q. 77, a. 6, ad 3; *De Sp. Cr.*, a. 11.

¹⁹ *De Verit.*, q. 10, a. 1.

²⁰ CG., I, c. 57.

donde se muestra una como tenue participación con el conocer de las sustancias intelectuales ²¹. Desde allí, a partir de una súbita y simple aprehensión, la inteligencia alcanza de manera inmediata los primeros principios del conocer y del operar y se perfecciona por un hábito propio ínsito en el entendimiento posible y que llamamos "hábito de los principios". Se trata de una iluminación intelectual, por la cual la potencia, y no el objeto, es iluminada desde dentro.

Desde esa luz interior, o "hábito de los principios", que abarca un vastísimo campo del conocer, parte la razón humana en su camino inventivo hacia la verdad. Ella tendrá que transitar paso a paso al encuentro de la verdad, dado que la esencia de las cosas está rodeada y obnubilada en las propiedades y efectos que la circundan. De las propiedades y efectos en los cuales la esencia de las cosas se difunde, tiene que llegar a las causas y, a través de ellas, juzgar luego los efectos ²². Aquí aparece otra función de la inteligencia, que cuando mira a las causas próximas y particulares llamamos ciencia, y cuando mira a las últimas y primerísimas causas llamamos sabiduría.

Pero el movimiento de la razón hacia su objeto parte de una cierta, simple e inmóvil intuición de los primeros principios, para volver finalmente a resolver todo en ellos. No se trata de una potencia distinta. Es la *mens*, que se prodiga hacia la plenitud de su operación desde una misma y única facultad que nos hace intuir y razonar ²³.

De esta manera, el todo de la iluminación de nuestro espíritu comprende, en la esfera de lo teórico, los tres conocidos principios de la demostración: el de contradicción, el de identidad y el de tercero excluido. Pero también se extiende a la simple aprehensión, por la que alcanzamos las esencias de las cosas y, además, a un

²¹ *De Verit.*, q. 15, a. 1.

²² *De Div. Nom.*, lect. 2, c. 7.

²³ S. Th. I, q. 79, a. 8, c.

buen número de juicios formales como, por ejemplo, los enunciados de las matemáticas ²⁴. Podríamos incluir en el conocimiento de estos principios también a aquellos que, si bien no son inmediatos para la mayoría, lo son sin embargo para quien posee cierta perfección en cualquier nivel de lo científico.

Si a esta luz interior o “hábito de los principios” lo aplicamos, a través de la *sindéresis*, al orden moral, aparecen entonces los primeros principios del obrar práctico, por los cuales el hombre se relaciona con la ley natural inscrita en su corazón ²⁵. En estos principios encontrará el medio adecuado para alcanzar una certeza primaria en su vida moral, pudiendo, de este modo, regular sus pasiones, respetar el derecho ajeno, dar honra al Creador ²⁶.

Desde la *mens* se ilumina el obrar moral a modo de “chispa de la conciencia” que nunca yerra ²⁷ y se encuentra brillando en el alma de todo hombre, aun de los condenados, inclinándolos naturalmente a querer el bien ²⁸.

La cultura católica transita todo este vasto y complejo ámbito de la inteligencia, desde el cual se ilumina el camino para alcanzar el fin natural de la perfección.

Al espíritu del hombre, objeto y sujeto de cultura, se hacen presentes, por los rayos luminosos de esta luz, los grandes caminos de la virtud natural adquirida, que le dan la posesión virtuosa de su ser. Avanzando en el cultivo de la realidad ontológica de su naturaleza, en cuanto principio de operación, puede alcanzar el señorío y la autarquía de sus actos, ordenando de esta manera su libertad a la consecución del bien natural, que percibe desde su propia razón y puede alcanzar con sus facultades.

²⁴ *IV Met.*, c. 3; BK 1005 a 20, lect. 3, n. 588.

²⁵ *III Sent.*, D. 37, q. 1, a. 1; S. Th., I-II, q. 100, a. 1 y a. 2; q. 104, a.1 y a. 4, ad 2

²⁶ *II Sent.*, D. 24, q. 3, a. 1.

²⁷ *II Sent.*, D. 39, q. 3, a. 1.

²⁸ *II Sent.*, D. 39, q. 3, a. 1, ad 5.

De esta manera se ha situado en el más alto vértice o eminencia existencial, que configura un modo de sabiduría natural ²⁹.

La cultura católica, lejos de despreciar esta realidad perfecta de la naturaleza, la hace suya y la incorpora, iluminada según el régimen de la fe, a su patrimonio doctrinal. Es éste un preciado tesoro de la cultura católica, que la Iglesia ha recibido como fruto de su evangelización y de su inculturación.

La cultura católica no es efecto de una civilización, sino de una sabiduría sobrenatural que, al hacerse presente en el espíritu del hombre como don y gracia de revelación, lo proyecta sobre la naturaleza, a la cual podrá transformar y transfigurar, disponiéndole a su destino final de glorificación. La naturaleza, al mismo tiempo, tendrá que disponerse para esta iluminación sobrenatural a partir de una perfección natural, humana, metafísica, que le permita elevarse hasta el más alto grado de perfección sapiencial.

Así, la cultura católica será siempre expresión de una sabiduría especulativo-práctica, habitualmente poseída como sabiduría divina o atributo de Dios manifestado en su Verbo; como sabiduría teológica o sabiduría que se manifiesta según el régimen de la fe, y como sabiduría metafísica que se manifiesta según la razón natural. En la cultura católica, estos modos de sabiduría alcanzan su unidad jerárquica, y por eso mismo ella se hace la más perfecta, sublime y útil de las culturas.

La cultura católica lo hace al hombre más perfecto porque

en cuanto el hombre se entrega al estudio de la sabiduría, de algún modo participa ya de la bienaventuranza. Por ello dice el Sabio: "Dichoso el hombre que medita en la sabiduría (Eccle. 14, 22).

Lo hace al hombre más sublime

²⁹ *De Verit.*, q. 24, c. 1; S. Th. I-II, q. 91, a. 4.

porque el mismo estudio aproxima al hombre a la semejanza con Dios, quien hizo todas las cosas con sabiduría. Y por ello, ya que la semejanza es causa de amor, la sabiduría une al hombre con Dios principalmente por la amistad. Y así dice el Sabio que “la sabiduría es para el hombre un tesoro infinito, y quien lo aprovecha-re, se hace participante de la amistad divina” (Sap. 7, 14).

Finalmente, la cultura católica es más valiosa:

porque la sabiduría nos conduce al reino de la inmortalidad (Sap. 6, 21) ³⁰.

Y una característica más que le viene a la cultura católica en cuanto expresa la sabiduría. Es una cultura que de tal manera se ordena a su propio fin, cual es la salvación sobrenatural, que libera de todo aquello que interfiere, profana, equivoca o modifica esta ordenación.

Así, en ninguna otra cultura el hombre es más libre que en la cultura católica.

La Iglesia tiene depositada en ella su máspreciado tesoro.

³⁰ C. G., I, c. 2.

La cultura católica como expresión de la estructura del acto de fe



A cultura católica, fruto de la acción de la naturaleza humana en orden a su perfección sobrenatural y a su salvación final, comporta un conjunto de medios y de objetos a través de los cuales ella se adquiere, se conserva y se comunica.

Ese conjunto de medios y objetos constituyen, a su modo y según su propia especificidad causal, los tesoros de la cultura católica, haciendo posible la perfección tanto natural como sobrenatural del hombre.

La persona, por supuesto, en el centro, como sujeto primario de la referencia cultural. Ella es la destinataria de la perfección sobrenatural que la cualifica como totalidad. Cuerpo y alma; espíritu y materia; apetitos, sentidos, inteligencia y voluntad son, a su manera, participados de la vida divina, y el hombre se hace capaz de operar con perfección tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

Cristo es su arquetipo y, por eso mismo, su modelo cultural. En Él, el cristiano ha sido llamado y predestinado:

a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos (Rom. 8, 29).

Secundariamente, confluyen otra serie de elementos que sostienen material, instrumental, dispositiva y simbólicamente la formalidad cultural de lo católico.

De todo ello resultan, por un lado, las virtudes infusas que la persona cultiva en orden a alcanzar su salvación sobrenatural, y por otro, la totalidad de esa perfección poseída de modo habitual, la cual se manifiesta, en su conjunto, como sabiduría.

Virtudes y sabiduría forman parte del tesoro de la cultura católica. Pero está también el hombre persona y hay algo que no es del hombre y que es de Dios. Y está también la naturaleza con toda la amplitud analógica de su fundamentación metafísica.

Lo católico como cultura resulta del encuentro de esas realidades que se participan e integran ontológicamente en la persona.

Lo sobrenatural, por la gracia santificante habitual y las virtudes infusas con las cuales el hombre puede operar ¹; la naturaleza, por la participación ontológica en el ser con el cual Dios, en cuanto creador y gobernador, opera como agente íntimo en todas las cosas ². El modelo de esta integración lo da Cristo, arquetipo de la perfección del hombre, y la fe será el instrumento que hará posible el encuentro de estas realidades para producir ese modo específico de cultura que es la católica.

La fe, como las otras virtudes infusas, fluye de la gracia santificante como las facultades operativas del hombre emanan de la esencia del alma ³. La inteligencia queda revestida de una nueva cualidad operativa que la connaturaliza con la sustancia misma del

¹ I-II, q. 110, a. 3 y 4.

² *In Ioan.*, lect. 5, n. 133.

³ S. Th. I-II, q. 110, a. 4, ad 1; sobre las facultades del alma, cfr. Terán, S., "Notas sobre la realidad de las facultades del alma", en *Orthodoxia*, 2, Buenos Aires 1944, pp.167-268.

acto sobrenatural. Se trata de creer en las cosas relativas a Dios, por el único motivo del Dios que revela.

Este salto, que no es de la inteligencia sino de la voluntad, y que permite adherir a la verdad revelada no por razón de la evidencia, que no la tiene, sino por razón de la gracia actuando en la voluntad deliberada ⁴, está en el principio mismo del hecho cultural. Actúa, en la cultura católica, como desencadenante de la misma.

La inteligencia es sólo un sujeto secundario, aunque inmediato, en el cual la cultura católica se comporta como formalidad accidental. Se trata de adherir a toda la verdad revelada por Dios, tanto a su sustancia como a su modo. Es Dios que se revela en sí mismo, en su esencia, y es Dios que nos descubre su verdad desde su autoridad. Estamos más allá de la misma proposición con la cual la Iglesia condiciona el acto de fe a la exactitud de un contenido particular de la Revelación.

Es Dios que, como verdad primera, sostiene, ilumina ese modo de revelación. Es Dios que, como verdad primera, impone su autoridad, más allá de los motivos mismos de credibilidad, con los cuales se acompaña el acto de fe. El creer se hace, de esta manera, un acto por el cual el entendimiento especulativo se fija en la verdad revelada, movida la voluntad por una gracia actual sobrenatural desde la cual, ejercitando su deliberación, la persona pasa del juicio de creer al acto de querer creer. Eso se nos da por gracia ⁵.

Cultura católica y fe, ¿cómo se comportan? Ya hemos dicho que el acto de creer está en el principio mismo de la cultura católica. Toda la verdad revelada de Dios se descubre al espíritu del hombre y, a partir de este impulso vital que es don y gracia de Dios, irá adquiriéndose, conservándose, transmitiéndose y comunicándose la cultura. Formalidad accidental que descansará primariamente

⁴ S. Th. II-II, q. 2, a. 1, 1, ad 3.

⁵ *De Verit.*, q. 14, a. 1.

te en la persona, expresando en ella, de modo formal e intrínseco, una cualificación objetiva, alrededor de la cual confluyen, desde el hecho cultural, múltiples factores.

Si la fe es sólo asentimiento a la verdad revelada –y ya vimos los motivos de la fe–, y si este acto interior del sujeto creyente no puede ir más allá de la aceptación y obediencia a un dogma cuya determinación Cristo ha confiado en su Iglesia, sería imposible entender cómo, a partir de la fe, se puede generar una cultura. Pero el tema es otro. Cuando tratamos de la fe estamos haciendo referencia, al mismo tiempo, a la nota intelectual de verdad que comporta el acto interior del creyente con la obediencia y docilidad que el fiel presta a la enseñanza recibida en el Magisterio de la Iglesia.

No hay duda de que la fe es obediencia a la Revelación de Dios tal como la propone la Iglesia. No estamos hablando de obediencia privada. Pero la fe es también iluminación interior, comunicación de la verdad de Dios que nunca se agota, participación en la vida íntima de Dios, luz infusa, gracia mística que el cristiano desarrollará hasta llevarla a la plenitud con la “luz de la gloria”.

Para entender la cultura católica no podemos separar estos dos aspectos. Y desde la originalidad de una fe que se hace, al mismo tiempo, asentimiento e indagación, surge la cultura católica. Si la fe fuera sólo asentimiento a la verdad revelada, ¿cómo podría generarse una cultura? La inteligencia, lejos de permanecer en el inmovilismo de la adhesión, por la exigencia misma de su ordenación al conocer, se abre naturalmente al requerimiento de la luz. Ella sufre, se inquieta frente a la luz supraintelectual con que la arrolla la verdad de Dios.

Se trata, pues, de una acción, de un movimiento luminoso por medio del cual el Verbo de Dios nos revela el “misterio escondido desde siglos”⁶ y nos hace “aptos para participar en la herencia de

⁶ Col. 1, 26.

los santos en la luz”⁷, liberándonos del poder de las tinieblas y trasladándonos “al Reino del Hijo de su amor”⁸. Epifanía del Verbo, como lo es también aquella acción esencial del verbo mental en cuanto muestra o notifica al espíritu lo que luego ha de ser amado⁹. De la misma forma –y valga la analogía– el Verbo de Dios es entendido como un movimiento del entendimiento divino a la manera de una luz o resplandor. Los Padres gustaban hacer referencia a esta función iluminativa del Verbo, especialmente en sus comentarios exegéticos al prólogo joánico. Así San Justino, quien afirma que el Verbo ilumina a todo hombre venido a este mundo (Jn. 1, 9) de dos maneras: una directa, en la plenitud de los tiempos, cuando nos comunica la verdad plena de la Revelación, y otra indirecta, por una participación parcial del logos humano en el Logos divino¹⁰.

San Juan Damasceno hace referencia al Verbo como una suerte de movimiento luminoso¹¹. La acción iluminante del Verbo llega entonces al hombre, no sólo en el ámbito de la participación racional, conforme a la cual ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino en la participación sobrenatural de la vida misma de Dios que es luz y que el Verbo posee por esencia. Allí radica su eficacia, dirá Santo Tomás¹². Y para evitar toda confusión entre el orden noético y el orden místico, afirmará:

Es propio de Dios iluminar a los hombres, imprimiendo en ellos la luz natural del entendimiento agente, y sobre esto, la luz de la gracia y de la gloria¹³.

⁷ Idem 1, 12.

⁸ Idem 1, 13.

⁹ *De Verit.*, q. 4, a. 3.

¹⁰ Cfr. Fosbery, A., *La doctrina de la iluminación y el medioevo*, edit. UNSTA, Tucumán 1976, p.29.

¹¹ *De fide orthodoxa*, L. I, c.1 3, PG 98; Santo Tomás lo cita en S. Th. I, q. 34, a. 1.

¹² *In Joan.*, lect. 3, n. 127.

¹³ *De Spirit Creat.*, a. 10, ad 1; QQ.DD. *De Anima*, a. 5, ad 6; *II Sent.*, D. 28, q. 1, a. 5.

Dios ilumina porque es la luz infinita, increada y subsistente por sí misma. El hombre no puede llegar a conocer esta luz sino en la gloria ¹⁴. Esta luz infinita que desborda en esplendor todo conocimiento, es alcanzada como objeto, tanto por la ciencia beatífica como por la fe. La diferencia está en que la fe es oscura, inevidente, mientras que la visión es clara.

Pero desde la fe, por la fuerza misma que le impone a la inteligencia su necesidad de luz y de evidencia, ella se vuelca hacia toda la amplitud posible de visión supraintelectual.

La certeza de la visión de fe está dada por la autoridad de Dios que revela. Se trata de una certeza objetiva en el orden de las causas ¹⁵. La evidencia no es actual sino virtual. Está referida a la visión misma de la luz divina que se nos dará en la gloria. En todos los casos es la luz divina que, participada de modo diferente en el intelecto, hace posible, a modo de luz formal (objeto formal *quod*), el conocimiento profético, que es esencialmente inevidente y especulativo; el conocimiento místico, que es esencialmente afectivo y experimental; los dones del Espíritu Santo y el conocimiento de la ciencia teológica, que es mediatamente infuso, ya que comienza por la fe, que es sumisión a la Revelación, pero se desarrolla por la "inteligencia de la fe", que es obra de la razón.

La luz divina se derrama de modo gradual y jerárquico. La Revelación del misterio llega a las jerarquías angélicas, después a los hombres y, entre ellos, primeramente a los apóstoles y a los profetas. Y allí se cierra. Eso es lo revelado. La verdad del misterio, que el hombre de ninguna manera podría alcanzar con su pura razón si no hay revelación. Sobre este objeto revelado, explicitado a través de proposiciones y depositado en la Iglesia, se vuelve la fe teologal para adherir a él. Ésta es la fe de los apóstoles, transmitida a través de su predicación, de sus ejemplos, de sus institucio-

¹⁴ Cfr. Benedicto XII, Constitución Apost. *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336; Dz. 530.

¹⁵ S. Th. II-II, q. 4, a. 8.

nes. Ellos transmiten de palabra y por escrito (Sagradas Escrituras) lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó ¹⁶. No habrá más Revelación. La Iglesia guardará la palabra revelada ¹⁷ de modo siempre íntegro, como en un depósito, para que pueda ser transmitida a todas las edades, hasta que Él vuelva. Y en el retorno del Señor, las cosas, todas las cosas, serán transfiguradas en el esplendor de su gloria ¹⁸. Mientras tanto, la inteligencia, que ha adherido al dato de la Revelación, se siente perturbada por un deseo de luz, de evidencia, de indagación hacia la que se ve arrastrada por la estructura psicológica del acto mismo de fe en cuanto comporta el conocer. Allí comienza a construirse la cultura católica. Lo anterior, el dato, lo revelado, es lo dado por Dios. Pero la fe no es sólo adhesión. Esa misma adhesión, que actúa como principio, empuja el acto interior del sujeto creyente hacia la "inteligencia de la fe". Allí aparece, por un lado, la gracia, revistiendo a la inteligencia de la cualidad que le permite sobreelevarse al conocimiento de lo supraintelectual; pero está también la naturaleza, la estructura psicológica de una inteligencia que, en su debilidad frente al objeto, no renuncia sin embargo a conocer. Se genera entonces un saber teológico que, junto al saber profético y místico, constituye uno de los tesoros más preciados de la cultura católica.

La unidad comprensiva de estos tesoros específicamente diversos de luz, viene de la luz increada e infinita de Dios en donde se conoce lo que se conoce. Así, creer y conocer, lejos de oponerse, se integran. La luz de Dios tiene una relación intrínseca a la inteligencia, al conocimiento, y por eso la fe genera en ella el saber. El sujeto creyente, movida su voluntad por la gracia, pero fundado en la deliberación de su razón, cree, es decir, adhiere. Pero, por eso mismo, "piensa".

¹⁶ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 7.

¹⁷ Jn. 14, 23.

¹⁸ 2 Cor. 5, 15; 2 Ped. 3, 12-13; Concilio Vaticano II, *Const. sobre la Iglesia en el mundo actual*, n. 39.

“Adherir” y “pensar” se integran en una única cualificación del entendimiento que le permite pasar al creyente, de la fe teologal a la inteligencia de la fe. San Agustín lo expresaba definiendo a la fe como “*cum assensione cogitare*”: creer es pensar con asentimiento ¹⁹.

Santo Tomás se ocupa de este tema ²⁰, preguntándose acerca del acto interior de la fe. Señala que lo propio o la esencia del acto de creer es una cierta búsqueda antes de llegar al perfecto conocimiento por la certeza de la visión. Se trata de un “*cogitare*” y no sólo de un asentimiento. Pero este “*cogitare*”, que comporta una búsqueda antes de llegar a la visión, nada tiene que ver ni con la “duda”, dado que en este caso el entendimiento no se inclina a ninguna de las partes, ni con la “sospecha”, que inclina más hacia una de las partes pero por leves indicios, ni con la “opinión”, que si bien se inclina, lo hace sin seguridad y con el temor de equivocarse.

La fe no es sospecha, no es duda, no es opinión. El acto interior del sujeto creyente entraña una firme adhesión de la voluntad deliberada movida por la gracia hacia una parte: la Revelación de Dios. En eso podemos decir que la fe es un conocimiento cierto. La inteligencia se fija en su objeto. Pero, para que esto pueda darse, actúa Dios. “*Credere Deo*”, decían los antiguos ²¹.

Sin embargo, allí no termina el acto de fe. La luz de Dios impregna toda la estructura psicológica del acto de conocer. Y entonces la razón indaga. Tiende hacia la visión: “*crede in Deum*”. En esto la fe se asimila al modo propio de todo conocimiento que importa inquietud, búsqueda, investigación, antes de llegar a la perfecta certeza de la visión. Pero el sujeto creyente sabe que su deambular en el misterio, sin alcanzar la certeza actual, forma parte de la

¹⁹ *De Praed. sanctorum*, c. 2, PL 44, 963. Cfr. St. Th., II-II, q. 2, a. 1; III Sent., D. 23, q. 2, a. 2, q. 1, 1; *De Verit.*, q. 14, a. 1; *In Haeb.*, 2, lect. 1.

²⁰ St. Th., II-II, q. 2, a. 1; *De Verit.*, q. 14, a. 1.

²¹ St. Th., II-II, q. 2; Sent. III, D. 23, q. 2, qa23; *De Verit.*, q. 14, a. 7, ad 7.

naturaleza misma del acto de la fe. Allí reside su debilidad: *"fides est de non visis"*, dirá Santo Tomás; pero, al mismo tiempo, en la gracia del asentimiento descansa toda su seguridad.

De esta manera se encuentran la luz divina, como gracia y como don, y la naturaleza humana, sobreelevada como camino para que pueda emprender el encuentro y comunión con la verdad y la vida de Dios.

Asentimiento, obediencia a la autoridad de Dios y al dogma que manifiesta, también por debilidad, una verdad particular y específica de lo revelado. Pero también trabajo, investigación, exploración del dato revelado. Penetración de la luz desde el centro mismo del misterio ²². Nace así el saber teológico, que se constituye en un inestimable tesoro de la cultura católica.

Este saber teológico forma parte de la cultura católica como sabiduría. Por medio de él, usando los recursos de la razón, se explicitan las riquezas de luz que, a través de este operar teológico, se van derramando sobre el hombre y la naturaleza; sobre la persona y la sociedad; sobre el origen y el destino del mundo.

Lo "revelado" y lo "revelable" se conjugan mutuamente para que, en el saber teológico, todo se trate

desde el punto de vista de Dios, o bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin ²³.

Es este saber teológico el que fue elaborando la cultura católica, a partir de la misión confiada a los apóstoles por Cristo.

Él, el Hijo único que está en el seno del Padre ²⁴, tiene la plena evidencia del misterio de Dios y por eso lo revela. Los apóstoles

²² Cfr. Gilson, E., *El Tomismo*, edit. Eunsa, Pamplona 1989, pp.13-66; Chenu, M. D., *La fe en la inteligencia*, edit. Estela, 1965, pp.107-128; Cottier, G., "Savoir théologique et cultura", en *Nova et Vetera*, 1992-3, pp.161-170; Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1945, cap. 3º: "Le P. Ambroise Gardeil", pp.394-451.

²³ S. Th. I, q. 1, a. 7.

²⁴ Jn. 1, 18.

tienen la misión de predicar el Evangelio a todos los hombres, como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta ²⁵.

Los apóstoles van a predicar oralmente y por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo.

Los obispos, sucesores de los apóstoles, conservarán siempre vivo y entero en la Iglesia, por medio del magisterio, la predicación del Evangelio. Es la predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados y que la Iglesia ha de conservar por transmisión continua hasta el fin de los tiempos ²⁶. Esta transmisión viva, llevada a cabo en el Espíritu Santo, es llamada la Tradición, en cuanto distinta de la Sagrada Escritura, aunque estrechamente ligada a ella ²⁷. Por ella

la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y trasmite a todas las edades lo que es y lo que cree (...) Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora ²⁸.

Desde este núcleo de adhesión, autoridad, obediencia a la Iglesia-testigo y la interior docilidad al Espíritu, propio de la naturaleza del acto de fe, abierto como está a la luz infusa que comunica y asimila al conocimiento de Dios, se irá plasmando la cultura católica:

Tú, alma creyente, cuando tu fe imponga a tu razón natural, llena de respeto, los más profundos misterios, atrevete y dí, no con la intención de objetar, sino por el deseo de comprender: "¿Cómo puede ser esto?".

Tu investigación ha de consistir en la oración, en el amor, en la piedad y el deseo humilde; no queriendo escrutar con altane-

²⁵ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 7.

²⁶ *Idem*, 8.

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 78.

²⁸ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 8

ría la majestad de Dios, sino buscando, con espíritu saludable, lo que hay de saludable en los hechos saludables de Dios. Y te responderá el Ángel del gran consejo: "Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de junto al Padre, os lo enseñará todo, y os conducirá a la verdad completa. Pues nadie conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él. Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios.

Apresúrate, pues, a participar de los dones del Espíritu Santo. Él se hace presente cuando se lo invoca; más aún, no se le podría invocar si no estuviese ya presente. Y cuando viene al ser invocado, viene con la abundancia de las bendiciones divinas. Es como el correr de las acequias, que alegra la ciudad de Dios. Y cuando venga, si te halla humilde y pacificado, sumiso a la palabra de Dios, reposará sobre ti; y te revelará lo que Dios Padre ha escondido a los sabios y prudentes de este mundo; entonces comenzará a comprender aquellas cosas que la Sabiduría pudo enseñar en este mundo a los discípulos, pero que éstos no pudieron penetrar, hasta que vino el Espíritu de la verdad y los guió hasta la verdad completa.

En vano esperaríamos la percepción y penetración de esta verdad de boca de cualquier hombre, si no pudo ser percibida y penetrada de boca de la misma Verdad: Dios es espíritu. Y así como los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y verdad, así los que desean conocerlo deben buscar la inteligencia de la fe y el sentido de aquella verdad pura y simple únicamente en el Espíritu Santo.

Él, en efecto, en medio de las tinieblas y la ignorancia de esta vida, es la luz que ilumina a los pobres de espíritu; él es la caridad que atrae, la suavidad que penetra, el acceso del hombre a Dios, el amor del que ama, la devoción, la piedad.

Él, por la fe y nada más que por la fe, revela a los creyentes el plan salvífico de Dios, dando una gracia tras otra, la penetración de la fe tras la audición de la fe ²⁹.

²⁹ Guillermo, abad del Monasterio de San Teodorico, *Del Espejo de la fe*, PL 180, 384.

La cultura católica como expresión de la vida de la Iglesia



A cultura católica se genera, acompaña y crece con la historia de la Iglesia.

La historia de la Iglesia es la historia de los apóstoles saliendo a predicar por todo el mundo; es la historia de la acción del Espíritu Santo colaborando con ellos; es la historia de los signos y señales de Dios confirmando los hechos que se van sucediendo (Mc. 16, 20).

Hay que aguardar sólo unos pocos días, y se producirá el primero y más significativo de estos hechos:

Llegado el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse (Hechos, 2, 1-4).

Ha quedado implantada la Iglesia con estos dos coprincipios: los apóstoles y el Espíritu Santo. La promesa está cumplida y es valedera para los judíos (Joel, 3, 1-5) y también para los gentiles,

porque después de ellos (Rom. 1, 16; 2; 9-10; Mat. 15, 24) vienen los paganos, ya que mediante la redención obrada por Jesús, en la Iglesia, su cuerpo místico, no existe

griego ni judío; circuncisión o incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que todo y en todos está Cristo (Col. 3, 11; Gal. 3, 28).

Salen, pues, los apóstoles con el Espíritu Santo a propagar la Iglesia. Pedro, apenas recibido el Espíritu, habla a la muchedumbre de Jerusalén y "aquel día se le unieron unas tres mil personas" (Hechos, 2, 41); poco después habla lleno de Espíritu Santo en presencia del Sanhedrín (Hechos 4, 8); los siete diáconos elegidos para ocuparse de las obras de misericordia son hombres llenos del Espíritu Santo (Hechos, 6, 3-5); cuando comienzan a convertirse los samaritanos, Pedro y Juan imponen las manos sobre ellos y reciben el Espíritu Santo (Hechos, 8, 17). Cuando Ananías visita a Pablo, le impone las manos y le dice:

Saúl, hermano, me ha enviado a tí el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías, para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo (Hechos, 9, 17).

No hay ninguna realidad, en esta etapa inicial de la Iglesia y su propagación, que no esté tocada por la acción de los apóstoles y del Espíritu Santo que motiva, dirige, insufla, plenifica y completa esta acción. Y por eso los apóstoles pueden decir: "Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros" (Hechos 15, 28). Así, "las iglesias gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo" (Hechos 9, 31).

Lo mismo ocurre con la acción apostólica desplegada entre los paganos. Hay que recordar el pasaje que narra la conversión del centurión romano llamado Cornelio, el cual, movido por un ángel, manda a buscar a Pedro a su casa. Llegan aquellos hombres y

Pedro, inspirado por el Espíritu Santo, los recibe y escucha. Al día siguiente parte con ellos para encontrarse con el centurión, en compañía de algunos hermanos de Jofre. Cornelio sale a su encuentro y se postra a sus pies. Pedro lo hace levantar y le manifiesta que Dios le ha mostrado que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre, y que por eso, sin ninguna vacilación, vino a su encuentro. Cornelio le relata la visión que ha tenido de Dios y se dispone, con todos los de su casa y los que le acompañan, a escucharlo. Pedro hace entonces un discurso inflamado acerca de Jesucristo, a quien Dios

le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con Él, después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al pueblo, y que diésemos testimonio de que todo el que cree en Él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados (Hechos 10, 40-43).

Entonces se produce la acción misteriosa del Espíritu Santo, que hace posible el bautismo de estos primeros paganos:

Estaba Pedro diciendo estas cosas cuando el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la palabra. Y los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles, pues les oían hablar en lenguas y glorificar a Dios. Entonces Pedro dijo: "¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros? Y mandó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo" (Hechos 10, 44-48).

Empieza a cumplirse la misión universal que el Resucitado les había dado en aquella aparición de Galilea, poco antes de la Ascensión:

Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre

del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado, y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo (Mt. 28, 16-20).

Los apóstoles están preparados para cumplir la misión porque, habiendo recibido la fuerza del Espíritu Santo, pueden ser los testigos del Señor en toda Judea, Samaría, y hasta los confines de la Tierra (cfr. Hechos 1, 8). El Reino de los Cielos queda implantado en medio de los hombres.

La historia de la Iglesia transcurrirá pues, entre estas dos promesas. De Pentecostés a la Parusía. El fruto de este itinerario será una asombrosa tarea de evangelización que, a partir del bautismo y la conversión a Dios de los hebreos y de los paganos, permitirá instaurar *"omnia in Christo"*. Todo será transfigurado, por el poder invisible de Dios actuando a través de los apóstoles y por la acción santificante del Espíritu Santo. El fruto de esta acción misional será la cultura católica. El más asombroso intento por sacralizar la profanidad sin quebrar el orden natural. La gracia y la naturaleza armonizándose para que el hombre pueda ahora reconocer su origen –hijo de Dios–, y alcanzar su destino –heredero del cielo–. La creación, caída en el pecado capital de su origen, encontrándose con la recreación de la gracia asumida en la capitalidad del Cristo. La Antigua Alianza ha sido superada. Comienzan a crearse cielos nuevos y tierras nuevas. Del viejo Israel sólo quedará presente "la fuerza de la salvación" suscitada en la casa de David, su siervo, según lo habían predicho desde antiguo los santos profetas (Lc. 1, 68). Esa fuerza cobraba ahora, en el Cristo, el Ungido de Dios, toda la plenitud salvífica que aguardó la humanidad desde siempre. Caía Israel. Nacía la Iglesia.

Era la plenitud de los tiempos:

Ilega la hora en que ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros (los samaritanos) adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los Judíos. Pero Ilega la hora (ya estamos en ella) en que los ado-

radores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren (Jn. 4, 21-23).

La Iglesia de los apóstoles y el Espíritu Santo será el espacio sacral, de ahora en más, donde los hombres, todos los hombres, venidos de toda raza, lengua o nación, adorarán al Padre en espíritu y verdad, hasta la consumación de los tiempos, porque el cielo y la tierra pasarán, pero las palabras del Señor no pasarán (Mt. 5, 18)

La misión ya ha sido conferida. El Espíritu Santo vendrá sobre los apóstoles, cumpliéndose la primer promesa. Ahora hay que salir a proclamar la buena noticia sin temor, porque el Espíritu Santo los santificará en la verdad. Porque Pedro, el primero, los confirmará en la fe. Porque más allá de un libro, que nunca se defiende, ni se autointerpreta ni se autodivulga ni autoenseña, estarán el Espíritu Santo y los apóstoles como co-principios, actuando visible e invisiblemente en la Iglesia.

El Logos de Dios se hará Logos encarnado en la voz de la Iglesia, con su enseñanza, con su predicación, con su autoridad, con su doctrina, con su culto, con su moral, con su santidad, con su unidad, con su disciplina, con su catolicidad, hasta que él vuelva. Palabra recibida de lo alto por la comunidad de los apóstoles y confirmada en Pentecostés por el Paráclito, esta enseñanza quedará allí guardada y custodiada. Será el tesoro de la Iglesia. Será custodiada, transmitida, defendida, propagada. No había entonces impresas, ni ediciones, ni libros. Sólo la fuerza de un mensaje recibido y transmitido con fidelidad hasta que Él vuelva. De boca a boca, de oído a oído, de corazón a corazón. Y siempre Pedro, el primero, confirmando en la fe a los hermanos.

No se trataba de un conocimiento, de una gnosis con evidencia manifiesta aunque más no fuera para algunos iniciados. Era simplemente la palabra de Dios obrando no en cuanto conocida, sino en cuanto aceptada y creída. Y detrás de la palabra, la presencia.

¿De quién?, del poder del Crucificado, del poder del Resucitado. San Agustín se asombraba de esta misteriosa fuerza que cobra entonces la palabra actuando con el signo natural de la materia, ya sea agua, pan, vino, gesto, rito o sacrificio. ¿De donde le viene al agua, se pregunta el santo obispo de Hipona, esta virtud, esta fuerza que tocando el cuerpo limpie el corazón, a no ser por la acción de la palabra no en cuanto dicha sino en cuanto creída?

Los sacramentos que el Señor había instituido en la última cena (Lc. 22, 17-20); en la aparición con sus apóstoles, ya resucitado (Jn. 20, 21-23); en la ascensión, cuando les deja la misión y el mandato (Mt. 28, 18-20), serán los signos eficaces a través de los cuales el hombre, convertido a Dios, reconociendo a Jesús como su Salvador, arrepentido humildemente de sus pecados, recibirá la gracia.

Todo está ahora preparado para la cena con el Cordero Degollado: *"parata sunt omnia"*. Sólo resta caminar hasta que Él vuelva. Ésa será la historia de la Iglesia.

Accionará en el mundo sin ser del mundo. No podrá renunciar a tener una presencia visible en el mundo, confiando que el Señor la preservará del Maligno, pero actuará con un poder invisible. Será el reino eschatológico de Dios. En ella se instaurará la última economía divina: "arrepentíos porque el Reino de Dios está cerca" (Mt. 5, 17), y se comenzarán a vivir las realidades celestiales. Pero sólo en germen y en promesa, hasta que se instauren y consumen todas las cosas en la última realidad del cielo.

Sin ser de esta vida, sin embargo se desarrollará conforme a las condiciones de esta vida. Tendrá una presencia visible en su gobierno, en sus sacramentos, en su sacrificio, en su confesión de fe. Pero, al mismo tiempo actuará de un modo invisible porque es el Reino de Cristo y su Espíritu quienes invisiblemente comunican la gracia, gobiernan, infunden la fe, someten las voluntades.

Habrà siempre en la Iglesia una primacía de lo divino, pero actuando desde lo humano, como instrumento que oculta y comunica

las realidades divinas. Este extraño y misterioso Reino de Dios, que ya está dentro nuestro será, por eso mismo, interior y personal, pero, destinado como está a todo el hombre y a todos los hombres, se hará social y universal. Comenzado, pero no acabado.

En este Reino, Cristo, el Crucificado, el Resucitado, es el Rey. Para eso

he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad (Jn. 19, 37).

Cristo es Rey por la unión de la naturaleza divina con la humana en la persona del Verbo. El Verbo de Dios Uno y Trino comunica a la naturaleza humana su propia subsistencia. Cristo, en cuanto hombre, subsiste con la subsistencia que le da el Verbo de Dios. Allí, en la intimidad del misterio trinitario, se oculta este milagro portentoso: que el Dios Hombre sea hombre sin dejar de ser Dios y sea Dios actuando como hombre. Pero como las acciones se atribuyen siempre al sujeto que subsiste, es precisamente el Verbo de Dios, infinito, eterno, omnipotente, inmutable, principio y fin de todas las cosas, el único que es el ser en sí mismo, único subsistente que subsiste por sí mismo y en sí mismo, el sujeto de las acciones del Cristo. Por esto todo lo que él hace debe ser atribuido al Verbo de Dios "que era en el principio y estaba con Dios y era Dios" (Jn. 1, 1) y tendrá un valor infinito.

Verdaderamente "hemos sido comprados a un precio grande". (I Cor. 6, 19). La pasión y muerte de Cristo nos rescató de la servidumbre del pecado y de la tiranía del demonio. Él y sólo él es el Redentor, y este título que lo hace Rey, lo conserva y lo ejerce como el Resucitado Glorioso que está sentado a la derecha del Padre (Mc. 16, 9).

En el antiguo Israel sólo se daban los vestigios, los signos del Reino. Ahora, cumplida la promesa salvífica en la sangre del Cordero, tenemos los contenidos del Reino, los bienes celestiales de los que somos, por pura gracia, herederos.

La Iglesia que peregrina entre las dos promesas, administrando la multiforme gracia de Dios, confió a Pedro, el primero, y a los apóstoles, con quienes se clausura la Revelación, la misión de edificar la Iglesia:

Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (Mt. 16, 17-18).

Pero la misión está dada en futuro: será en realidad el mismo Cristo quien, a través de Pedro, el primero, estará edificando, de ahora en más, la Iglesia.

Será ésta la acción invisible de este Rey de un reino tan singular. Pero se manifestará visiblemente en la misión cultural, santificadora, doctrinal, de enseñanza, de magisterio y de gobierno que en su nombre ejercerán los apóstoles y siguen ahora ejerciendo sus legítimos sucesores. Y será fruto de esta acción la cultura católica. Por eso esta cultura no puede ser comprendida fuera del misterio de la Revelación.

La Iglesia como sociedad es el Reino de Dios en la tierra; es el Reino del Crucificado que, elevado en alto, ha atraído hacia sí todas las cosas. Por eso genera y seguirá generando una cultura. Cristo sigue presente en la Iglesia gobernándola y transmitiéndole su propia vida a través del Paráclito que "recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros" (Jn. 16, 14).

Es en esta Iglesia de los apóstoles y del Espíritu Santo, y no únicamente de la Biblia, donde los hombres se hacen miembros del Reino, ya comenzado en esta tierra, instaurado en la Cruz y que se consumará en la Gloria.

Es sólo en esta Iglesia donde se comunica la palabra. Pero entiéndase bien: esta Iglesia fundada no únicamente sobre la Biblia, sino sobre Cefas, Pedro, el primero, y el Espíritu Santo, el

Espíritu de la verdad que nos guiará hasta la verdad completa pues no hablará por su cuenta sino que hablará lo que oiga y nos anunciará lo que ha de venir (Jn. 16, 13).

La Biblia no puede prescindir de la Iglesia. Y por eso todas las confesiones que separan la Biblia de la Iglesia terminan fundando una "Iglesia". Hay como una doble relación de la Iglesia hacia la Biblia y de la Biblia hacia la Iglesia.

Ni Iglesia sin Biblia, ni Biblia sin Iglesia.

El Espíritu Santo actúa sobre la Iglesia confirmándola en la verdad. Desarrolla de esta manera, en la Iglesia, una facultad de memoria precisa y clara que le permite, como cuerpo orgánico y como comunidad de fieles que viven en la fe del Cristo crucificado y resucitado, como comunión de los que participan de una misma vida, tener ese sentido memorioso que llega hasta los albores mismos de la creación. Es el "*sensus fidei*" de los fieles que le permite a la Iglesia, como Cuerpo, discernir con toda claridad, a través del tiempo, lo que es de Cristo y lo que no es de Cristo. Y esto discernirlo también de la Biblia, no en orden a juzgarla como texto, sino a determinar su lectura e interpretación. Se trata de un hecho vivo y comunitario, de adhesión al depósito de fe recibido, donde la Iglesia alcanza y fundamenta su unidad. Pero este depósito de la fe, este tesoro, este patrimonio rico del misterio de Dios, se constituye no sólo con un texto sino con los contenidos y las realidades del Reino. Allí hay mucho más que un texto. Hay una serie de realidades invisibles, como son la gracia, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, y además los sacramentos, su culto, su jerarquía, su régimen y gobierno, todo igualmente instituido por Cristo y clausurado con la muerte del último de los apóstoles, Juan.

La Iglesia podía seguir viviendo con todas estas realidades sin necesidad de tener un texto. Pero lo tuvo. Se llama "El libro" o "Los Libros": "La Biblia", como decimos, ajustando la palabra.

Pero este texto se inserta en el depósito de la fe; es la Iglesia la que define la cantidad de sus libros, mediante una ley normativa o "canon" de las Escrituras.

Vemos como la Biblia necesita de la Iglesia. Es la memoria de la Iglesia activada como *"sensus fidei"*, en la comunión de los santos, y expresada orgánicamente por su Magisterio jerárquico a través de la voz de Cefas, Pedro, el primero, y sus sucesores, la que deposita el texto en el núcleo vivo de la Tradición de la Iglesia.

La Biblia ocupa así un lugar de principalidad dentro de la Tradición de la Iglesia, porque será entonces, a partir de ella, donde la Iglesia encontrará la mejor penetración e inteligencia de la Revelación. Pero, además, como el Espíritu Santo conduce a la Iglesia hacia "la verdad completa", anunciándole "lo que va a venir" (Jn. 16, 13), desarrolla otra nota distintiva de la Iglesia, que es su conciencia. La conciencia entendida como percepción de pertenencia, como centro, núcleo interior donde se receptan todas las realidades vitales, para ser comprendidas e iluminadas por una razón de bien trascendente, eschatológica, final.

Esa conciencia eschatológica, presente también en el *"sensus fidei"* del Cuerpo Místico, y en el discernimiento orgánico y jerárquico del mismo, a través de su Magisterio y disciplina, le permite a la Iglesia, más que transformar, transfigurar la realidad. Hacer que el hombre, sus necesidades y sus cosas, signifiquen no desde la pura realidad de su inmanencia intramundana, sino como signo de salvación sobrenatural trascendente. Puede así la Iglesia acompañar la marcha del mundo, de modo que éste pase de un puro historicismo a una meta-historicidad.

La Biblia ocupa un lugar de principalidad en este discernimiento, pero la Iglesia discierne "lo que va a venir", no sólo desde "El libro" o "Los Libros", sino desde este núcleo de su conciencia eschatológica y vital. Asistida por el Espíritu Santo, su juicio eschatológico se hace infalible y se manifiesta en una voz viva que es la de Pedro y los apóstoles.

La inteligencia del depósito de la fe, donde la Biblia ocupa su más importante lugar, pero no ciertamente el único lugar, hecha desde la memoria y la conciencia de la Iglesia, y expresada desde su Magisterio ordinario y extraordinario, genera un desarrollo ho-

mogéneo de la doctrina que, sin desvirtuar el depósito de la fe, lo explícita y aplica a través del tiempo:

Pero el Paráclito, el Espíritu de Verdad que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará lo que yo os he dicho (Jn. 14, 26).

Entendemos por qué el santo Cardenal Newman podía decir en 1869:

La verdadera razón porque me convertí al catolicismo fue porque la Iglesia Católica Romana es la única Iglesia que es semejante y muy semejante, a la primitiva Iglesia, la de San Atanasio ¹,

Y era San Atanasio el que a su vez enseñaba:

Siempre resultará provechoso esforzarse en profundizar el contenido de la antigua tradición, de la doctrina y de la fe de la Iglesia católica tal como el Señor nos la entregó, tal como la predicaron los apóstoles y la conservaron los Santos Padre. En ella, efectivamente está fundamentada la Iglesia, de manera que todo aquel que se aparte de esta fe deja de ser cristiano y ya no merece el nombre de tal ².

Desde esta memoria y desde esta conciencia vital y activa, la Iglesia podrá generar una cultura: la cultura católica, entendida como el encuentro transfigurante de la realidad del mundo y del hombre con la palabra y los contenidos del Reino, que forman parte del depósito de la fe.

La cultura católica, a pesar de estar situada en el centro del "misterio escondido" y de proyectar desde allí su iluminación, no está centrada sobre ella misma. Es cultura y, como tal, ha de ser universal, abierta, trascendente; es abarcativa del mundo, entendido como

¹ Newman, J. H., *De sus Cartas y Diarios*, XXIV, 325

² San Atanasio, *Carta 1 a Serapión*, 28-30, P. G. 26, 594.

el escenario de la humanidad. Allí donde el hombre vuelca su libertad, su espíritu, su fuerza para construir y alcanzar la felicidad.

La Iglesia está presente en este mundo, sin ser de él ³. Es en medio de

la familia humana en su totalidad, con el universo en el seno del cual vive; el teatro en el que se juega la historia del género humano; el mundo marcado por el esfuerzo del hombre, sus derrotas, sus victorias ⁴.

Allí la Iglesia debe encarnar el Evangelio, es decir, inculturar.

Presencia dinámica de la Iglesia en el mundo. A medida que avanza sobre la conciencia y el espíritu del hombre convirtiéndolo a la fe, va conformando los tesoros de una cultura propia, universal, trascendente.

Señalemos dos aspectos de esta dinámica que hace posible la cultura: uno que mira al operar de la Iglesia que enseña, santifica y gobierna, y otro que mira al acto interior del sujeto que cree.

La fe, que es, a un tiempo, asentimiento e indagación, obediencia y perplejidad, certeza y obscuridad, dogma e iluminación, y la Iglesia, que es autoridad y docilidad, apostolicidad y misión, Revelación y Magisterio, memoria y Tradición, conciencia e infalibilidad, santidad y temporalidad, unidad y catolicidad. Son como dos líneas que operan y que hacen posible que el hombre, al traspasar su experiencia personal de Dios, de lo individual a lo social, genere una cultura.

Se gesta, en el corazón mismo de la vida de la Iglesia, la cultura católica.

Hay algo que viene de lo alto, tanto en el operar de la Iglesia como en el acto de fe. Y hay algo que es de la naturaleza, del hombre en cuanto tal, de su impulso vital, tanto individual como social.

³ Jn. 17, 14-16.

⁴ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nº 2.

Así, en la vida de la Iglesia, su autoridad viene de lo alto, y con ella la apostolicidad, la Revelación, la memoria, la conciencia, la santidad y la unidad.

Este operar superior de la gracia, del querer directo de Dios, expresión del poder divino que siempre viene de lo alto ⁵, suscita y reclama, por parte del hombre visto desde la universalidad de su salvación ⁶, una respuesta de docilidad y de adhesión, de misión y magisterio, de tradición e infalibilidad, de temporalidad y de diversidad. Se une lo que viene de Dios con lo que Dios asume de la naturaleza.

La Iglesia, de esta manera, encarna su mensaje en el corazón mismo de las culturas y las sociedades del hombre, y ella misma genera un nuevo modo de sociedad sacral, cultural, atípica, que está en el mundo y no es de este mundo.

Allí se guarda el depósito sagrado de la fe ⁷, contenido en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura. Este depósito ha sido confiado por los apóstoles al conjunto de la Iglesia:

Fiel a dicho propósito, todo el pueblo santo, unido a sus pastores, persevera constantemente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones, de modo que se cree una particular concordia entre pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida ⁸.

La apostolicidad y Revelación de arriba se hacen misión y Magisterio. La memoria guarda la palabra que se proyecta en tradición; la conciencia discierne los signos de los tiempos desde un sentido de la fe que se hace infalible. La comunión participada en la vida de Dios se encarna en la temporalidad del hombre y se expande en diversidad de pueblos, razas, lenguas y naciones sin quebrar la unidad superior que los gestó. Se ha dado, de esta manera, la revelación

⁵ I Tim. 2, 4; Jn. 19, 11.

⁶ I Tim. 2, 4.

⁷ I Tm. 6, 20; 2 Tm 1, 12-14.

⁸ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

del misterio escondido de Dios y se ha generado allí mismo un espacio cultural donde va a descansar lo revelado como conjunto de proposiciones dogmáticas que Cristo ha confiado a su Iglesia.

Desde la obediencia a la Iglesia, y enraizado por un asentimiento que también le viene de lo alto y lo afirma en la certeza de lo que se revela, el cristiano opera desde su perplejidad, su obscuridad y su ansia de iluminación y visión.

Lo cultural, en el corazón mismo de la Iglesia, se abre a lo cultural.

Nace la cultura católica.

Aquí también, en el acto interior del creyente, se integran lo que viene de arriba, de lo alto, de Dios, es decir, asentimiento, obediencia, certeza dogmática, con lo propio de la estructura psicológica del conocer, o sea, visión-iluminación. Tan sólo Dios es objeto y motivo de este asentimiento. Se trata de asimilar el conocimiento del hombre al conocimiento que Dios posee de sí mismo. La Iglesia instrumenta al objeto. Hace posible la comunión, ya que el testimonio divino nos es transmitido por la Iglesia.

En el operar de estas dos líneas, una que surge del obrar de la Iglesia que enseña, santifica y regula la comunidad, y otra que motiva la creencia de la fe, se entrecruzan y enhebran Dios y el hombre, el creer y el saber, la iluminación y la adhesión, la proposición y la percepción intuitiva, el fiel que cree a partir de un acto personal individual y la comunidad que le transmite el objeto de su fe, la experiencia vital del misterio y la Tradición y el Magisterio que la hizo posible.

De esta manera la cultura católica resultante configura un auténtico modelo cultural. Naciendo del corazón mismo de la Iglesia, ella está colocada en el centro y ante la totalidad del misterio. Tiene, consecuentemente, un modo específico de ver, de leer, de entender la realidad. La totalidad del misterio que debe abarcar, sin embargo, no la saca del tiempo. Si fuera así, no podría darse como cultura.

Pero, aún estando en el tiempo, aún encarnándose en la historia, aún asumiendo desde el "dato" "los datos", su modo de abordar la realidad es propio.

En la cultura católica, la realidad no se puede separar nunca del misterio. Más aún, en la cultura católica la realidad se debe encontrar con el misterio. El volverse del hombre sobre la naturaleza, incluido él mismo en cuanto naturaleza, es para percibir allí el misterio de Dios.

Se hace cultura pero siempre queda, más allá de lo adquirido, lo percibido, lo transformado, un hálito del misterio que no puede ser asido.

Es decir, la cultura católica llega a asumir la naturaleza en toda la amplitud analógica de su fundamentación metafísica. La cultura puede subir, en su indagación, desde el conocimiento del ser en cuanto ser, aquel que primeramente cae en la aprehensión del entendimiento y es universal por imperfección, hasta el ser que es la última y primerísima causa de todas las cosas. Puede explorar, en el múltiple y variado campo donde se encuentra el hombre y la naturaleza, toda la gama de seres particulares y concretos a partir de sus objetos próximos e inmediatos. Puede proyectarse sobre bienes y valores materiales externos, como los que se dan en el ámbito de lo económico y lo técnico; puede detenerse a explorar lo físico y lo corporal; puede intentar avanzar hacia lo bello, a partir del cultivo de lo artístico; puede escrudñar lo intelectual o cultivar la realidad de lo moral. En todos y cada uno de estos casos, tendrá una especial caracterización personal o social. Podrá hacer que la naturaleza alcance, como punto de su cultivo, la cualidad sobreañadida de sus perfecciones específicas. Se servirá, en conjunto, de todos los medios y objetos a través de los cuales estará en condiciones de adquirir, conservar, transmitir y comunicar esas perfecciones. Pero todas estas consideraciones, tomadas tanto en su nivel particular de realización como en su conjunto, sólo configuran el modelo cultural católico cuando se insertan en el misterio.

El modelo cultural católico, nacido del corazón mismo de la Iglesia, no puede prescindir del misterio.

Pero, ¿qué pasa cuando la cultura católica se proyecta sobre lo social?

Por supuesto que la cultura católica no puede prescindir de lo social. Tampoco prescinde de ello la persona, ya que para conseguir su propio fin natural necesita la cooperación de sus semejantes. Pero no es la razón, la técnica, la ciencia o el arte proyectados sobre la sociedad, lo que identifica el modelo cultural de lo católico. Hay, por supuesto, en la persecución del bien vivir del cristiano, un bien común a alcanzar, por medio del cual se resguarda la perfecta suficiencia de los bienes que le son necesarios para el desarrollo de una vida honesta, digna y útil.

Cuando la Iglesia, a través del magisterio de los últimos pontífices, ha revalorizado el lugar de su Doctrina Social, no está queriendo significar que la civilización desplaza a lo cultural, y menos aún, identificar el modelo cultural de la Iglesia con la perfección de la naturaleza del hombre poseída socialmente.

Hablamos de la cultura católica y el sujeto directo, inmediato, primario de esta cultura es la persona humana ordenada a su perfección sobrenatural. Pero tampoco se trata de hacer un reduccionismo individualista. La persona es "substancia individual de naturaleza racional" ⁹, y en su misma definición aparecen, como factores causativos, tanto lo individual como lo social. Pero la persona, en cuanto tal, se reserva, en términos absolutos, una superioridad ontológica, ya que éticamente nunca puede ser absorbida por lo social.

Hay, en la cultura católica, una prioridad de perfección que mira a la persona. Sobre ella se asienta la formalidad cultural. Después, o secundariamente, el hombre se proyecta sobre el bien común en busca de su bien vivir. Aparecen entonces las relaciones interpersonales que se regulan por la justicia, al margen de las disposiciones interiores de la persona ¹⁰.

⁹ Boecio, *De Trinitate*, PL LXIV, col. 1343 c.

¹⁰ S. Th. II II, q. 58, a. 7, ad 2; II II, q. 57.

El instinto de simpatía lo lleva a cultivar la amistad, la afabilidad, la jovialidad, el agradecimiento, la cortesía, la verdad. Se hace de esta manera discreto, justo, veraz; evita la mentira, la maledicencia, la calumnia; se siente obligado a reparar.

Sólo en este sentido de perfección social, la sociedad deviene también sujeto de la formalidad cultural, pero, en este caso, manifestándose más bien como civilización. El modelo cultural católico no apunta, primariamente, a un modelo de civilización, aunque lo logra.

La Iglesia no civiliza para evangelizar. Incultura para civilizar.

Desde esta perspectiva, cultura y civilización no son sinónimos pero se convocan mutuamente.

La cultura es abarcadora tanto de lo individual como de lo social, respetando su propio orden de causalidad y de formalidad. La civilización sólo mira a lo social. En el modelo cultural católico, la persona humana cobra prioridad.

La perfección sobrenatural es la formalidad propia desde la cual la persona se perfecciona. La sociedad y la naturaleza, actuadas por el hombre, participan de esta perfección. Pero en este caso es más adecuado hablar de civilización, y la formalidad cultural, como perfección de la persona, sólo se hace presente extrínseca y secundariamente. De todos modos, esto no es motivo suficiente para contraponerlos.

El conjunto de los medios e instrumentos que el hombre va a usar para transformar la naturaleza, sean estos científicos, técnicos, artísticos, artesanales, industriales, y que le ayudarán a alcanzar sus bienes útiles y deleitables, no deben, en su conjunto, desplazar el lugar que, prioritariamente, ocupa allí la persona humana. En el modelo cultural de la Iglesia, el hombre culto es el que ha desarrollado y cultivado la plenitud integral de sus facultades por la gracia. El grado de perfección de la civilización dirá siempre relación a la cultura. No puede entonces, el modelo cultural católico, ser confundido con la civilización. Hay que

distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios ¹¹.

Cultura y civilización se deben distinguir como aquello que mira primariamente a la persona y aquello que mira primariamente a la sociedad ¹². Pero de ninguna manera se pueden contraponer como si la cultura católica fuera lo intemporal y la civilización lo histórico, o como si aquella sólo fuera posible en la realidad utópica de un mundo sin pecado y ésta se desarrollase en medio de las vicisitudes de la humanidad pecadora en la que Cristo "no quiere ni puede tener parte alguna" ¹³.

Precisamente, esto es lo que ha acontecido después de la reforma protestante, y el gran desafío de la Iglesia hoy es tratar de volver a conciliar el mundo con Dios, lo cual, visto desde lo católico, significa tratar de conciliar cultura con civilización. Pero téngase en cuenta que, si bien la Iglesia tiene una cultura que le es propia y configura un modelo cultural, sin embargo, debe expresarlo como vida de la Iglesia en la situación del mundo actual.

Quizá ésta sea la más urgente convocatoria que el Concilio Ecu­ménico Vaticano II hace,

no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual ¹⁴.

¹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 39; Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), 207.

¹² Cfr. cap. XII.

¹³ Jn. 1, 10-11; 7, 7; 15, 18; 17, 16.

¹⁴ *Gaudium et Spes*, n° 2.

Segunda Parte

***Cultura Católica y
modernidad***

Abatida la religión, la jerarquía, la tradición, la autoridad, la ley, en fin, todo cuanto ata a la bestia que existe en nosotros, se han desencadenado los instintos, y el hombre se ha hecho el lobo de los demás hombres.

Éste es el punto a que hemos llegado.

El punto de partida está muchos siglos atrás; fue una negación parcial, se negó algo porque no parecía digno aceptarlo todo. Pero sucedió con las verdades eternas lo que con el desgranado de un collar: salida la primera perla se han escurrido todas las demás y nadie se ha agachado para buscarlas.

*No pudiéndose ya vivir entre ruinas, parece que comienza a sentirse la necesidad de edificar como en otros tiempos. Pero no se conoce ya el arte y se han perdido las herramientas. Y entonces no queda más que una salida: para tener luz, dirigirse a "aquella Roma por la cual Cristo es romano", ya que fuera de allí todo es oscuro. **

* Papini, G., *Diccionario del Hombre Salvaje*, Selecciones, Buenos Aires 1924.

Los comienzos de la secularización



El Papa Pablo VI, lúcido testigo contemporáneo de la situación de la Iglesia en la sociedad actual, describía con crudo realismo el proceso de secularización del mundo de hoy:

El proceso de secularización que afecta a nuestras sociedades de forma radical, puede parecer irreversible. No es solamente el hecho de que las instituciones, los bienes, las personas se sustraigan al poder o al control de la jerarquía de la Iglesia: ¿Qué puede ser más normal, en efecto, si se piensa en las tareas humanas de suplencia que la Iglesia se ha visto obligada a asumir en el pasado? Pero el fenómeno, vosotros lo sabéis, llega mucho más lejos, en los planos cultural y sociológico.

No solamente las ciencias, comprendidas las ciencias humanas, las artes, sino la historia, la filosofía y la moral, muestran tendencia a tomar como única fuente de referencia al hombre, su razón, su libertad, sus proyectos terrenos, fuera de una perspectiva religiosa que no es compartida por todos. Y la misma sociedad, deseando permanecer neutral frente al pluralismo ideológico, se organiza independientemente de toda religión, relegando lo sagrado a la subjetividad de las conciencias individuales.

Esta secularización, que implica una autonomía creciente de lo profano, es un hecho característico de nuestras civilizaciones

occidentales. Es en esta situación donde ha aparecido el *secularismo como sistema ideológico*: no solamente justifica este hecho, sino que lo toma como objetivo, como fuente y como norma de progreso humano, y llega hasta reivindicar una autonomía absoluta del hombre ante su propio destino. Se trata, entonces, se podría decir, de una ideología un nuevo concepto del mundo, sin apertura, y que funciona en su totalidad como una nueva religión ¹.

A esta situación no se llegó sorpresivamente, y si bien los orígenes del secularismo podemos encontrarlos ya hacia fines del siglo XIV ², su impronta teológica está en la Reforma protestante que, al quebrar la posibilidad de relacionar al mundo con Dios, dejó a la cultura sin sustento religioso.

Lutero no fue un pensador, un intelectual, ni siquiera un ideólogo. Fue mucho más que todo eso. Fue un reformador, un revolucionario religioso convencido de cumplir una misión divina. Aquí reside la fuerza y el secreto de su éxito ³.

Al igual que Arrio, también buscó salvar la pureza de lo religioso, que estaba oscurecido y profanado en las realidades sociales y políticas de su tiempo.

¹ Pablo VI, Discurso al Secretariado para los No Creyentes, 18 de marzo de 1971, en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, edit. Librería Editrice Vaticana, T. 3, p.248.

² Guardini, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, edit. Guadarrama, Madrid 1963, p.51: "La estructura medieval del mundo, al igual que la actitud humana que ella implica, empiezan a descomponerse en el siglo XIV. El proceso se realiza a lo largo de los siglos XV y XVI, y en el XVII cristaliza en una imagen claramente definida". Sobre el particular puede consultarse: Calderón Bouchet, R., *La decadencia de la ciudad antigua*, boletín de estudios políticos, nº 11, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1961, pp.64-83; idem, *La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI*, edit. Dictio, Buenos Aires 1980, pp.7-23; Dawson, C., *Los orígenes de Europa*, edit. Pegaso, Madrid 1945; idem, *Dinámica de la historia universal*, edit. Rialph, Madrid 1961; id., *La religión y el origen de la cultura occidental*, edit. Sudamericana, Buenos Aires 1953; idem, *Progreso y Religión*, edit. Huemul, Buenos Aires 1964; Dempt, A., *Sacrum Imperium*, edit. Le lettere, Firenze 1988; id., *La expresión artística de las culturas*, edit. Rialph, Madrid 1962; De Corte, M., *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*, edit. Fomento de Cultura, Valencia, s/f; Leclercq, J., *Filosofía e historia de la civilización*, edit. Guadarrama, Madrid 1965.

³ Cf. Arellano, J. F., *Lutero y la Reforma protestante*, edit. Palabra, Madrid 1996; García Villoslada R., *Martin Lutero*, edit. BAC, Madrid 1976.

Había que intentar un cambio. Separar, distanciar todo lo posible la soberanía de Dios y la gratuidad de la gracia de todo lo que fuera humano, natural, creado. De esta manera, quedaba quebrada, en su principio, la posibilidad misma de integrar al hombre y a la naturaleza con Dios. Desde lo religioso ya no podría instaurarse una cultura. La relación del hombre con Dios sólo se podía expresar sensiblemente como un culto. No hace a nuestro propósito tratar de las causas que a modo de progresiva corrupción fueron minando la vida y la disciplina de la Iglesia, facilitando de esta manera la aparición de la Reforma protestante. Tampoco podemos desconocer que, desde la Iglesia misma y ya en tiempos de Clemente V (1305-1314), se buscaba provocar una necesaria Reforma que pudiera aplicarse *"in membris et in capite"*, como se solía decir.

Este Papa, en el concilio de Viena (1311-1312), había tomado algunas providencias. Pero el cisma de Occidente obligó a abandonar la veleidad reformadora. Al fin del siglo XV se retoma el tema y se reclama nuevamente una reforma. Hubo quienes la buscaron por la vía ordinaria de la Providencia, y otros que decididamente se apartaron o enfrentaron al Papa. Se apeló, inclusive, a la convocatoria de un concilio universal, que el Papa Pío II (1458-1464) condenó en la bula *Excecrabilis* (1459), denunciando a los que estaban "imbuidos de espíritu de rebeldía"⁴. El Papa Julio II, que confirmó esta bula, quiso llevar adelante con toda decisión la iniciativa de una reforma de la Iglesia, durante el V Concilio de Letrán (1512-1517). Su prematura muerte (1513) dejó sin cumplimiento este proyecto, que sin duda hubiese evitado la Reforma protestante.

El terreno para una rebelión contra el papado quedó, de esta manera, preparado. Cuando en 1517 Martín Lutero comenzó su rebelión en Wittemberg, no hizo más que atizar el fuego en un cúmulo de materia ya inflamable. Las doctrinas conciliaristas, el democratismo eclesial, la filosofía nominalista, la presión tributaria

⁴ Dz. 717.

de la hacienda papal aviñonesa, el cisma de Occidente, los conflictos entre papas y emperadores y el auge de los nacionalismos eclesiásticos. A eso podemos agregar la decadencia moral del clero y del episcopado y el resentimiento contra Roma que se expresaba en el elenco de agravios y querellas de la nación alemana a la curia romana ⁵.

Las doctrinas de Lutero no bastaban para explicar la rebelión. Casi todas ellas ya habían sido enseñadas por herejes medievales, especialmente Juan Wicleff, y condenadas por el Concilio de Constanza (1414-1418) ⁶, pero entonces el terreno aún no estaba preparado. A principio del siglo XVI, en cambio, todo estaba listo para el incendio. Su predicación fue sólo una ocasión para la rebeldía. Pero, como señala Dawson:

Es verdad que la Reforma, como las herejías cristológicas del siglo V, se inició como un movimiento religioso y teológico, pero su importancia histórica se debe en menor proporción a la doctrina religiosa que a las fuerzas sociales que venía a representar. El mismo Lutero, jefe religioso del movimiento, es intelectualmente un hombre de la Edad Media, más bien que del mundo moderno. Sus ideas eran, en lo fundamental, la de los hombres del siglo XIV, Ockam, Wicleff y Hus. Era enteramente ajeno en espíritu a la cultura del renacimiento italiano, y aún de los humanistas nórdicos, como Moro y Erasmo, a quienes describe como "los incrédulos más viles que hayan deshonrado la tierra". Su originalidad no proviene de su posición intelectual, sino de la fuerza de su vida emocional. Representa la rebelión del naciente espíritu nacional germano contra toda influencia mirada como extraña o represiva; contra el ascetismo y todo lo que contrariaba la libre expresión de los instintos naturales; contra el intelectualismo de Aristóteles y de Santo Tomás; contra toda la tradición latina, ante todo contra la curia romana y sus funcionarios italianos a quienes consideraba como representantes del Anticristo y enemigos acérrimos del alma germana. "La Reforma luterana –escribía Nietzsche– en toda su

⁵ Arellano J. F., *idem*, pp.33-34

⁶ Dz. 581 y ss.

extensión y amplitud era la indignación del simple contra algo complicado". Era la rebelión espiritual de los campesinos. En consecuencia, la Reforma y simplificación religiosa de Lutero comportaba una desintelectualización de la tradición católica. Lutero eliminaba los elementos filosóficos y helénicos, y acentuaba todo lo semita y no intelectual. Consideraba a San Pablo sin su helenismo y a San Agustín sin su platonismo ⁷.

De esta manera quedaba descalificado el proceso de inculturación que había hecho posible la cultura católica. Y a esto se llegaba, no por un camino de elaboración intelectual, sino por una rebelión emocional.

La Iglesia había logrado integrar, tras un largo proceso de inculturación, la revelación judeo-cristiana con las corrientes del pensamiento helenizante y los postulados político-jurídicos del Imperio. Surgió así la civilización del cristianismo medieval como fruto de la cultura católica.

Tres antropologías se habían fusionado a la luz de la Revelación evangélica: la del mundo semita, que entendía al hombre abierto a la trascendencia de Dios, creado como estaba, a su imagen y semejanza; la del mundo griego, donde el hombre, ordenado a la contemplación del ser, podía finalmente escapar al fatalismo cósmico de su existencia, por el ejercicio de una libertad interior que daba autarquía y señorío a sus acciones; y la del mundo romano, donde el hombre se proyectaba, desde lo jurídico, a la conquista y conformación del orden social y político. Teología, filosofía y derecho daban las bases para configurar una cultura que, desde la verdad revelada, pudiera ordenar al hombre a su perfección sobrenatural y natural, integrando la fe con el saber, la naturaleza con la gracia, la contemplación con la acción. En la cultura católica el hombre encontraba el espacio adecuado para desplegar toda las potencialidades de su naturaleza, iluminadas por la fe y transfi-

⁷ Dawson, Ch., *Progreso y religión*, edit. Huemul, Buenos Aires 1964, pp.175-176.

guradas por la gracia, hacia su destino final, que ya no era simplemente de realización, sino de salvación y glorificación.

La cultura católica había logrado conciliar lo divino con lo humano, el tiempo con la eternidad, la naturaleza con la gracia. Era la consecuencia histórica de la encarnación del Verbo.

Es la compatibilidad de lo natural con lo sobrenatural lo que queda destruido con Lutero. La fe ya no se puede entender más como una participación de la gracia en la inteligencia del hombre, sino como una experiencia puramente irracional. Es la convicción sensible, subjetiva, de la salvación. Y Dios no es el que nos comunica su vida, a la que, por los sacramentos y la gracia podemos participar, sino el que predestina despóticamente a la salvación o a la condenación. Sólo cuenta el decreto divino de la predestinación.

La teología de Lutero torna definitivamente incompatibles a Dios y al mundo, que está corrompido en cualquiera de sus dimensiones. Y esta corrupción, fruto del pecado, sólo es encubierta por la cruz de Cristo. Cristo nos justifica tapando el pecado, no destruyendo el pecado.

La ciudad de Dios y la ciudad del hombre serán, de esta manera, absolutamente incompatibles. El mundo está esencialmente corrompido y no puede ser sanado. La cruz sólo sustituye penalmente este mal, pero no libera de él, según Lutero.

Será imposible que de esta teología surja una cultura, toda vez que ella, la cultura católica, se había instaurado por un proceso de inculturación que permitió encarnar el Evangelio en la realidad del mundo pagano y sus propias culturas.

Esta absoluta soberanía de Dios, que se expresa en la absoluta gratuidad de la gracia, no permite entender al hombre como colaborador de su salvación. La salvación queda librada a la predestinación; y el mundo, entendido como el conjunto de realidades naturales que conforman su entorno, abandonado a su corrupción y en dialéctica oposición con el Reino de Dios. Desde lo religioso no podrá ya instaurarse una cultura. La fe en Cristo sólo podrá ex-

presarse en lo cultural, a través de un sentimiento. Pero hay más: la incompatibilidad entre Dios y el mundo hacen también incompatibles a la Escritura y a la Tradición, a Cristo y a la jerarquía eclesiástica, a la fe y a las obras, al sacrificio del calvario y a la Misa:

Normalmente donde Lutero pone una "o", la teología católica pone una "i": Escritura y tradición, Dios y mundo, Cristo e Iglesia, Fe y obras; libertad y gracia, razón y fe. Las tres "i" separan, al decir de K. Barth, de la dogmática católica a un reformado ⁸.

Con Arrio había pasado algo semejante. También se trató de optar por una "i" o una "o" para definir la encarnación del Verbo. Los Padres del Concilio de Nicea, que es el primero ecuménico (325), dijeron que Cristo era "consustancial" al Padre. Optaron por la "o": "*Homoousios*". Arrio quería que se dijera "*homoiousios*", es decir, "semejante". Optaba por la "i", y de esta manera Cristo dejaba de ser Dios.

Ahora se repetía la opción, pero al revés. Lutero optó por la "o" y tornó inconciliable a Dios, su Revelación, la fe y la gracia, con el hombre y la naturaleza.

La Iglesia había enseñado, desde siempre, que desde la encarnación del Verbo, Dios y el hombre se encuentran en un misterioso connubio de comunión, y lo que Dios tiene y es por naturaleza, su vida divina, lo participa el hombre por la fe y la gracia. El hombre viene, de esta manera, a ser "como Dios", pues su naturaleza, sobreelevada por la gracia al orden sobrenatural, tiene con medida y semejanza lo que Dios es por naturaleza. La santidad y la gracia son, de esta manera, realidades objetivas y ontológicamente alcanzables.

La inteligencia de este misterio de comunión sólo se hace posible a partir de la noción metafísica de analogía y de participación. La cultura católica elaboró, con esos principios, su teología. Agustín y Tomás lo acreditan.

⁸ Arellano, J. F., idem, p.37

Lutero optó por la "o", y de esta manera quitó radicalmente la posibilidad ontológica de la comunión con Dios: fe sin obras, porque no hay ninguna posibilidad de santidad para el hombre. Y con ello cae también la posibilidad de conciliar la fe con la razón. El "*fides quaerens intellectum*" no será posible, porque la gracia no puede hacerse presente en la razón humana. La razón actúa en el nivel de las obras y no en el de la fe. Fe u obras, dirá Lutero, manifestando la presencia subyacente de su noética nominalista. Karl Barth afirmará después que la "*analogia entis*" es una invención diabólica:

Nuestra experiencia no es nuestra, nuestra religión consiste en la supresión de nuestra religión, nuestra fe es la invalidación radical de todo lo que es humano: experiencia, saber, posesión, actividad. Todo lo humano es ejercicio vacío, privación, referencia a otra cosa (...) polvo y ceniza ante Dios, como todo lo que hay en el mundo. Sólo queda la pura fe. La fe sólo es fe en la medida que no reivindica realidad histórica ni psicológica alguna, en la medida en que es inefable realidad divina ⁹.

El teólogo calvinista expresa con precisión la incompatibilidad esencial que la teología protestante establece entre Dios y el mundo, entre la fe y las obras, y que tornará imposible fundar en lo religioso una cultura.

La Iglesia había optado por la "i"; Lutero optó por la "o" y separó radicalmente a Dios del mundo. El mundo es sólo un lugar de corrupción, de pecado, de perdición. El camino de la salvación vendrá por vía de predestinación. Sólo la fe salva al predestinado.

Pero no hay que creer que la negación del obrar y del mérito humano, y la afirmación consecuente de la predestinación, hayan hecho de la Reforma protestante una religión de tipo orientalista, donde la teofanía divina absorbe y aniquila a lo humano. El propio

⁹ Barth, K., *Der Römerbrief*, Berna 1919, traducción francesa *L'Épître aux Romains*, Ginebra 1967.

Karl Barth, sobre el final de su vida, matizó ese tono absoluto de su primera afirmación, señalando que la gracia deja su huella en el interior de este mundo porque el nombre de Jesucristo

no sólo posee una fuerza trascendente, sino también una fuerza immanente. A su acción corresponde un cierto movimiento por parte del hombre ¹⁰.

Calvino (1509-1564) ya había mostrado que el movimiento por parte del hombre, con el cual podía responder a la acción de Dios, debía ser el de una moral exigente e implacable que permitiera volcarse sobre el mundo ¹¹. Si bien está corrompido, puede ser transformado, por medio de la sobriedad, la laboriosidad constante, el trabajo disciplinado y consciente, según el estado o situación social de cada uno, en orden al desarrollo natural de los bienes y riquezas que la sociedad necesita. Max Weber se va a preguntar, a propósito del tema de la ética protestante, cómo determinan ciertas creencias religiosas la aparición de una mentalidad económica. Para él es claro, desde el punto de vista sociológico, que la doctrina de Calvino fundamentó el *ethos* del moderno capitalismo liberal ¹².

La Reforma protestante se hace esencialmente una religión de la acción. Con ella varía fundamentalmente el nivel del deber moral práctico: se trata de creer en Cristo y cumplir con el deber en el estado de la vida al que Dios llama.

El mundo no puede, sin embargo, ser santificado.

Para nada sirve el ascetismo de la vida monacal, ni la contemplación, ni el mérito de la acción personal. Sólo cuenta la predestinación. Pero el hombre debe volcarse hacia la vida secular y con su

¹⁰ Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, traducción francesa *Dogmatique*, Ginebra 1953.

¹¹ Calvino, J., *Institución de la religión cristiana*, edit. Vöges, Barcelona 1977; Wendel, P., *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950.

¹² Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edit. Península, Barcelona; *Economía y Sociedad*, 2 Vol., edit. Fondo de Cultura Económica, México 1964.

acción transformar la realidad. Se ha abierto el camino para la afirmación del mundo.

Si bien podemos decir que ésta es la realización más grande y característica del protestantismo, no es lícito concluir de aquí que Lutero y Calvino hayan pensado en generar un proceso de secularización.

Todo lo contrario. Ellos intentaron salvar la soberanía y la realidad del misterio de Dios, de la contaminación de un mundo corrupto y esencialmente pecador.

Lo religioso, de suyo, no se niega. Se afirma con la virulencia que da la certeza subjetiva de lo emocional, aunque, como tal, no tendrá capacidad para generar una cultura, encerrado en la individualidad subjetiva de la libre interpretación.

De todos modos, no podemos afirmar que el hecho de la Reforma traiga, como consecuencia, un cambio inmediato en la cultura de Occidente. Desde el punto de vista antropológico, la cultura está conformada por un conjunto de elementos que actúan en niveles diversos de la vida humana. Pues bien, a pesar de la Reforma, esos elementos contingentes y accidentales de lo cultural siguen siendo fruto de la cultura católica. En este sentido, con la rebelión protestante no se ha dado de modo inmediato el hecho de que una religión, la católica, haya sido reemplazada por otra, la protestante, y esta sustitución haya provocado un cambio de cultura.

A pesar de la división que, detrás de lo católico o de lo protestante, se va dando en la geografía de Europa, quebrado ya el sincretismo de los elementos romano y germánico, que fue un logro de la época carolingia, el núcleo religioso vivificante de lo cultural sigue siendo el mismo: Cristo, la moral tanto individual como familiar, el sentido esjatológico de la vida.

Desde el sentido, entonces, antropológico-cultural, no se produjo una verdadera sustitución religiosa de la cultura imperante en la sociedad. Podríamos decir que la cultura, en todo caso, de católica pasa a ser cristiana. Estos gérmenes de religión siguen aún vi-

vos, como se pueden observar en muchos de los pensadores europeos de entonces y aún de hoy.

Lo que la Reforma protestante facilita a partir de su afirmación de incompatibilidad entre Dios y el mundo, entre fe y obras, es lo que el Papa Pablo VI señala en el texto arriba indicado:

La sociedad misma, queriendo permanecer neutra ante el pluralismo ideológico, se organiza con independencia de toda religión, relegando lo sagrado a la subjetividad de las conciencias individuales ¹³.

Pero para que esto tomase la forma de ese fenómeno radical al que llamamos "secularización", y se comporte entonces como "una ideología, una concepción nueva del mundo, sin abertura, que funciona igual que una religión" ¹⁴, se requería un proceso previo de adaptación.

Extraña y paradójicamente, este proceso empieza a darse en el campo católico con el Renacimiento. Con él comenzará a plasmarse, en la Europa meridional, la sociedad laica.

¹³ Pablo VI, idem; cfr. Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, edit. Guadarrama, Madrid 1981.

¹⁴ Cox, H., *La ciudad secular*, edit. Edición, Barcelona 1973. Cf. Grand-Maison, F., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972.

Hacia una sociedad laica



Sí como la Reforma protestante separó lo religioso de lo humano, el mundo de Dios, para poder preservar la absoluta soberanía de lo divino y la absoluta gratuidad de la gracia, así el Renacimiento facilitó la conversión de la sociedad, que siguió siendo religiosa, a pesar de la Reforma, a la vida activa de

la sociedad laica.

Aflora entonces un laicismo que comienza a matizar y dar nuevo sentido a ese cúmulo de realidades y elementos que están presentes en los niveles diversos de la vida cultural, tanto en el orden individual como en el social.

Europa, en el siglo XVI, sigue siendo católica en lo que hace a los elementos configurativos de su cultura, pero ya comienzan a manifestarse, en la geografía del continente, las divisiones profundas que resultan del quebranto religioso. El luteranismo se va instalando en los países que se forman hacia el norte de las fronteras del Imperio. El calvinismo surge, con virulencia y atracción en Escocia, en los Países Bajos, en Suiza y a lo largo del Rin. En Inglaterra convive con lo católico. En Francia lo católico convive con una minoría calvinista que se manifiesta especialmente en el jansenismo.

Pero en todos los casos comienza a irrumpir, junto con lo religioso, un fuerte sentimiento nacional. El trono y el altar van a aliarse. En Inglaterra con la iglesia anglicana; en Francia con el galicanismo.

El tema, sin embargo, no es nuevo. La Edad Media había plasmado el sueño de la monarquía universal en la Cristiandad. Pero allí mismo se incoaba, en el núcleo de la cultura católica, el conflicto sobre la primacía del poder supremo: el Papa o el Emperador ¹. Bonifacio VIII (1294-1303), con la bula *Unam Sanctam*, del 18 de noviembre de 1302, había definido el tema en la línea del agustinismo político: la primacía era del Papa y esta soberanía abarcaba también el orden temporal:

Por las palabras del evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal. Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual ².

Es un poeta, Dante Alighieri, en el *De Monarchia*, quien refuta al Papa señalando la primacía del Emperador en el gobierno del mundo, ya que a Cristo lo juzga Pilato y de ese juicio nos viene la salvación.

El tema hace eclosión en las enconadas luchas religiosas que enfrentan a las dinastías reinantes en Francia, Escocia e Inglaterra, en los siglos XVI y XVII. Durante estas luchas, Francia, sin dejar de ser católica, pero ya fuertemente inficcionada de calvinismo, es la constante aliada de los príncipes protestantes alemanes, desde Francisco I en adelante. Lo mismo ocurre en el siglo XVII con la Guerra de los Treinta años.

¹ Cfr. Sabine, G. H., *Historia de la teoría política*, edit. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1965.

² Dz. 468.

Los católicos, por su parte, se apoyan en España y el Papa. Ingleses, holandeses y alemanes ayudan a los protestantes. Es ésta una época de cruentas guerras civiles y religiosas. En 1594, Enrique IV es coronado rey de Francia, abjurando de su calvinismo y reconciliándose con Felipe II y con el Papa Clemente VIII. En busca de la paz y la tolerancia religiosa, el rey otorga a los hugonotes libertad para profesar su culto. Estamos en 1598. Europa deja jurídicamente de ser católica. La Cristiandad se resquebraja.

Después de la Paz de Westfalia (1648), el protestantismo se fortalece y alcanza su hegemonía política: Inglaterra, Holanda, Suecia, Prusia, Hungría, Bohemia.

Para la Iglesia, en cambio, se pierden definitivamente los obispos del norte y centro de Alemania y numerosos monasterios y fundaciones. La paz priva definitivamente al Imperio de su carácter católico. Pero es de tener en cuenta que, en última instancia, a la paz se llega no por convencimiento, ni renunciando a querer imponer la forma de fe, sino por el debilitamiento general, fruto de la confrontación.

Con la paz de Westfalia surge un nuevo estado calvinista, el de los Países Bajos, con una muy poderosa fuerza económica, aunque sin la compacta unidad de la fe. Una cuarta parte, al menos, de la población continúa siendo católica, pero ya sin ningún derecho, ningún culto y ninguna dirección eclesiástica. Sin embargo, hacia mediados del siglo XVII ya existe en los Países Bajos una gran tolerancia y libertad confesional, especialmente por consideración a los intereses económicos de la nación.

Aparecen los modernos estados nacionales, afirmando el derecho divino de sus reyes y propiciando la concentración de autoridad, lo cual dará origen a la monarquía absoluta. De esta manera se podía políticamente asegurar la emancipación de los reyes de la tutela eclesiástica.

Jacobo I de Inglaterra (1603-1625) exige de los católicos un juramento especial de fidelidad. El rey se transforma en cabeza de

la Iglesia, que pasa de esta manera a ser nacional. El trono y el altar se identifican. A la monarquía se la considera sagrada, absoluta y paternal. Es el único régimen legítimo, en cuanto directamente establecido por Dios. El rey sólo responde ante el tribunal divino y la resistencia es herética ³.

Se ha dado, de esta manera, un viraje muy importante: lo religioso queda subordinado a lo político. El rey debe proteger la religión en que se funda la nación ⁴.

A la Reforma, la monarquía absoluta como sistema político sólo le interesa para garantizar la sobrevivencia de su fe en los estados ganados al catolicismo. Pero aquí también aparece la "o" de Lutero: o religión o política. Es que la política, como toda la realidad del mundo, pertenece al dominio de Satanás y del pecado, según el sentir del luteranismo. Frente al absolutismo de los reyes, hay que salvar el individualismo o autonomía del creyente. La libre interpretación se hace también presente cuando se fusionan el trono y el altar. De modo que, por un lado, lo religioso se subordina a lo político. El rey, y no el Papa, es cabeza de la iglesia nacional. Aquí también la opción pasa por Cristo o la jerarquía eclesiástica. El despotismo del rey expresa el querer despótico de Dios en la predestinación.

Pero el núcleo religioso de la Reforma no puede avanzar más. De ninguna manera se puede insertar lo político en lo religioso o lo religioso en lo político. Dios y el mundo no se avienen. Queda, sin embargo, la posibilidad de volcar todo el esfuerzo de la laboriosidad personal para transformar la naturaleza y desarrollarla en orden a la satisfacción de las necesidades temporales, y esto hecho desde el ejercicio de una exigente y disciplinada actitud moral.

³ Cfr. Tüchle, H., "Reforma y Contra reforma", en *Nueva Historia de la Iglesia*, edit. Cristiandad, Madrid 1966, T. III, pp.147-49

⁴ Así opinaban, en el campo católico, Guillermo Barclay, escocés y clérigo: *De regno et regali potestate*, y Jacobo Benigno Bossuet: *Política sacada de las propias palabras de las Sagradas Escrituras*. Cfr. Rommen, H., *El estado en el pensamiento católico*, Madrid 1956.

El éxito en lo temporal es el signo de Dios respecto a la predestinación. También referido a las naciones donde la Reforma impera. Pero la oposición entre Dios y el mundo subsiste, y entonces se hace imprescindible marcar esa diferencia. Los derechos políticos fundamentales no se apoyan en el orden natural, como lo mostró la cultura católica, sino en la libertad de conciencia que emerge de la autonomía del creyente frente a cualquier sistema político. De modo que la perfección de lo individual y de lo social se logra por la acción, no ya por la contemplación, y esta acción tiene una sola posible legitimidad: la conciencia.

La conciencia es un acto de la pura subjetividad. Sin un referente exterior ¿cómo se ilumina? La cultura católica echaba mano a dos certezas que eran indubitables: la del depósito de la fe, con su evidencia virtual garantizada por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, y la certeza del *"ordo naturae"*, garantizada por la metafísica del ser y la reconocida capacidad de la razón para conocer lo que es.

O fe o razón, es la opción de la Reforma. Si se opta por la fe hay que rechazar a la razón. O Cristo o Iglesia. Si se elige a Cristo, al que se llega por pura iluminación individual desde la libre interpretación, no se puede estar en la Iglesia. A lo sumo, desde esa libre interpretación, y respetando la libertad de conciencia y la autonomía individual del creyente, se puede generar una Iglesia.

¿Cuántas? Tantas cuanto la libre interpretación lo sugiera.

La conciencia, que no es un hábito sino un acto, un requerimiento subjetivo y momentáneo de bien, se queda sin ningún tipo de referente objetivo.

Es pura subjetividad.

En este contexto, lo religioso no puede encarar una cultura. Solamente se puede expresar como un culto. Al creyente sólo le queda, sin embargo, la acción como el único modo de poder insertarse en lo temporal. La eticidad de la acción, en el orden individual, hay que buscarla únicamente en la libre interpretación de

la palabra de Dios. Respecto de lo social, o lo dice el estado o lo dice la mayoría.

En la línea del estado avanza posteriormente Guillermo Federico Hegel (1770-1831), para quien el mismo es sagrado y divino y encarna la máxima eticidad y la voluntad divina, como manifestación del espíritu que da forma y organización a la sociedad ⁵. En la línea del consenso social avanza J. J. Rousseau (1712-1778), a partir de sus dos obras: el *Discurso sobre el origen de las desigualdades* (1755) y el *Contrato Social* (1762).

Rousseau sostiene que el hombre ha nacido libre y, sin embargo, está encadenado. Y explica este hecho adjudicando al orden social una prerrogativa sagrada que fundamenta todos los demás derechos. Pero para él –y aquí es como se aparta de la concepción propia de la cultura católica, que fundamenta este derecho en el orden natural–, el orden social surge en un pacto o convención.

La fuerza no puede producir ni constituir derecho. Todos los hombres nacen iguales y libres, y ninguno tiene autoridad sobre sus semejantes. Por lo tanto, la única fuente legítima de la autoridad hay que buscarla en la convenciones o pactos entre los hombres.

El pacto social hace posible que el hombre constituya una sociedad como cuerpo moral y colectivo. Cada uno se da al todo social y de esta manera salva su libertad, pues no se entrega a nadie en particular. De aquí resulta que todos los miembros forman un solo cuerpo y

no estando formado el soberano sino de los particulares que lo componen, no puede tener interés contrario al suyo (...) porque es imposible que el cuerpo dañe a todos los miembros.

La conclusión resulta entonces clara: el pacto social

⁵ Hegel, G. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires 1968.

implica tácitamente esta obligación: que aquel que rehuse obedecer la voluntad general será a ello obligado por todos; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre ⁶.

La dicotomía que la Reforma establece entre Dios y el mundo invalida la posibilidad misma de encontrar un punto de comunión ontológico y objetivo entre lo divino y lo humano, entre la gracia y la libertad, entre la eternidad y la historia. La historia de la humanidad no puede encontrarse con la historia de la salvación.

Maquiavelo será coherente, entonces, al otorgarle a la política la finalidad de ayudar, a modo de arte o técnica, a alcanzar, conservar o aumentar el poder. Para esto todos los medios son lícitos. Hay que separarla del Evangelio, que tiene sólo vigencia en la dimensión de la vida privada. Maquiavelo se adelanta a Rousseau y a Hegel.

Para la cultura católica el tema no pasa por allí. Pero ya es tarde. San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, señalaba que el estado ideal es el que está regulado por la ley de Cristo bajo la orientación moral de la Iglesia.

En general, los Padres de la Iglesia habían logrado conciliar la tradición clásica con la tradición bíblica. Como no contraponían la gracia a la naturaleza, ésta, para ellos, aunque estaba llagada por el pecado, contaba sin embargo con los medios propios para operar en orden a la verdad y al bien. El estado, la autoridad y la ley se fundamentaban entonces en la misma naturaleza humana ⁷.

⁶ Rousseau, J. J., *Contrato Social*, I. 7. Cfr. Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, edit. BAC, Madrid 1966, T. III, pp.930 y ss.; Maritain, J., *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, edit. Espesa, Madrid 1948; Aragües Pérez, F., *Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*, Zaragoza 1946; Fraile, G., "Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria 15* (Madrid 1964-65), 45-62.

⁷ *De Regim. Princ.*, L. I, cap. 1; *Coment. in Polit.*, L. I, lect. 1, 2; S. Th. I II, 95, a. 5; q. 109, a. 3; q. 129, a. 6; III, q. 65, a. 1; *Sent.*, L. II; D. 44, q. 2., a. 4, ad. 4. Cfr. Galán y Gutiérrez, E., *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, edit. Revista de Derecho Privado, Madrid 1945, pp.59-78.

Santo Tomás distinguirá posteriormente, con luminosa claridad, lo que es propio del orden político, es decir, lo que pertenece a la sociedad civil, de lo que corresponde a la sociedad religiosa en cuanto tal:

La potestad espiritual y la temporal derivan ambas del poder divino.

De consiguiente, la potestad secular, en tanto está subordinada a la espiritual en cuanto así ha sido supuesto por Dios, a saber, en lo que atañe a la salvación del alma. En asuntos espirituales, pues se debe mayor obediencia a la potestad espiritual que a la temporal. Pero en la esfera política propiamente dicha se debe mayor obediencia a la potestad secular que a la espiritual, según aquel versículo del evangelio de San Mateo (22, 21), "Dad al Cesar lo que es del Cesar".

Desde el querer de Dios hay una autonomía propia para el fin político. El fin del estado es, al decir de Santo Tomás, el "bien común" colectivo y el "bien común" distributivo ⁸.

El "bien común" define, por lo tanto, la substancialidad del estado y de su misma razón de ser. El estado abarca todos los fines humanos oriundos de la convivencia: es una sociedad perfecta ⁹, ordenada a facilitar a los hombres cuanto les es necesario para vivir ¹⁰. Pero con esto solo el estado no cumple su misión; ha de preocuparse de cuánto a los hombres haga falta para vivir y, además, debe procurar sublimar la vida de los mismos en el bien por medio de la virtud. Y esto tampoco es posible sin los bienes materiales suficientes ¹¹. La ciudad como comunidad perfecta, dice Santo Tomás, es aquella que se ordena a lograr que los hombres no sólo vivan, sino

⁸ S. Th. II II, q. 58, a. 7, ad. 2

⁹ S. Th. I II, q. 90, a. 2; q. 90, a. 3, ad. 3

¹⁰ *Coment. in Polit.*, L. I, lect. 1.

¹¹ *De Regim. Princ.*, L. I, cap. 15.

que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la ciudad se ordene la vida de los hombres a la virtud ¹².

Por esta razón la política cobra, para Santo Tomás, que en esto sigue a Aristóteles, un rango supremo entre las ciencias prácticas, con un carácter no exclusivamente técnico sino moral. El *ethos* del orden político hay que buscarlo primariamente en el orden natural. La ley humana tiene, por lo tanto, racionalidad e intrínseca moralidad, porque no resulta del capricho del legislador ¹³, y las formas constitutivas de lo político son relativas, ya que lo que importa es la eficiencia con que sirven al bien de la ciudad y el procedimiento legal de su actuación ¹⁴.

La cultura católica recogerá este patrimonio del pensamiento político clásico y con él iluminará la doctrina social, constituyendo una teoría o praxis política esencialmente ética y humanista que apunta a la perfección social del hombre, respetando el desarrollo autónomo del orden temporal ¹⁵. Se distinguirá, esencialmente, tanto de la línea del pensamiento político hegeliano como de la de Rousseau.

Sin embargo, el fundamento de lo político pasa a ser lo contractual, a medida que la antinomia "naturaleza-gracia", propia de la Reforma, se va imponiendo, y la persona, como consecuencia de ello, es separada de la Revelación y definida únicamente por aquello que la singulariza y diferencia de la naturaleza, quedando de esta manera relegada a una concepción exclusivamente moral. La realidad moral de la persona, proyectada sobre la comunidad, consiste en el consenso de voluntades, como expresión del contrato o pacto social. Así lo sostienen Grocio, Hobbes, Locke y Rousseau.

En esta concepción se fundamenta la democracia moderna.

¹² *Coment. in Polit.*, L. I, lect. 1.

¹³ S. Th. II II, q. 57, a. 2.

¹⁴ S. Th. II II, q. 10, a. 10.

¹⁵ Cf. Lachance, Louis, *L'humanisme politique de Saint Thomas*, edit. du Levriere, Ottawa 1939.

Por su parte, los teólogos y juristas católicos del siglo XVI, especialmente los de la escuela de Salamanca (Vitoria y Soto), enfrentan los problemas éticos políticos que surgen como fruto de la Reforma y del Renacimiento.

Así, frente al absolutismo de las monarquías renacentistas, marcan los correspondientes derechos de las comunidades políticas. Intentan, además, clarificar la confusión entre trono y altar, fruto del establecimiento de las iglesias nacionales, en las cuales el rey es cabeza de las mismas, y abogan por la vigencia de un derecho internacional que regule las relaciones entre los modernos estados ¹⁶. Finalmente, frente al tema de la conquista y colonización de América, señalan el sentido misional de conversión a la fe de los aborígenes y de los legítimos derechos para su desenvolvimiento ¹⁷. Toda esta rica e iluminante doctrina pasa también a ser patrimonio de la cultura católica.

De todos modos, la magnitud de las fuerzas sociales que han sido puestas en movimiento por la Reforma y el Renacimiento, no pueden ser contenidas.

A la antinomia de fe y razón, de mundo y Dios, propia de la Reforma, el Renacimiento, con Descartes, va a sumar la antinomia de mente y espíritu, de *"res extensa y res cogitans"*, espíritu y materia. Estos dos dualismos, el de la Reforma y el de Descartes, no se concilian, aunque mutuamente se convocan. Lutero mató la certeza objetiva de lo religioso. Descartes mata la certeza objetiva de lo filosófico. El hombre queda a la intemperie, sin referente moral: o en manos del consenso social o en manos del estado. La síntesis, por ende, hay que buscarla en la idea de una religión racional, común a todos los hombres. La nota más contundente del progreso se afirma en hacer a los hombres racionales. Nace la fe

¹⁶ Cfr. Ramírez, S., *El derecho de Gentes*, edit. Studium, Madrid 1955.

¹⁷ Cfr. Sierra, V., *El sentido misional de la conquista de América*, edit. Diction, Buenos Aires 1980; Caturelli, A., *El Nuevo Mundo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, edit. Edamex, México 1991.

laica, que en el siglo XVIII alcanza su máxima expresión con los deístas ingleses. La religión de la naturaleza termina por sustituir al cristianismo. Se instaura la fe en el progreso, que se convierte en una ideología.

La ideología del progreso tiene en el protestantismo sólo una formulación de tipo esjatológica o milenarista, alimentada por alguna de sus sectas, como los anabaptistas ¹⁸.

Es el Renacimiento, como rebelión de la Europa meridional, el encargado de poner en movimiento esta ideología, que terminará instaurando un nuevo proceso de secularización complementario al de la Reforma. Ésta separó lo religioso de lo humano, para preservarlo de toda contaminación. Aquel facilitó la conversión de la sociedad religiosa a la vida activa de la sociedad laica. Rousseau y Hegel se disputarán el modo de instrumentarla políticamente.

Esta conversión comienza con los artistas, que hacen posible un retorno a la naturaleza, a su indagación y estudio, para plasmarla en lo estético; de allí pueden saltar al conocimiento de la ciencia experimental. Las matemáticas son aplicadas a la naturaleza y ésta, a partir de allí, puede ser dominada, transformada y cambiada por un proceso cada vez más científico y técnicamente desarrollado de dominio, poder y eficiencia. Los artistas y los matemáticos inauguran el progreso. La felicidad del hombre ya no necesita aguardar la vida eterna. El hombre comienza a tener los instrumentos adecuados para cambiar la naturaleza, ponerla a su servicio y alcanzar desde allí, por un camino de progreso continuo, la felicidad de su existencia. Dios queda relegado. No se lo necesita. Se pasa de la esjatología trascendental a la inmanencia intra-mundana.

¹⁸ Los anabaptistas del siglo XVI ambicionaban establecer sobre la tierra un Reino de Dios fundado sobre la comunidad de bienes y de mujeres, y sobre la igualdad social. Cfr. Gish, A., *The New Left and Christian Radicalism*, Michigan. Sobre la vigencia de estos principios en la sociedad americana actual, Cfr. D' Souza, D., *Liberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, edit. The Free Press, 1991.

Por eso el Papa señala que el fenómeno del secularismo constituye una forma de naturalismo que excluye toda referencia a Dios y a la trascendencia, y tiende, así, a identificarse con el ateísmo.

La Reforma y el Renacimiento se van acompañando y encontrando mutuamente para, de esta manera, instaurar una nueva ideología: la ideología del progreso, que por este motivo se transforma en un ideal de acción capaz de movilizar los mismos sentimientos, adhesiones y entusiasmos de una religión. Ésta es la génesis del secularismo actual que aparece, al decir Pablo VI, como

un enemigo mortal del cristianismo, que una conciencia cristiana no podría aceptar sin renegar de sí misma; tan es verdad que el ateísmo verdadero, por definición del hombre y del mundo, se sitúa en el plano de una inmanencia cerrada en sí misma ¹⁹.

Estamos frente a “una ideología, una concepción nueva del mundo, sin abertura, que funciona igual que una religión” ²⁰. El fruto será la nueva civilización de la modernidad, esencialmente secularista, en donde no habrá lugar para que lo católico se pueda expresar como cultura. En algunos casos se lo soportará únicamente como expresión subjetiva de un culto, y en otros se lo perseguirá para destruirlo.

¹⁹ Pablo VI, *idem*, p.249.

²⁰ Cox, H., *La ciudad secular*, edit. Ediciones, Barcelona 1973, p.50.

La nueva civilización de la modernidad



El profundo quebranto religioso y metafísico que produjeron la Reforma y el Renacimiento, negando la certeza objetiva de la verdad revelada y la posibilidad gnoseológica de alcanzar a conocer lo que es, provocó una transposición de lo cultural a lo ideológico, generándose una civilización sin cultura: la civilización de la secularización.

La ideología ocupará el lugar que en la cultura católica tenía la revelación de Dios. La religión de la naturaleza, con su secuela de naturalismo, afirmará la realidad del mundo desde él mismo y generará un inmanentismo intra-mundano excluyente de toda referencia a Dios, es decir, identificado con el ateísmo.

Las actividades fundamentales del espíritu: ciencia, arte, economía, política, y las formas diversas desde las que el hombre intenta afirmar su propia identidad, cobran una autonomía ilegítima que los transforma en absolutos. La verdad queda fragmentada. Cada una de estas actividades crece por su cuenta: el arte por el arte, la política por la política, la ciencia por la ciencia, el hombre por el hombre.

En la cultura católica, lo religioso como expresión de la interioridad del hombre, hace posible el encuentro de la gracia con la naturaleza: la gracia supone y perfecciona la naturaleza, dirá Santo Tomás. De esta manera, lo religioso viene a armonizar y a equilibrar desde la Revelación, y desde el *"ordo naturae"*, las actividades del espíritu.

El resultado fue una cultura que iluminó y recreó una civilización: la Cristiandad. Lo sagrado y lo profano podían integrarse respetando las legítimas autonomías de sus propias especificidades. El fin trascendente de lo eschatológico superaba todo intento de inmanentismo y afirmaba al mundo como signo de la voluntad creadora de Dios y su providencia salvífica.

Así, la ciencia, el arte, la economía, la política, eran medios para que el hombre alcanzara el "buen vivir", pero de ninguna manera tenían razón de fin absoluto.

Podemos afirmar, entonces, que en la cultura católica estas realidades que configuraban la actividad propia del espíritu humano, cobraban su legítima autonomía sin ser avasalladas por lo divino, como lo fueron en algunas teofanías autoritarias del orientalismo, o en el Islam. La Reforma, en cambio, optó por separar antinómicamente estos dos ámbitos: Dios o el mundo, fe o saber.

En el Renacimiento, a medida que se fue entendiendo lo religioso como una parte o expresión del espíritu humano, se fue afirmando la realidad del mundo en sí mismo, sin otro referente que no fuera la razón. Es que el mundo mismo, desde Galileo Galilei, y antes, con Leonardo da Vinci, lejos de ser un signo o sacramento que mostraba los designios de la inteligencia y la voluntad creadora de Dios, era un sistema, un mecanismo. La naturaleza quedaba, de esta manera, reducida a lo geométrico, lo fenoménico, a lo armonioso o sistémico, encerrada en un encuadre puramente matemático, como quería Descartes. De esta manera, desde la autosuficiencia de la razón podía explicarse todo y, superando las leyes de la geometría, podía producirse todo y transformarse todo. Ideología y poder se concilian. El mundo avanza hacia un progreso

indefinido. El hombre deja de ser objeto y sujeto de una cultura trascendente, que lo transforma y transfigura hacia el cumplimiento de su destino de salvación, para convertirse en instrumento de poder, dominio, eficiencia, producción, cambio permanente y progreso indefinido. El mundo es sólo un modelo sobre el cual el hombre puede operar.

La ideología desplaza a la metafísica. La utopía del progreso indefinido a la religión. La moral queda vaciada de contenido ontológico y de referente sobrenatural. Ya Erasmo, en el *Elogio de la locura*, había afirmado la inimputabilidad del hecho moral, dado que todos los hombres son locos. Con esto no hace más que expresar, desde lo secular, lo que Lutero había afirmado desde lo religioso. Y a pesar de que, por eso mismo, Lutero lo acusa de ser “uno de los incrédulos más viles que haya deshonrado la tierra”, sin embargo de hecho coinciden. Lutero separa el mundo de Dios. Erasmo lo quita a Dios. De esta manera, el Renacimiento logra dar el paso que no podía dar la Reforma para convertir el mundo a la vida activa de la sociedad laica.

Una vez más Herodes y Pilato se van a encontrar en la historia de la humanidad para matar a Cristo; o, como después dirá ese capitoste del secularismo que fue Antonio Gramsci (1891-1937), para “decapitar a Dios”.

Si nada existe superior al hombre, éste no puede buscar más que en sí mismo el fin y la moral de su acción. Se instala el empirismo moral. Epicuro y las formas más puras del hedonismo sensualista marcan la tónica moral de la nueva sociedad laica.

Esta sociedad se propone transformar el caos del mundo. El conocimiento, transformado en instrumento de acción y de poder, como querían a su turno Bacon y Hobbes, debe encontrar el camino adecuado que ordene a los hombres hacia el logro del progreso indefinido, donde reside la felicidad.

La utopía del progreso indefinido convoca, a modo de una nueva religión, la respuesta de las fuerzas sociales de los modernos

estados europeos. Se trata de una ideología capaz de instaurar una nueva civilización.

No hablamos de cultura, porque la cultura afecta primariamente al proceso de perfección del hombre. No es la perfección de la persona lo que se intenta. Ni Lutero ni Erasmo lo hacen posible. Es la perfección de la sociedad lo que primaria y directamente se pretende.

Una civilización fundada en la ideología del progreso indefinido, como una nueva utopía esjatológica del inmanentismo. La cultura es desplazada a lo literario, lo artístico, y la virtud, vaciada de contenido moral, se transforma en habilidad científica o técnica, como instrumento del quehacer hedonista y utilitario.

Se habla de civilización, y aquí reside la fuerza de la utopía, porque lo que se pretende va más allá de un estado particular o una sociedad determinada. Abarca toda la sociedad, como lo hizo, en su momento, la civilización latina, desarrollada en la Roma pagana, o la que se llamó "Cristiandad", como fruto de la cultura católica.

Sobre los diversos absolutos hacia los que se vuelca la "acción" del hombre, la ideología se plasma alrededor de la economía. Es un modelo económico el que permite que el mundo deje de ser caótico y en orden al cual el hombre debe modelar su realidad. El "*homo oeconomicus*" es el modelo del "*homo faber*". Una praxis, en definitiva, sin teoría, sin contemplación, sin logos.

Santo Tomás había señalado que la praxis no es otra cosa que la extensión del entendimiento especulativo, que proyecta el conocer por el conocer en el conocer para el obrar ¹. Aquí, lejos de haber "extensión" hay "extinción". La praxis que se va a instaurar no es aquella que ordena los medios al fin. Es una pura "praxis" convertida en "poiesis". Todo debe ordenarse y transformarse desde esta praxis que iluminará después tanto al liberalismo económico como al socialismo marxista.

¹ In Boeth. *De Trinitate*, Lect. II, q. 1, a. 1; S. Th. I, q. 79, a. 11.

La ideología que alimenta este devenir productivo es el esfuerzo intelectual por el que se puede proponer al hombre, el nuevo burgués de esta civilización, los modelos adecuados para poder operar en la transformación, el cambio y el devenir incesantes del mundo.

Estamos frente a la civilización del secularismo que hace del progreso su religión y que se alimenta con la ideología del economicismo instrumentada por el dominio, la eficiencia y el poder. No hay lugar para la cultura, y, consecuentemente, no lo hay para Dios. Lo religioso puede ser tolerado, a lo sumo, como culto encerrado en los repliegues de la conciencia individual.

Este secularismo genera el capitalismo en sus dos formas: el capitalismo de estado, o socialismo, y el capitalismo liberal.

El ascetismo de la vida monástica, propio de la cultura católica, cobra, con el protestantismo, la forma de un puritanismo individual. Al puritano le basta, éticamente, saber que hace lo que debe hacer. El producto de su esfuerzo laborioso y prolijo no es aprovechado de modo personal, por razones ascéticas. Se vuelca entonces sobre una corporación que se transforma en empresa. No en vano las grandes empresas económicas del mundo surgen de los países protestantes: Inglaterra, Holanda, Estados Unidos. Pero en los comienzos, estas rigurosas comunidades puritanas están más cerca de una concepción nacionalista. Recién cuando estas comunidades fracasan en los Estados Unidos, se vuelven a asumir los modos del capitalismo holandés o inglés. Y esto no debe extrañar, ya que la moral cristiana se transforma en un puro empirismo moral a partir del siglo XVI.

Pierre Gassendi (1592-1655) inaugura, atacando al cristianismo, una mezcla de escepticismo con empirismo y sensualismo gnoseológico. Nada se sabe ni se puede saber o, por lo menos, nadie ha encontrado la verdad. El fin de la acción moral es la felicidad como "tranquilidad del ánimo", en un sentido parecido al del epicureísmo antiguo. No niega la existencia de Dios, ni la inmaterialidad del

alma y de la libertad; por ello quiere conciliar el epicureísmo con el cristianismo ².

Las concepciones de Gassendi son introducidas en Inglaterra por Thomas Hobbes (1588-1679); pero téngase en cuenta que sobre ellos ya había influido Marsilio Ficino (1433-1499), con su intento por conciliar lo racional y lo místico, que lo llevó a aceptar la existencia de ideas o formas innatas, separando la acción de la contemplación. Las ideas de Ficino, hombre del Renacimiento, habían sido recibidas por los platónicos de la escuela de Cambridge y sus precursores ingleses ³.

El gran objetivo de Hobbes es integrar todo este movimiento intelectual de línea nominalista racionalista, con un desenlace en el empirismo materialista, desde lo científico y lo político. Así puede conciliar el utilitarismo con el anglicanismo y abrir las puertas al desarrollo de las concepciones científicas, políticas y económicas del materialismo, que en el siglo XVIII se ve acompañado por un secularismo hedonista y utilitario.

En Francia, las concepciones secularistas forman parte de la literatura de combate contra la tradición católica, especialmente a través de D'Holbach (1725-1789) y Claude Adrien (1715-1771), conocido como Helvecio.

Esta misma corriente de ideas aparece en Inglaterra con John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), para desembocar a finales de siglo en el sistema de Jeremy Bentham (1748-1832), considerado como el fundador de la escuela utilitarista, y cuyo sistema ofrece la muestra más representativa de esta concepción de la moral que ha dado prioridad a la materia sobre el espíritu, a la idea sobre el ser; ha reducido la naturaleza a lo fenoménico, la ciencia y el conocimiento a lo empírico; ha negado la metafísica y el orden natural subordinando lo religioso, lo moral y lo político a lo prag-

² Gassendi, P., *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, edición crítica y traducción francesa de B. Rochot, París 1959.

³ Schiavone, M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, 1957.

mático y lo utilitario. La perfección del hombre ya ha sido descartada por la Reforma, y sólo permanece como utopía, con un cierto tono de religión natural, la idea del progreso indefinido; la cual, también con un cierto sentido religioso milenarista, se hace presente en la Reforma con la secta de los anabaptistas.

La obra de Bentham es continuada en Inglaterra por un gran número de discípulos, entre los que podemos citar a Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) y Henry Sidgwick (1838-1900), quien finalmente trata de edificar un sistema moral en el que resultan conciliables el hedonismo individual y la necesidad de alcanzar la felicidad colectiva ⁴.

Fundadas en esta teoría avanzan las concepciones economicistas y políticas de este siglo, intentando la síntesis del intuicionismo kantiano con su ideología de los valores, el egoísmo o hedonismo individualista y el utilitarismo universalista.

Lo que intenta, desde el punto de vista moral, es hacer coincidir el deber individual con el deber de todos los demás individuos en las mismas circunstancias. Ésta será la teoría moral de la "libertad obligatoria", por tratar de identificarla con un nombre, tal como lo propiciaba Rousseau.

El último supuesto es la existencia de un orden moral universal y esencialmente armónico. Pero, en este supuesto, de ninguna manera se admite un criterio absoluto de verdad. Confrontación o pluralismo son las alternativas viables.

Caídos los dos imperialismos que, a su manera, se inspiraron en este utilitarismo universal y quisieron construir una civilización, es decir, el nacional-socialismo y el marxismo leninismo, el camino está expedito para que el imperialismo anglosajón se afirme en lo que hoy se ha dado en llamar la globalización.

⁴ Cf. Leclercq, J., *Las grandes líneas de la Filosofía moral*, 3ª edit., Madrid 1967; Millán Puelles, A., *Economía y libertad*, Madrid 1974.

Ésta será la ideología imperante capaz de generar una nueva civilización. El Papa Pablo VI, en el discurso al que ya hemos hecho alusión, señala que una secularización radical de la sociedad no logrará hacer la fe más pura ni más consciente, ni más responsable. Por esta razón dice:

Ante todo, es un dato de la historia que ese tipo de secularización se ha desarrollado en oposición al cristianismo. Pero hay que añadir más: la secularización en si misma, aparte la distinción legítima y necesaria entre las realidades terrenas y el reino de Dios, pesa de hecho con toda su carga sobre el único sentido del inmanentismo y del antropocentrismo, al cual no podría reducirse la fe cristiana.

Prácticamente, una secularización radical que elimina de la ciudad humana la referencia a Dios y los signos de su presencia, que vacía los proyectos humanos de toda búsqueda de Dios, que suprime las instituciones propiamente religiosas, crea un clima de ausencia de Dios. Si es una posible oportunidad para la maduración religiosa de una élite, es realmente, antes que nada, terreno abonado para el ateísmo en todos aquellos –y serán siempre los más numerosos– que conserven una fe débil, apenas capaz de sobrevivir sino cuenta con apoyos exteriores (...) Así, nuestra responsabilidad de pastor nos crea el deber de poner en guardia contra ese grave peligro ⁵.

Ese grave peligro está instalado, y no siempre los católicos tomamos cuenta de ello. El secularismo ha hecho posible la aparición de una sociedad laica sobre la que se apoya el actual proceso de globalización.

⁵ Pablo VI, Discurso a los miembros del Secretariado para los no creyentes, 18 de mayo de 1971, en *Enseñanzas al Pueblo de Dios 1971*, edit. Editrice Vaticana, 1973, p.251.

Laicismo y secularización



El secularismo genera en Occidente una visión de las cosas que, al decir del Papa Paulo VI,

excluye toda referencia a Dios y a la trascendencia y tiende así a identificarse con el ateísmo y aparecer como un enemigo mortal del cristianismo ¹.

Esta forma de secularismo aplicada a la sociedad se llama "laicismo" e implica, en sí mismo, una formidable negación: la realidad de un Dios personal, la verdad de nuestro conocimiento sobre él, la posibilidad y la plenitud del valor noético del acto de fe.

François Buisson, en su obra *La foi laïque*, así lo define:

La fe en Dios no es una obligación que la sociedad pueda inscribir en sus leyes. Nuestras leyes, nuestras instituciones, no se fundan más en el derecho de Dios, sino en el de los hombres. Ya no hablamos en nombre de Dios, o por la gracia de Dios, sino en nombre de la nación y con una autoridad puramente humana. El laicismo es el corolario lógico de la soberanía popular.

¹ Pablo VI, idem, p.248.

Como aparece claro, en la sociedad laica no hay espacio ni lugar para lo católico como cultura, aun cuando se lo tolere como un culto reducido a la subjetividad de la conciencia.

El laicismo reclama la absoluta autonomía de la razón. La razón humana de tal manera es independiente, que la fe de ninguna manera puede sustentarse en ella. No sólo se rechaza la existencia, sino la posibilidad misma de la Revelación. Descartes (1596-1650) había señalado que no podemos afirmar lo verdadero de nada si de modo evidente no aparece como tal.

Es cierto que Descartes salvaba la fe apoyándola en la autoridad de Dios que revela y, consecuentemente, afirmaba la posibilidad y la existencia de los misterios sobrenaturales inevidentes. Pero el racionalismo que él mismo genera va mucho más allá, al afirmar que la razón humana no debe someterse a ninguna autoridad. Por el contrario, debe juzgar como supremo árbitro, lo que hay de verdadero, de falso o de simbólico en las Sagradas Escrituras.

El principio luterano de la libre interpretación negaba a la Iglesia la autoridad para proponer la Revelación. Quedaba de esta manera quebrada la fundamentación objetiva que daba certeza al acto de fe. Descartes, a su turno, se encargará de quitar la objetividad al acto mismo de conocer. Uniendo estas dos negaciones, el naturalismo deísta va a generar el racionalismo, proclamando la autonomía e independencia de la razón en orden a las verdades, tanto del orden teórico como del orden práctico.

No hay verdades cognoscibles más allá de las fuerzas de nuestra razón. Así, si se niega la existencia del objeto de la fe, que es Dios, aparece el racionalismo evolutivo panteísta de corte idealista, que propuso Hegel, o el empírico, tal como lo afirmó Haeckel.

Si, por el contrario, lo que se intenta negar no es el objeto mismo, o sea la revelación sobrenatural, sino la posibilidad del conocimiento de la Revelación, estamos frente al agnosticismo kantiano, de vertiente idealista, o el empírico, propio de los positivistas.

Pero todavía es posible avanzar más y negar la posibilidad de conocer la acción de Dios, puesto que, según ellos, nada puede hacer ni influenciar en la naturaleza. Estamos entonces frente al deísmo. Se trata de un modo de religión natural que, a partir del siglo XVIII, se opone al cristianismo, a los contenidos de la religión revelada y a las exigencias propias de la vida cristiana. El primero que intenta exponer esta forma de religión natural referida a un ser supremo es Herbert Cherbury (1582-1648) ².

Pero, más allá de estas diversas formas filosóficas que puede asumir el laicismo, el núcleo determinante de su especificidad, que pasa a constituir el carácter fundamental de la filosofía moderna, es la reducción del ser al pensar. El ser, que es el contenido del pensamiento, no es algo independiente del mismo.

Frente a la metafísica del ser que afirma, con Santo Tomás, que el ser es lo que primeramente cae en la aprehensión del entendimiento y en el cual se resuelve todo conocimiento ³, aparece Hegel afirmando la metafísica del devenir, con su apotegma de que todo lo real es racional y todo lo racional es real. El ser sólo va a tener consistencia en cuanto es contenido en la conciencia, no en cuanto tal.

A los factores que dieron nacimiento al secularismo, que ya hemos señalado, deberíamos agregar, a partir del nominalismo, la progresiva muerte de la metafísica del ser, que cobra su acta de defunción con la duda cartesiana del "*cogito ergo sum*", proyectada después por Kant desde su gnoseología subjetiva.

Ellos, al mismo tiempo, van a fomentar el criterio puramente empírico de la ciencia moderna, con Bacon, Galileo, Kepler, Newton y todo el empirismo inglés.

El P. Fabro asigna particular importancia en la responsabilidad de este conflicto a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco

² Cfr. Poupard, P., *Diccionario de las religiones*, edit. Herder, Barcelona 1987, p.414.

³ *De Verit.*, q. 1, a. 1.

Suárez, que a su entender fueron texto de estudio y consulta en casi todas las universidades europeas del Siglo XVII y XVIII ⁴. La negación, en Suárez, de la distinción real de esencia y existencia, encubre un solapado nominalismo. Pero Suárez no es más que la expresión de la decadencia de la escolástica en la Contrarreforma.

Así como Lutero no pretendió instaurar un proceso de secularización y, sin embargo, el proceso se dio, análogamente podemos afirmar que esta nueva vía, que se inicia con Descartes, de ninguna manera busca apartarse de la concepción cristiana, pero con el vacío metafísico imperante, sólo es necesario dar un empujón que permita identificar "pensar" con "ser" para, desde allí, avanzar primero en la dirección de la razón, poniendo como constitutivo de la verdad el "principio de la conciencia", y desde allí subir hasta la identificación de la idea con el absoluto:

Esta nueva vía, en su primera fase con el racionalismo metafísico de Descartes, Spinoza, Melebranche, Leibniz (...) se presenta simultáneamente con el propósito de permanecer (¡con la excepción de Spinoza!) en plena armonía con la fe; más aún, estos pensadores están convencidos de satisfacer las exigencias de la fe con mayor propiedad de lo que podía hacerlo la vieja filosofía.

El carácter anticristiano e irreligioso sin más, se manifiesta sin reticencias en el pensamiento de Spinoza, se expande mediante el deísmo y el racionalismo iluminista francés, inglés y alemán de los siglos XVII y XVIII y se consolida con la crítica a la religión revelada de Voltaire, Rousseau, Hume, Reimarus, Lessing, Kant...

El idealismo trascendental (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Shopenhauer, Nietzsche...) llegará por grados a la decisiva expulsión de la religión histórica revelada de la vida del espíritu (...) Nosotros afirmamos como verdad evidente, después de cuatro siglos de pensamiento moderno, la incompatibilidad entre el principio cristiano de la trascendencia y el principio moderno de la inmanencia ⁵.

⁴ Fabro, C., *La dialéctica de Hegel*, edit. Columba, Buenos Aires 1969, p.88.

⁵ Fabro, C., idem, p.89.

La finitud del ser es la consecuencia lógica en la que termina recalando la modernidad, detrás de Feuerbach y la izquierda hegeliana. El existencialismo ateo y anticristiano contemporáneo, con Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Jaspers, hace su aporte final, negando tanto el pseudo absoluto del idealismo metafísico como la trascendencia cristiana ⁶.

Podríamos todavía señalar, dentro del campo religioso, la refutación que con Soren Kierkegaard (1813-1855) se hace de toda filosofía especulativa, principalmente la de Hegel, oponiéndole una filosofía que él mismo nominó "existencial". Aquí está el origen de este nombre, el cual comporta un intento por afirmar el pensar del hombre concreto que se incluye a sí mismo en la operación del filosofar, en vez de pretender reflejar objetivamente la realidad.

Al existencialismo filosófico Kierkegaard agrega, fruto de su formación protestante, cierto sentido trágico de la fe: no es posible llegar a la palabra de Dios sin inmolar la razón ⁷.

Se genera, de esta manera, un irracionalismo religioso, desde el cual se pretende salvar la fe del inmanentismo racional hegeliano. Se niega la posibilidad y la plenitud del valor noético del acto de fe, el cual se traduce en un sólo querer de la voluntad. Se oscurece la verdad como iluminación, tanto del orden natural como del sobrenatural, y una forma de fideísmo desplaza al objeto de la fe por la experiencia del creyente sobre el misterio considerado en sí mismo. Nuevamente se marca la oposición: o fe o razón, tan afín al luteranismo. Lo religioso pasa a comportar una vivencia y no un conocimiento dogmático.

⁶ Cfr. Puente Ojea, G., "Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Merleau-Ponty", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 75 (1956), 295-323; n° 83 (1956), 221-253; n° 85 (1957), 41-85; Caracciolo, A., "Studi Jaspersiani", Publicación del Instituto de filosofía dell'Università di Genova, 12 (1958); Sciacca, M. F.-Fatone, V., *Una crítica al existencialismo de Sartre*, Buenos Aires 1948.

⁷ Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas*, edit. Fontenelle, París 1948; Castellani, L., *De Kierkegaard a Tomás de Aquino*, edit. Guadalupe, Buenos Aires 1973.

Se genera de esta manera un laicismo religioso, valga la contradicción, que se apoya y se aviene con el secularismo positivista imperante. La fe, siendo por lo tanto una convicción subjetiva separada del orden del saber, no puede de ninguna manera generar una cultura. La teología, por su parte, sólo puede expresar la fe y el dogma como representaciones del sentimiento religioso. La religión se separa, de esta manera, de la verdad ⁸.

Parece paradójico, pero lo cierto es que el proceso de secularización del cual surge el laicismo, arrastra sin embargo la sobrevivencia de formas diversas de religiosidad. Las cuales, siendo sólo expresiones subjetivas de un sentimiento, y apartadas como están de todo criterio viable de verdad, pueden conciliarse con el inmanentismo kantiano. Son como dos manifestaciones de un mismo secularismo.

A esto hay que agregar que el deísmo inglés, el filosofismo francés y el iluminismo alemán desplazan toda idea de lo sobrenatural, y el criticismo bíblico ayuda a vaciar la Revelación de sus aspectos sobrenaturales, atacando la historicidad de los Evangelios.

Se suceden, de esta manera, las diversas interpretaciones racionalistas de la vida de Jesús, las cuales, a partir de H. S. Reimarus (1694-1768), pasando por J. S. Semler, H. E. G. Paulus, D. F. Strauss, F. C. Baur y la escuela de Tubinga, quieren despojar a los evangelios de todo elemento sobrenatural, por caminos distintos y, las más de las veces, contradictorios.

En 1864, F. E. Schleiermacher, como fruto de los cursos que dictó en la universidad, compone su obra póstuma sobre la vida de Jesús, en la cual intenta un compromiso entre la ortodoxia protestante y la negación de lo sobrenatural. De todos modos, lo que pretenden todos estos racionalistas, más allá de sus propias contradicciones, es acercar la tradición a la crítica a y al dogmatismo laico de la filosofía imperante ⁹.

⁸ Cfr. Cottier, G., "Savoir théologique et culture", en *Nova et Vetera*, 1992-93, pp.166-7.

⁹ Cfr. Fabro, C., "Schleiermacher", en *Enciclopedia Católica*, XI, Ciudad del Vaticano 1953, pp.70 y ss.

Surge así una orientación teológica histórica que se conoce como Escuela Liberal. Intenta proyectar ideas y sentimientos modernos sobre el escenario de los tiempos antiguos, tratando de poner en evidencia las contradicciones que de ese método surgían. El más eminente de ellos es A. Von Harnack (1851-1930).

Refutando a Harnack aparece Ernesto Renán (1823-1892), con conclusiones sobre la vida de Jesús, sin embargo, mucho más negativas de las que él refuta.

Un autor, venido del campo católico, A. F. Loisy (1857-1940), es quien, finalmente, quitando todo valor histórico a los evangelios, termina afirmando que el cristianismo surge de la deificación del hombre Jesús ¹⁰.

Giuseppe Ricciotti señala con toda clarividencia que

de todo esto brotan tres consecuencias estrechamente ligadas entre sí. Atendiéndonos a las fuentes evangélicas, en primer lugar los hechos y dichos que conocemos de Jesús nos son comunicados por personas contemporáneas o muy próximas a él, o a lo sumo posteriores en muy poco, pero siempre óptimamente informadas. En segundo lugar, estos informadores atestiguan hechos estrictamente milagrosos. Y en tercer término, esos milagros fueron obrados para probar la misión religiosa de Jesús.

El paso de uno a otro de estos tres puntos es espontáneo. El lector que recorriendo los evangelios acepta el primer punto, pasa invariablemente al segundo, y de éste forzosamente al tercero, a no ser que encuentre el modo de romper uno de los tres eslabones de la cadena.

Si la cadena no se rompe, el lector debe terminar lógicamente aceptando y haciendo suya la religión predicada por Jesús, lo cual es, desde luego, el objeto abiertamente confesado por uno de los evangelios cuando concluye: *Tales cosas han sido escritas a fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y a fin de que creyendo tengáis vida en su nombre* (Jn. 20, 31).

¹⁰ Cfr. Houtin A.-Sartiaux F., *Loisy sa vie, son oeuvre*, edit. É. Poulat, Paris 1960.

Pero lo cierto es que el secularismo ha quebrado el fondo histórico religioso de la Revelación, sobre el que se sustentaba lo católico como cultura. Desaparecido el depósito de la fe, las excrecencias de lo religioso que intentan mantenerse, con tantas concepciones de la religión, radicalmente contradictorias unas, muy próximas otras, y las más de ellas tan diversas, sólo permiten afirmar la vigencia de un laicismo cultural excluyente de toda trascendencia e identificado con el ateísmo.

Del naufragio religioso del secularismo no emerge, dentro de los restos del cristianismo, ninguna concepción común. Sólo queda

una multitud de puntos de vista incoherentes y a menudo incompatibles, modernos todos ellos en cierto sentido, pero sin que ninguno pueda pretender ser típicamente representativo de la época; puntos de vista que se aproximan y se entremezclan, para separarse luego; corrientes y contracorrientes, torrentes y remansos de pensamiento ¹¹.

El laicismo ocupa el espacio que antes ocupaba la cultura católica. Desaparece de la civilización, de modo definitivo, no sólo la dimensión religiosa de la trascendencia, sino la posibilidad misma de afirmar metafísicamente la trascendencia del ser. No hay Revelación, y el principio de la conciencia que da constitución al ser ocupa el lugar de la metafísica. La única trascendencia posible es la del pensamiento. El modernismo queda definitivamente encerrado en la inmanencia de la razón. Racionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, irracionalismo, no son más que matices de un mismo y único principio: el de la inmanencia.

Si aparece el ser, es siempre como única expresión subjetiva de la conciencia, que le impone su diversidad a partir de una subjetiva movilidad. Lo que es no resulta más que la expresión de las modificaciones de la conciencia, de la vida, de la acción, de la voluntad.

¹¹ Maquarrie, J., *El pensamiento religioso en el siglo XX*, edit. Herder, Barcelona 1975, p.503.

Con Descartes se inicia este camino de la inmanencia que cobra expresiones diversas a través de la historia. Se hace racionalismo descarnado en Spinoza y Leibniz en el siglo XVII; empirismo con Hume, en el siglo XVIII; conciencia pura en general con Kant; afirmación del Absoluto como sujeto y totalidad en Hegel; voluntad de poder en Nietzsche; voluntad del absurdo en Sartre y Camus; libertad siempre abierta en Jaspers ¹².

No es posible, desde el pensamiento laico, integrar al hombre y su realidad temporal con Dios. A lo sumo, esta relación-religión del hombre con Dios se puede tolerar en el plano de la conciencia individual, pero Dios y su revelación no están presentes fundando la cultura, las leyes, las instituciones, la civilización. Dios es ajeno, en definitiva, al orden y organización social.

Frente al hecho religioso –y lo intentan a su tiempo B. Croce (1866-1952) y G. Gentile (1875-1944) ¹³– se trata de reducir la religión a la filosofía. La religión, dice el laicismo, no tiene cabida sino, a lo sumo, en el mundo del sentimiento, frente a la filosofía, que es el mundo de la inteligencia. Más aún, filosofía y religión difieren únicamente por la forma dada a su contenido idéntico. ¿Para qué, entonces, mantener la religión, que es una forma inferior y espuria de filosofía? Por eso Croce asevera que la filosofía de Hegel

es la única filosofía radicalmente irreligiosa,

porque no se limita a contraponerse a la religión o ponerse al lado suyo, sino que la resuelve en sí mismo sustituyéndola ¹⁴. Queda el hombre de la modernidad encerrado en el mundo de sus ideas.

Es decir, se intenta afirmar, con el laicismo, una pseudo cultura donde la idea reemplaza a Dios y a su Revelación.

¹² Cfr. Fabro, C., *La Dialéctica de Hegel*, id., pp.96-97.

¹³ Croce, B., *Cio ch'e vivo e cio ch'e morto della Filosofia de Hegel*, edit. Laterza, Bari 1906.

¹⁴ Croce, B., idem, pp.68-69.

Allí todo es razón: el hacer es conocer, el arte es una forma de conocimiento, la religión es filosofía, la moral una idea del deber. Lo subjetivo desplaza a lo objetivo, y ya no interesa tanto "lo que el hombre conoce", sino "cómo el hombre conoce". La subjetividad viene a apropiarse de todas las circunstancias que el hombre, en más, pueda tener para comprender la realidad. Pierde, de esta manera, la posibilidad de ser religioso, es decir, de poder incorporar a su existencia una ligazón distinta a la que las cosas puedan tener con la razón.

No hay lugar para el misterio, para la trascendencia, para el Dios de la Revelación. Toda realidad es reducida al pensamiento y sólo desde el pensamiento se constituye la realidad. Si esa realidad es el hombre mismo, hay que llegar a lo irracional de su existencia para legitimarlo por un camino de racionalización. No se trata, entonces, de que el hombre se ordene a su perfección como exigencia de una verdad y un bien trascendentes que existen fuera de él y más allá de él, y en lo que se fundamenta su perfección personal y la cultura.

Basta con que busque conocerse, analizarse hasta las más intrincadas realidades de su "psique"; ése es el modo de lograr su racionalización. Pero no se trata de intentar encaminarse, desde el orden de la naturaleza, donde se manifiesta el querer creacional de Dios, hacia los caminos de su perfección tanto natural como sobrenatural. Cae la religión. No hay posibilidad de cultura. Sólo queda afirmado un inmanentismo subjetivo donde el principio de lo trascendental está al comienzo de su estructura psíquica y descansa en la conciencia misma. La cultura católica, en cambio, se funda sobre el principio de la trascendencia. Lo trascendental está afuera y es al Dios de la Revelación al que hay que llegar desde la fe, para que se torne íntimo sin dejar de ser trascendente. Es el efecto de la gracia. Allí comienza la cultura católica.

Para el laicismo, lo trascendental es el "yo pienso", o bien la conciencia, o el pensamiento, que de esta manera viene a indicar que el ser es y debe estar fundado únicamente a partir de la conciencia. El ser es presencia de conciencia.

De esta manera, el *"cogito"* cartesiano es elevado a su exigencia teórica fundamental.

En la cultura católica aparece muy clara la distinción radical de Dios y de las criaturas según la diversidad metafísica de participación en el ser: ser por esencia y ser por participación marcarán, desde la percepción del acto, la diversidad analógica de los seres. Dios es Dios por sí mismo, el *"ipsum esse subsistens"*, y las criaturas son su efecto libre y contingente, frente a la necesidad del que es.

Recordemos aquel texto de Santo Tomás que manifiesta la presencia íntima de Dios en las cosas, y que hace de ellas no puros fenómenos o modos, sino seres, substancias consistentes en sí y, como tales, naturalezas que se establecen como principios de operación, a partir del ser y del operar de Dios:

Dios opera en todos los seres como agente interior, porque obra creando. Crear es dar el ser a la cosa creada. Siendo el ser lo más íntimo a cada cosa, Dios, que operando da el ser, opera en las cosas como agente íntimo¹⁵.

El laicismo, al dejar encerrado el pensamiento en la duda, destruye la posibilidad misma de la cultura. Se quita toda posibilidad de certeza, y lo que emerge es el acto de voluntad que se adhiere a sí mismo y se repliega sobre la pura subjetividad. La duda no pasa a ser sólo un empeño metodológico circunstancial. Ella es constitutiva del pensamiento como tal.

En la cultura católica, la naturaleza, como principio de operación, está ordenada a la acción y esta acción responde a un objeto. Si la naturaleza es espiritual, la acción será espiritual, y el objeto, que anuncia su presencia, hace que se encuentre, por vía de asimilación, la naturaleza y la conciencia, la experiencia y la reflexión, el mundo y el yo. Y esto es lo que fundamenta, desde lo católico, la posibilidad misma de la cultura. El espíritu impone una distancia a la naturaleza, la cual puede operar hacia el objeto

¹⁵ *In Joan.*, lect. 5, nº 133.

para asimilarlo, espiritualizarlo, sobreelevarlo, transformarlo y hasta transfigurarlo. Desde lo católico es posible, entonces, articular la naturaleza con la gracia, con la libertad y con el destino del hombre y su historia.

No debe asombrar que el resultado sea una cultura a la que llamamos católica, toda vez que ese centro operativo de su ser ha sido transfigurado por la gracia. En el laicismo sólo es posible rescatar el pensamiento en cuanto tal, liberándose de todo contenido, detrás de una libertad que, finalmente, sólo alcanza a expresarse como "voluntad de poder", según Nietzsche, o pura exigencia de deber, según Kant.

El pensamiento no admite otra medida que no sea la del pensamiento. La pregunta que fluye de inmediato está referida al bien. Dicho de otro modo: si el pensamiento se resuelve en el pensamiento y no es posible que el contenido del mismo sea independiente de él, ¿cómo se procede en orden al bien?

Quedan dos respuestas, según se trate del bien individual o del bien social. En el primer caso, basta con quitar las limitaciones que obstaculizan la realización del yo personal; su consecuencia será el vacío ético-religioso. En el segundo caso, el bien social sólo será posible a partir del consenso que establece la mayoría (Rousseau) o el estado (Hegel).

En el primero, quebramos la ordenación ontológica de la persona a la verdad y al bien, es decir a su perfección. En el segundo, quebramos la ordenación de la comunidad al bien común, desde el ejercicio de la libertad sostenida por el orden natural. Desaparece la ordenación objetiva axiológica de bienes. Lo utilitario o deleitable cobra prioridad sobre lo decoroso. El laicismo mata a la cultura.

Y si a esta característica del laicismo agregamos lo que podríamos llamar su prejuicio evolucionista, que Spencer describe afirmando que "todo lo que viene después es superior a lo que ha venido antes", la gran tarea de la razón será la de hacer que las

cosas estén en permanente cambio y crear, de este modo, el progreso indefinido, donde se funda la realización y la felicidad final del hombre. Se trata, entonces, de destruir lo de hoy para que venga lo de mañana. Ésta es la mística en la que nutren su espíritu y a la que aplican todo su talento los positivistas, hijos directos del racionalismo pragmático y empírico. Se instaure de esta manera un juego dialéctico pseudo-científico en el cual se puede apoyar el espíritu de la llamada "revolución cultural".

El diabólico maniqueísmo contemporáneo de "izquierda versus derecha" permite avanzar por los caminos de la negatividad y la destrucción hacia el cambio permanente, donde reside la utopía esperanzadora del mañana. El secularismo, con su metafísica del devenir, gesta la sociedad laica:

Aceptando el principio de inmanencia en el conocimiento y en la filosofía era inevitable que fuera aplicado a la Revelación cristiana (inmanentismo teológico-religioso) que desde Marsilio de Padua hasta el iluminismo y desde éste a los movimientos políticos de masas de hoy se caracteriza por la afirmación de su autosuficiencia.

Como pasa en el iluminismo el vaciamiento de la teología y de la metafísica supone, por un lado, la reducción del conocimiento válido al de las ciencias empíricas y matemáticas, y por otro, la no renuncia a la idea de progreso heredada del cristianismo pero ahora secularizada; por tanto, como se afirma en el iluminismo, la tierra es la patria del hombre y la ciencia es el medio eficaz para conquistarlo, emancipándonos tanto de la tradición cuanto de la autoridad, en cuyo caso se corrompe el concepto de democracia y se hace absoluta, trasmutándose en la democracia fundada en la absolutividad de la idea de igualdad; la sociedad, suma extrínseca de individuos, supone que aquella idea de progreso no sólo se inmanentiza y materializa, sino que es indefinida, expresión del cambio que, como decía Turgot se encamina hacia un reino futuro de dichosa igualdad, en el cual (anulada o relegada a la subjetividad la antigua religión sobrenatural) reinará la razón en el goce de los bienes temporales. Esta idea motor del progreso indefinido circula como la sangre en el mundo occidental y, sobre todo, en el actual imperio anglo-americano y en el mundo

marxista, en el cual la idea de progreso se expresa en la dialéctica de la contradicción. Ambos colosos se sustentan en común en la idea de cambio en sentido progresivo y exclusivamente terreno, como último estrado de la versión actual de la ciudad del mundo ¹⁶.

¹⁶ Caturelli, A., "El principio de inmanencia y el orden temporal", en *Verbo*, nº 293-294, 1987.

Las consecuencias de la secularización en la modernidad



AL como lo señalábamos, el proceso de secularización se inicia en el siglo XIV con la descomposición de la estructura medieval del mundo y la actitud humana que ella implicaba. Este proceso de desarrolla a lo largo de los siglos XV y XVI, y en los siglos XVII y XVIII se cristaliza en una imagen bien definida de

lo que se pretende: conformar una sociedad laica ¹. Sin embargo, mal o bien, y hasta la Revolución Francesa (1789), la sociedad política es todavía confesional. Ya sea porque las monarquías católicas, más allá de los conflictos que tienen, intentan reconocer, en su operar, una cierta sujeción a la Iglesia; o ya sea porque, en el campo protestante, el rey es el jefe de una iglesia nacional.

Después de la Revolución Francesa, y a medida que se va imponiendo una nueva categoría política que es, en el lenguaje hegeliano, la "sociedad civil", ese trasfondo político-religioso se va resquebrajando. Consecuentemente, la sociedad civil que se genera es una sociedad laica.

¹ Cfr. Guardini, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, edit. Guadarrama, Madrid 1963.

La Iglesia, vaciada de la cultura católica, como fruto de un largo proceso de secularización, al que ya hicimos referencia, y asediada por la Reforma, opta por sostenerse afirmando su realidad visible e institucional, e intenta, desde allí, buscar el apoyo político de las monarquías católicas.

Pero el problema es más hondo. La secularización se ha adentrado en la vida misma de la Iglesia. Se desintegran de la fe los elementos religiosos que la cultura católica había hecho presente al conformar la civilización de la Cristiandad. Pero este virus ataca también el orden mismo de los elementos invisibles de la Iglesia como misterio de fe.

Cultura y civilización se separan. la Reforma y el Renacimiento, cada uno a su modo, configuran un cuadro de situación que va debilitando el conjunto de las fuerzas espirituales que hicieron posible el largo proceso de inculturación o transformación de la *antiquitas pagana* en *antiquitas christiana*, cuyo resultado fue la civilización que llamamos Cristiandad y que la cultura católica hizo posible.

La situación de la modernidad, que empieza a acercarse en los siglos XIV y XV, es ciertamente otra. Los efectos del nominalismo primero, con la decadencia de la escolástica, y luego la influencia que Lutero y Erasmo ejercen sobre la sociedad creyente de su época, provocan en la Iglesia una esperada reacción. Desde el punto de vista político-institucional, la Iglesia intenta salvar, de la Cristiandad que se desploma, la vigencia de las monarquías católicas que aún le son adictas, y al mismo tiempo, afirmar, en medio del desborde que se presiente, su presencia visible institucional. Pero eso no es lo único. Se hace urgente salvar el núcleo vivo de la doctrina católica, desde la cual la Iglesia había inculturado la antigüedad pagana haciéndola cristiana y había construido esa Cristiandad que ahora comienza a desplomarse. Es necesario proclamar nuevamente la verdad, la disciplina de costumbres y las tradiciones no escritas, tal como la recibieron los apóstoles de boca de Nuestro Señor Jesucristo, la enseñaron, la transmitieron y la

defendieron los Santos Padres y se hizo dogma en el Magisterio de la Iglesia.

El concilio de Trento (1545-1563), tal como lo señalan sus documentos, se erige frente al auge de la modernidad para

aumento y exaltación de la fe y religión cristiana; extirpación de las herejías y concordia de la Iglesia; reforma del clero y pueblo cristiano y humillación y total ruina de los enemigos del nombre de Cristo ².

El Concilio, que es el decimonoveno ecuménico, a fin de poder cumplir con el objetivo que lo ha congregado, cree conveniente proclamar una vez más, y de modo explícito, el símbolo Niceno-Constantinopolitano como símbolo de la fe católica, igual que lo promulgaran los trescientos dieciocho Padres reunidos en Nicea el año 325 y confirmaran en el 381 los Padres del Concilio de Constantinopla.

La Iglesia, lejos de negociar con la Reforma, vuelve a lo más prístino de su tradición apostólica, tal como la había asumido el uso litúrgico de la Iglesia oriental, después de esos dos Concilios, y la Iglesia occidental por obra de San Paulino de Aquilea, a fines del siglo VIII ³.

En este símbolo de la fe “que usa la Santa Iglesia Romana”, dicen los Padres Conciliares, está

el principio en que necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo, y como firme y único fundamento contra el cual nunca prevalecerán las puertas del infierno (Mt. 16, 18) ⁴.

² Concilio de Trento, Sesión I, celebrada en tiempo del Sumo Pontífice Paulo III, en 15 de diciembre del año del Señor 1545; cfr. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducción al castellano de Ignacio López Ayala, edit. Garnier, Méjico 1855, p.21.

³ Cfr. Capelle, B., en *Rech. de theol. anc. et. méd.* I (1929), pp.7 y ss.

⁴ Concilio de Trento, III, cfr. *El Sacrosanto ...* idem, p.27; Dz. 782

Durante los largos años que permanece sesionando, el Concilio se preocupa por definir, con todo rigor, aquellos puntos de la doctrina que son negados o deformados por la Reforma. Así se aboca a afirmar la vigencia y validez de la verdad y disciplina de la Iglesia,

tal como se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo ⁵.

Al respecto, los Padres Conciliares creen oportuno adjuntar un índice o canon de los libros sagrados,

para que a nadie pueda ocurrir duda sobre cuales son los que por el mismo Concilio son recibidos ⁶.

También se acepta la edición Vulgata de la Biblia, y se prescribe el modo de interpretar la Sagrada Escritura ⁷. Y contra la libre interpretación declara abiertamente

que nadie... sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materia de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas o también contra el máximo sentir de los Padres ⁸.

El Concilio desarrolla de modo exhaustivo aquellos puntos de doctrina negados o mal interpretados por la herejía de la Reforma, como ser la justificación ⁹ y los sacramentos ¹⁰.

⁵ Concilio de Trento, IV; cfr. idem p. 29, Dz. 783

⁶ Concilio de Trento, idem; cfr. *El Sacrosanto...* idem, pp.30-31; Dz 783-84.

⁷ Idem, p.32.

⁸ Concilio de Trento, IV; cfr. *El Sacrosanto...*, idem, p.32; Dz. 786.

⁹ Concilio de Trento, IV; cfr. idem., pp.48-80; Dz. 792-843.

¹⁰ Concilio de Trento, VII-XIV; cfr. idem, pp.80 y ss.; Dz. 843-982.

Finalmente, el Papa Pío IV (1559-1565), como conclusión del Concilio de Trento, impone, por la bula *Iniunctum nobis*, del 13 de noviembre de 1564, el juramento o profesión de fe tridentina, mediante el cual todo fiel católico se obliga a profesar el símbolo de fe usado por la Iglesia Romana, admitir y abrazar las tradiciones de los apóstoles y de la Iglesia, admitir igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la santa Madre Iglesia, profesar que hay siete verdaderos y propios sacramentos de la Nueva Ley y recibir todas y cada una de las cosas que han sido definidas y declaradas por el Concilio acerca del pecado original y la justificación.

Se obliga también a profesar la fe de la Iglesia sobre el sacrificio de la Misa y la Eucaristía, la existencia del purgatorio y la veneración de los santos. Se declara que las imágenes de Cristo y de la siempre Virgen Madre de Dios, así como las de los otros santos, deben tenerse y conservarse y tributárseles el debido honor y veneración. El fiel profesa también que la potestad de las indulgencias fue dejada por Cristo en la Iglesia, y que el uso de ellas es saludable al pueblo cristiano. Reconoce a la Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana como madre y maestra de todas las iglesias y promete y jura verdadera obediencia al Romano Pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles y vicario de Jesucristo ¹¹.

La Iglesia mantendrá esta profesión de fe tridentina, agregando por decreto de la Sagrada congregación del Concilio, el 20 de enero de 1877 ¹², el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice.

Desde este núcleo doctrinal, asumido disciplinarmente por los fieles como su profesión de fe, la Iglesia intenta defenderse del proceso de secularización que está en avance. De todos modos, Trento no puede evitar las consecuencias gravitantes de la secularización en la modernidad.

¹¹ Richter, A. L., *Canones et Decreta Concilii Tridentini ex editione Romana*, anni 1834, pp.575 y ss.

¹² AAS 10 (1877), 74.

Los muchos escritos apologéticos, largos y sistemáticos, en latín, que, inspirados en el Concilio, hacen los doctores y teólogos de la Iglesia, no sirven para desplazar los escritos de los hombres de la Reforma, la más de las veces en idioma alemán y con marcado tinte de presentación popular.

El esfuerzo que el mismo Concilio hace convocando a los protestantes para que asistan a sus sesiones ¹³, como así también las reuniones que intentan realizar los humanistas de la época, erasmistas o simplemente inspirados en el Evangelio, invitando a coloquios religiosos en los cuales se evite la polémica, no tienen el resultado esperado.

Se produce, a pesar de todo, en el seno de la Iglesia, antes del Concilio y como fruto del Concilio que busca

aplicar remedio a los males que tanto tiempo hace han afligido, y casi oprimido la república cristiana ¹⁴,

una rica, variada y fervorosa renovación espiritual, motivada por clérigos y laicos, por medio de la cual se pretenden superar los efectos de la secularización que se infiltra.

Aparecen en la vida de la iglesia hombres excepcionales y santos, como el obispo de Chieti, Juan Pedro Carafa, el cual, junto a la obra del Oratorio del Divino Amor, intenta en 1524 fundar una sociedad de sacerdotes seculares que ayude a la reforma del clero. Se crean obras e instituciones que tienen como meta santificarse en la atención de las almas y el servicio a los enfermos. También el ideal de la santa pobreza, tal como lo había vivido San Francisco, despierta vocaciones de entrega y servicio a la Iglesia y a los hombres. Surgen obras de caridad para atender a la juventud huérfana y desamparada, como la congregación fundada por San Jeró-

¹³ Concilio de Trento XVIII; cfr. *El Sacrosanto...*, idem, pp.194-198.

¹⁴ Concilio de Trento, Bula Convocatoria de Paulo III; cfr. *El Sacrosanto...*, idem, p.1.

nimo Emiliano o la de los barnabitas de Antonio María Zacarías, para atender la pastoral popular y el cuidado de los jóvenes ¹⁵. Todos estos grandes esfuerzos de la Iglesia, y la entrega de santos sacerdotes, religiosos y seglares, aunque generan obras nuevas y originales, como la del Oratorio de San Felipe Neri, que va a influir hondamente, propiciando un modelo de vida espiritual y de compromiso seglar, o la de San Ignacio de Loyola, con su "Sociedad de Jesús", no podrán detener el proceso.

La modernidad está instalada y avanza con su germen de secularismo, que va inficcionando también la doctrina y la espiritualidad de la Iglesia. Es allí donde se produce una grave contaminación, que termina aflorando en el modernismo de los siglos XIX y XX y que manifiesta el proceso de secularización que ha actuado en el seno mismo de la Iglesia.

El Concilio de Trento es la primera reacción doctrinal-institucional de la Iglesia, detrás de la cual se va cerrando un círculo apologético y defensivo que intenta salvar a Europa y a la Iglesia de la crisis.

De todos modos, nada de esto alcanza a detener el doble proceso envolvente de secularización que va minando las reservas espirituales e intelectuales de la civilización cristiana de Occidente y el núcleo más vital de lo que podía expresar la cultura católica. Este doble impacto, que deteriora la cultura católica y su civilización emergente, trae como consecuencia lógica la aparición de una nueva sociedad llamada "laica".

A medida que la secularización va deteriorando lo que queda de la cultura católica, en la iglesia de la modernidad se dan dos procesos simultáneos: uno de reacción, que intenta preservar la doctrina, la espiritualidad y las costumbres del clero y del pueblo cristiano, en consonancia con las pautas del Concilio de Trento. Esta Iglesia se cierra sobre sí misma, intentando afirmarse como institución, apoyada en las monarquías católicas, y generando una

¹⁵ Bendiscioli, M., *Riforma Cattolica. Antologia di documenti*, Roma 1963; Cistellini, A., *Figure della riforma cattolica pretridentina*, Brescia 1948.

respuesta teológico-doctrinal de marcado tinte apologético. Otro, el de una Iglesia que quiere asomarse poco a poco a la modernidad y abrirse a sus requerimientos.

Comienza entonces una conversión del claustro al mundo. Del ideal monástico de la contemplación religiosa que había nutrido, con los santos Padres, la vida de la Iglesia durante los primeros nueve siglos de cristianismo, y generado el espacio adecuado para que comenzara a conformarse la cultura católica, se vuelve ahora hacia el nuevo ideal de las corrientes humanistas que relegan el monaquismo tradicional. La contemplación ya no es asumida, dentro de la espiritualidad de esta Iglesia que quiere asomarse a la modernidad, como un fin en sí mismo. La vida espiritual no apunta tanto a la contemplación cuanto a la acción, quedando al menos equiparados estos dos reclamos.

La cultura católica había recorrido siempre, desde los Padres alejandrinos, pasando por San Agustín y terminando en Santo Tomás, un camino doctrinal-espiritual donde se manifestaba como expresión de una sabiduría especulativo-práctica, habitualmente poseída como sabiduría divina o atributo de Dios manifestado en su Verbo. Quedaba de esta manera ordenada a la contemplación y se podía expresar también como sabiduría teológica, manifestada según el régimen de la fe, o sabiduría metafísica, expresada según el régimen de la razón.

La Iglesia de la modernidad se aparta de esta dimensión sapiencial para dar prioridad a la vida activa.

El ideal cristiano de perfección comienza a ser desplazado hacia la acción. Esto mismo trae como consecuencia una relegación de la vida teológica. Se separan fe y saber, sin llegar, por supuesto a enfrentarlos, como quería Lutero. Pero la teología, que había surgido en la cultura católica, como requerimiento de la inteligencia frente al misterio de la fe, ya no aparece como generadora de saber. San Agustín y Santo Tomás, a su turno, habían afirmado con claridad que la inteligencia se ordenaba a la verdad y que la necesidad de la verdad que ella tiene no se sacia sino hasta que llega a Dios;

por eso, la fe y la teología, que es inteligencia de la fe, ocupan, en la cultura católica, el grado sumo en la jerarquía del conocimiento. Pero ahora, en la Iglesia de la modernidad, hay como una suerte de desconfianza al dato de la razón. No podemos dejar de señalar el deterioro que el nominalismo ha hecho de toda la filosofía, y muy especialmente de toda la metafísica. Una teología vacía de misterio y sistematizada en fórmulas, la más de las veces acuñadas con sentido puramente apologético, va facilitando el tránsito hacia una actitud más existencial, que permite abrir el espíritu a la palabra de Dios, pero que rechaza la razón. Hay como una suerte de escape de la razón, para situar el acto de fe en un golpe de voluntad. La verdad se oscurece. Fe y razón se contraponen. Paradójicamente, esta suerte de concepción voluntarista de la fe encuentra un apoyo adecuado en el proceso general de la secularización.

La modernidad aparece influida por un doble proceso de secularización a los que podemos distinguir, forzando un poco los términos, como el secularismo de lo profano y el secularismo de lo religioso. Hegel encarna al primero y Schleiermacher al segundo. Su influencia sobre Kierkegaard y Karl Barth es evidente. Pero también sobre la teología católica.

En esta Iglesia de la modernidad que se seculariza, la adhesión de la fe no puede superar el estadio de una convicción subjetiva, extraña al orden del conocer. Es fácil entender que las afirmaciones de la fe y del dogma sean después interpretadas, por los racionalistas, como representaciones del sentimiento religioso. De este modo, en el proceso de secularización que llamamos religioso, se va separando la religión de la verdad. Pero en la cultura católica esta dicotomía no era posible. Más aún, y lo afirmaba Santo Tomás con todo rigor, la ciencia teológica que se desarrolla en el interior de la fe, es, además de ciencia, sabiduría ¹⁶, y por eso requiere un entorno de contemplación.

Esto es lo que se desarma. Cada vez más, el concepto de ciencia, aplicado a la teología, se aparta de su significación sapiencial, que

¹⁶ S. Th., I, q. 1, a. 6,

proviene de su objeto, para volcarse a dar mayor significación al modo de conocer y a su método. La teología, así desnaturalizada, se asimila a una suerte de ciencia de las religiones para, de esta manera, escapar a la tensión entre fe y ciencia ¹⁷. Incorporada entonces la teología a la significación más moderna de ciencia, es decir, entendida más desde la perspectiva de su certeza o modo de conocer que desde su mismo objeto, que es la verdad de la Revelación ¹⁸, se transforma en una disciplina científica de carácter positivo. Mira más hacia lo histórico o lo exegético, pero no a modo de ciencias anexas de la teología, sino como disciplinas separadas del objeto formal de la misma ¹⁹.

En el campo protestante, el secularismo teológico termina, como ya lo hemos visto, en el racionalismo de la teología liberal, que también afecta el campo católico. Las conclusiones que, de modo explícito o implícito, se van afirmando, se expanden tanto en el campo católico como en el protestante. La Iglesia interviene tratando de orientar la doctrina, pero el secularismo teológico avanza dentro de ella hasta llegar a afirmaciones que manifiestan un panteísmo immanentista.

Algunos exégetas e historiadores de los dogmas intentan conciliar la exposición y formulación progresiva del mensaje cristiano con la evolución a la que llegan por vía de la investigación histórica. De esta manera terminan negando la validez de verdades absolutas en la Iglesia. Por supuesto que, desde esa perspectiva, es imposible hablar de una cultura católica. Este conjunto de desviaciones a las que lleva el secularismo teológico constituye, en el seno de la Iglesia, el "modernismo".

¹⁷ Cfr. Cottier, G., Comunicación presentada al Congreso del "Movimento ecclesiale di impegno culturale", *Asis*, 2 al 5 de enero 1992. Cfr. Desroche, H., "Ciencias de la religión y teología cristiana", en *La Teología en el siglo XX*, edit. BAC, Madrid 1973, T. I, pp.313 y ss.

¹⁸ S. Th., I, q. 1, a. 1.

¹⁹ Santo Tomás afirma que "todo se trata, en la sagrada doctrina, desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin"; S. Th., I, q. 1, a. 7.

Los autores que transitan por estos caminos no pretenden separarse de la Iglesia sino que, más bien, tratan de asumir del mundo moderno todo lo que, según ellos, puede valer y servir para incorporar a la Iglesia y asimilarla al mismo. Se trata de acomodar el catolicismo a los nuevos tiempos. Desmitologizarlo y quitar lo que, a su criterio y desde un análisis de criticismo positivista y puramente histórico, puede aparecer como contingente. Es un proceso de inculturación invertido. No se trata tanto de encarnar el Evangelio en las culturas, de donde surgió la cultura católica, sino más bien de encarnar la modernidad en el Evangelio. De aquí surgen, más que doctrinas concretas, un conjunto de tendencias u orientaciones a las que llamamos "modernismo" ²⁰. Algunos, como A. Loisy o Ernesto Buonaiuti (1881-1946) ²¹, combinan la influencia difusa del simbolismo religioso, según la inspiración de Schleiermacher, con el evolucionismo spenceriano y hegeliano, para terminar negando la inmutabilidad de los dogmas.

En realidad, esta tendencia teológica, fruto del secularismo dentro de la Iglesia, incompatible con el patrimonio doctrinal de la cultura católica, no puede avanzar más allá de Francia e Italia, y sólo se desarrolla dentro de un círculo reducido de sacerdotes y laicos. De todos modos, en 1907, el Papa Pío X la condena en el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*.

Algunos optan por abrirse hacia una dirección de acción política y social, al margen de la jerarquía de la Iglesia, y logran inspirar el pensamiento político de la democracia cristiana, como el sacerdote Rómulo Murri (1870-1914) ²².

La reacción contraria al "modernismo" se aglutina en el campo de lo que se llama el "integrismo" ²³.

²⁰ Cfr. Poula, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise modernista*, edit. Tournai, París 1962. Para una bibliografía sobre el tema cfr. "Lumières nouvelles sur la crise moderniste", en *Revue nouvelle* 44 (1966), 95-111.

²¹ Cfr. Scoppola, P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1961.

²² Cappelli, G., *Romolo Murri. Contributi per una biografia*, Roma 1965.

²³ Madiran, J., *L'intégrisme, histoire d'une histoire*, París 1964.

No hace a nuestro trabajo desarrollar, a modo de historia de la teología, todo lo que significó, desde las postrimerías del siglo XIX hasta lo que va del XX, la problemática teológica y la crisis del modernismo ²⁴. Para nuestro objeto basta con destacar que este movimiento de secularización trae también como consecuencia una renovación teológica en la Iglesia que, detrás de maestros como Léonce de Grandmaison S. J. (1868-1927) o Ambroise Gardeil O. P. (1859-1931), logra dar homogeneidad relativa al trabajo teológico con el dato revelado; integrar las dos grandes funciones, positiva y especulativa, en la unidad de la teología; guiar a la teología positiva, en su carácter de función teológica, por las normas de la fe; distinguir entre ciencia teológica y sistemas teológicos, y conferir pleno valor racional y religioso al trabajo teológico ²⁵.

Pero el proceso de secularización sigue avanzando, para después desembocar en las corrientes de la nueva teología política con Jüergen Moltman y Harvey Cox ²⁶, en el campo protestante, y Johan B. Metz en el católico. En esta nueva teología política, fruto del secularismo nordatlántico, se inspira, en los años 60, la teología de la liberación.

De todos modos, se da también un planteo teológico que se debate en la doble preocupación de volver a las fuentes y de abrirse al mundo moderno. Se trata, como señalaba el P. Aubert, de

moveirse con justeza en el eje en torno al cual tienen que girar siempre la teología y la Iglesia a saber, la conservación del depósito revelado, que viene de Dios por línea directa –de un Dios que ha hablado a los hombres y les ha regalado a su único Hijo– y la transmisión de ese depósito a la humanidad tal como esta es, o sea, a una humanidad en evolución constante, lo que exige un continuo esfuerzo de traducción y de adaptación. Ahora bien, todo

²⁴ Cfr. García de Haro, R., *Historia doctrinal del modernismo*, Pamplona 1972; Aubert, R., *La teología católica en el siglo XX*, edit. BAC, Madrid 1973, pp.3-58.

²⁵ Congar, Y., "Théologie", en *DTC*, vol. 15, p.443.

²⁶ Moltman, J., *Teología de la Esperanza*, edit. Sígueme, Salamanca 1969; Cox, H., *La ciudad secular*, edit. Península, Barcelona 1968.

esto entrañaba el riesgo de querer ver solamente una de las dos tareas. Se puede dar en una actitud arqueologizante, a la que solamente le preocupa la vuelta a las fuentes, olvidando que la vida de la Iglesia ha continuado durante mil novecientos años bajo la dirección del Magisterio; o se puede caer en un progresismo que lo único que busque sea acomodarse a toda costa a los tiempos, sin querer saber nada de lo que exige la fidelidad a una tradición que proceda de Dios mismo. No puede negarse que más de un teólogo ha venido a caer en uno u otro de estos peligros ²⁷.

El Concilio Ecuménico Vaticano II es el encargado de asumir los mejores frutos de esta renovación teológica. Sin embargo, el proceso de secularización, no por ello ha dejado de avanzar y obtener resultados.

En el campo protestante, y como reacción a la teología liberal que termina negando los aspectos sobrenaturales de la religión y la historicidad de los evangelios, aparece con Karl Barth, en 1919, la "teología dialéctica". Al reconocer a Dios como el "totalmente otro" inaugura un modo nuevo y original de agnosticismo teológico, que influye de modo terminante en la teología de la secularización detrás de teólogos como Dietrich Bonhöffer (1906-1945), T. J. Altizer, W. Hamilton y P. M. van Buren ²⁸, los cuales proclaman, en los años '60, la "muerte" de Dios.

Inspirado en Barth, pero separándose después de él, aparece un autor de gran influencia en nuestro siglo: Rudolf Bultman (1884-1976) ²⁹.

Vuelve a la teología liberal tratando de fundamentarse en Heidegger. Fiel a esa línea de pensamiento, pone en tela de juicio la historicidad del Evangelio; pero, al sostener la imposibilidad de

²⁷ Aubert, R., idem, p.57.

²⁸ Cfr. Altizer, T.-Hamilton, W., *Teología radical y la muerte de Dios*, edit. Grijalbo, Barcelona, 1967; Marlé, R., *Dietrich Bonhoeffer, testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, 1969.

²⁹ Cfr. Marlé, R., *Bultman y la interpretación del Nuevo Testamento*, edit. Descleé de Brouwer, Bilbao 1970; K. Barth y otros, *Comprender a Bultman*, edit. Studium, Madrid 1971; Malet, A., *Bultman*, edit. Fontanella, Barcelona 1970.

conocer la verdad histórica sobre Jesús, afirma que ese dato carece de relevancia a efectos de la fe y de la vida cristiana. Lo único que importa es lograr purificar el conjunto de los relatos evangélicos de todas las formas míticas de expresión asumidas según las características culturales primitivas. Se trata entonces de dejar sólo el núcleo verdadero y esencial de esa palabra de Dios, que tiene como finalidad el interpelarnos. Cualquier intromisión de cultura o palabra humana deteriora esa interpelación; el hombre no puede de esa manera ser colocado ante la cruz. De aquí la necesidad de una tarea exegética positiva que limpie los textos para que la palabra de Dios pueda juzgar al mundo y al pecado, y el creyente pueda salir de su carnalidad egocéntrica y abrirse a una vida auténtica en el amor.

El pensamiento de Bultman posibilita un marcado secularismo exegético, el cual provoca una reacción aún entre sus mismos discípulos. El evangelio de Bultman, desmitologizado, según él pretende, se hace de esta manera etéreo, abstracto y vacío ³⁰.

Estos excesos secularizantes provocan, dentro del campo protestante, una vuelta a los orígenes de la Reforma, lo cual permite cierto acercamiento para el diálogo ecuménico, centrado en la justificación por la fe, que fue la idea promotora de la Reforma luterana ³¹.

Volvamos a los comienzos de la secularización, para prestar atención a este proceso que, de modo envolvente, avanza sobre lo religioso y lo profano, desplazando a la cultura católica de la

³⁰ Illanes, J. L., *Historia de la Teología*, edit. BAC, Madrid 1995, pp.346 y ss.. Sobre la historia de la hermenéutica bíblica se puede consultar Grelot, P., *El misterio cristiano*, edit. Herder, Barcelona 1979, pp.202 y ss.

³¹ Cfr. Leclercq - Vandenbroucke, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, edit. Aubier, París 1961, T. II, 602-3. Al respecto cabe destacar que el Papa Juan Pablo II, en el mensaje dado durante el Angelus del 28 de junio de 1998, manifestó su alegría por lo que calificó como "un importante logro ecuménico: me refiero a la Declaración común de la Iglesia Católica y la federación Luterana mundial sobre la doctrina de la justificación". Cfr. *L'Osservatore Romano* nº 27 (1540), 3 de julio de 1998.

modernidad y que confluye en la construcción de una sociedad laica. Poco a poco toma fuerza y primacía la idea de "mundo" sobre la trascendencia de Dios, que informaba a la cultura católica.

El saber teológico, volcado más a una tarea de tipo apologética, no logra rescatar la fuerza del misterio de Dios y su Revelación. Avanza, por otro lado, un marcado sensualismo de la fe y un intento por volver a la pureza de la Iglesia primitiva, pero a partir de la preeminencia del valor de la experiencia religiosa individual que, en cierto sentido, no necesita ni de dogmas ni de teologías.

El culto, que había sido el centro vivo de donde surgió la cultura católica, se va transformando en "devoción", como expresión de una piedad subjetiva e individualista. La cultura católica había expresado siempre, desde la dimensión litúrgica monacal, la unión íntima entre la Revelación y el Magisterio, la inspiración del misterio y su expresión laudatoria, festiva y esjatológica.

Un espíritu novedoso de mundanidad, caracterizado por el humanismo y la acción, debilita las fuerzas de la cultura católica, que de este modo pierde identidad, a medida que el núcleo de lo cultural se afirma en un cientificismo teológico, sobre el que se apoya el principio de inmanencia. De esta manera se desvirtúa el núcleo más legítimo desde el que la cultura católica había conformado su relación con el mundo.

El humanismo empuja a los espíritus más clarividentes, detrás de Erasmo, hacia una lectura de la realidad que nada tiene que ver con la "*lectio*" contemplativa del misterio. Lo individual subjetivo cobra preeminencia, y la teología de la gracia se subordina a mecanismos de orientación espiritual más bien psicológicos, enmarcados en una moral casuística. Por otro lado, este nuevo humanismo, que irrumpe detrás del proceso de secularización del Renacimiento ³², hace una lectura distinta de las fuentes greco-romanas

³² Cfr. Hermans, F., *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, T. I y II, edit. Fomento de cultura, Valencia 1962.

bíblicas y patrísticas, y quiebra el equilibrio de helenismo, romanidad y germanidad que se había dado en la cultura católica.

Es un humanismo de marcado tinte filológico, pero separado de raíz del misterio de la Revelación. La cultura católica, en cambio, tanto en San Agustín como en Santo Tomás, había logrado armonizar lo semántico y filológico con el saber teológico. El nuevo humanismo del Renacimiento se hace retórico, tal como luego se mostrará en el mal gusto del barroco, y el referente a la antigüedad no muestra signos de inculturación, sino más bien intentos de rescatar la antigüedad para instrumentar, desde ella, una erudición ordenada a la imaginación o la sensibilidad.

De esta forma, la antigüedad cristiana, que había sido fruto de un largo proceso de inculturación, deja de tener presencia para revitalizar la fuerza del misterio de Dios en la cultura.

Un humanismo laico anglo-germánico prepara el advenimiento del racionalismo. También comienzan a gestarse conflictos cada vez más radicales del Pontificado con el poder político de las monarquías cristiano-católicas, con los obispos, con las universidades. Desde el reinado de Paulo IV (1555-1559) y de San Pío V (1566-1572), hasta el de Sixto V (1584-1590), se suscitan graves problemas en España y en toda Europa ³³.

Los conflictos de la Iglesia con Portugal y Francia son de una enorme gravedad, y van debilitando y deteriorando a las monarquías católicas. Algunos los atribuyen a la influencia social y política que comienzan a tener las logias masónicas a medida que el iluminismo se transforma en un poder político ³⁴. Lo cierto es que la repercusión política del secularismo en la modernidad logra dividir a la Cristiandad, disgregar las soberanías nacionales, disolver las casas gobernantes, y orientar y dominar todos los sectores de la vida pública. Antigüedad y modernidad quedan definitivamente desvinculadas y dialécticamente enfrentadas.

³³ Cfr. Walsch, W. T., *Felipe II*, edit. Espasa, Madrid 1958.

³⁴ Cfr. Pío IX, Enc. *Etsi Multa Luctuosa* (21-XI-1873), n. 20.

La cultura católica había logrado, implantando el Evangelio en el corazón del paganismo expectante, conformar la antigüedad cristiana y, desde ella, generar una civilización a la que conocemos como la "Cristiandad". La antigüedad pasó a formar parte de la totalidad de la cultura, y con ella su modo simbólico de conocimiento; el cual, además, era asumido en la vida cultural y litúrgica de la Iglesia. No existía, por tanto, en la cultura católica, una evolución del conocimiento simbólico hacia un estadio de disgregación conceptual. La cultura católica configuraba un todo.

Desde la antigüedad, asumida como un todo, se podía alcanzar, por vía de comprensión, el conocimiento de lo profético, de lo mítico, de lo poético y de lo discursivo. Allí aparecía el misterio. Y desde allí se generaba el conocimiento teológico.

Esto es lo que en la modernidad desaparece, al desintegrarse la cultura católica. La antigüedad no tiene vigencia dentro de una concepción evolucionista-progresista. El segundo paso será dejar al hombre sin conciencia histórica, para terminar proclamando, por vía del enfrentamiento dialéctico, el fin de la historia ³⁵.

El racionalismo de la modernidad hace creer, como señala F. W. Schelling (1775-1854), que

toda ciencia, todo arte, toda cultura del hombre, han tenido comienzos sobremanera indigentes (...) Se nos podría objetar que no se puede atacar este axioma, sin atacar al mismo tiempo el gran principio considerado casi sagrado: el del progreso continuo del germen humano. Contrariamente a lo que se piensa, este movimiento no se efectúa de lo pequeño a lo grande, sino más bien es lo grande lo que constituye el comienzo (...) Para no usar vanas palabras, al hablar de la antigüedad se debe reconocer que ella se constituye por un principio que le es propio. Entonces se advertirá que esta misteriosa antigüedad estaba sometida a leyes y pode-

³⁵ Cfr. Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, edit. Planeta, Buenos Aires 1992.

res diferentes de los que dominan nuestro tiempo, y esto en un grado tanto más elevado, cuanto más se remonta en el pasado ³⁶.

El secularismo irá poco a poco reemplazando la cultura por la ideología, a partir de un conocimiento discursivo - dialéctico, que, por vía de empirismo científico terminará en lo tecnológico, en lo sociológico y en lo psicológico.

Eficiencia y dominio para poder gestar un poder que, al no estar informado desde la cultura, no puede ensayar la única respuesta válida: poder ¿para qué? ³⁷

³⁶ Schelling, F. W., *Philosophie de la Mythologie*, traducción francesa, edit. Auber, T. I., p.288, citado por Disandro, C., *Las fuentes de la cultura*, idem, p.22.

³⁷ Guardini, R., "Il fenomeno del potere", en *Atti del XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari*, Gallarate 1962, edit. Morcelliana, Brescia 1963, pp.21 y ss.

Los diversos modelos de sociedades laicas en la modernidad



A secularización va imponiendo en la modernidad, especialmente después de la Revolución francesa, una nueva categoría política que, al decir de Hegel, es la "sociedad civil". Y señalamos la Revolución francesa porque es a partir de ella cuando el carácter laico de la sociedad va cobrando vigencia hasta llegar a establecer, tal como

lo expresa la constitución de la República francesa, la incompetencia del Estado en asuntos religiosos y de la Iglesia en problemas del Estado ¹. La sociedad laica va a dar su respuesta al antiguo y complejo problema de las relaciones entre el trono y del altar. Sabido es cómo, detrás de las herejías trinitarias y cristológicas, se encubrieron siempre problemas no sólo dogmáticos sino también políticos ². En todos los tiempos y bajo todas las formas de cultura, lo político se ha tocado con lo religioso. Es que, de una u otra forma, el hombre aparece como destinatario de ambos requerimientos.

¹ Cfr. Poupard, P., "Laicismo", en *Diccionario de las religiones*, edit. Herder, Barcelona 1987, p.975.

² Cfr. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, edit. Cristiandad, Madrid 1966.

Desde la cultura católica podríamos decir que es recién Santo Tomás el primero que acierta a otorgar autonomía a lo político, asignando a la sociedad civil un fin específico y propio que él llama "bien común". Ya hemos hablado de ello.

Pero ahora, en la modernidad, el secularismo imperante va a plantear el tema de otro modo. Se trata de aplicar el principio de la separación de la Iglesia y del Estado. Y este proceso va a afectar tanto a las monarquías católicas como a las protestantes.

El problema cobra una especial significación, por el modo en que va a darse y por las características diversas con que la sociedad laica se afirma, tanto en Europa como en los Estados Unidos de Norteamérica. Los modelos de sociedades laicas que aparecen, no pueden entenderse sin prestar atención a la influencia que tienen los movimientos gnósticos en la formación de la modernidad:

La idea de una Edad Moderna que sucede a la Edad Media es en sí mismo uno de los símbolos creados por el movimiento gnóstico (...) El símbolo de una edad nueva y moderna se utilizó por las sucesivas oleadas de intelectuales humanistas, protestantes e ilustrados para expresar su conciencia de ser los representantes de una nueva edad.

Sin embargo, y precisamente porque bajo la guía de los gnósticos el mundo se está renovando a intervalos frecuentes, es imposible llegar a una periodización justificada desde el punto de vista crítico y a la vez cumplir con sus exigencias (...) Aunque ninguno de los movimientos merece preferencia por el contenido de su verdad, no cabe duda que la Reforma abre una clara época de la historia occidental al entenderla como la invasión victoriosa de las instituciones occidentales por movimientos gnósticos ³.

³ Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, edit. Rialp, Madrid 1968, p.206. Cuando los Papas denuncian a las sociedades secretas que conspiran contra la autoridad civil y eclesiástica y declaran guerra a la Iglesia Católica, están manifestando la presencia de los movimientos gnósticos en la modernidad. Cfr. León XIII, Encíclica *Etsi nos* (15-II-1882), n. 2, 3, 5, idem; Encíclica *Quod anniversarius* (1-IV-1888), n. 3, 5; Encíclica *Novae Condendae Legis* (8-II-1893) n. 8, 1.

El puritanismo es una de las expresiones acabadas del embate gnóstico en la modernidad. Los puritanos intentan, como método, denunciar las graves anomalías sociales, como la corrupción, las injusticias, y toda clase de males, responsabilizando a la autoridad ante la multitud. De allí buscan recomendar una nueva forma de gobierno que ofrezca el remedio a tantos males. Sus dirigentes asocian automáticamente con su doctrina las palabras de las Sagradas Escrituras. De aquí esperan que surja el caudillo que encarne la reacción, y tratan de persuadir a los crédulos que ese discernimiento ellos lo tienen como iluminación del Espíritu Santo. Se separan así de los que no ven estas cosas y dividen a la sociedad entre "los hermanos" y "los mundanos". Su posición se hace, de esta manera, religiosa. Todo lo prueban con las Escrituras y de este modo se hacen impenetrables ⁴.

Antes que acontezca la Revolución francesa, los Estados Unidos alcanzan su independencia: con ella los *yankees* comienzan a llevar adelante un proyecto político que, al mismo tiempo, expresa un designio gnóstico. Ellos deben construir el nuevo orden social y político de la modernidad. Asumen, por eso mismo, la misión de protagonizar el papel de "pueblo elegido".

La secularización ha llevado a la modernidad a un especial modo de realización, cuando aparece la América anglosajona.

Estados Unidos recibe el influjo de la Reforma a través de las comunidades protestantes que la colonizan, pero con una característica muy particular. Fue una colonización religiosa producida por diversos grupos protestantes, algunos disidentes del anglicanismo. Estos grupos religiosos ocupan y colonizan América, buscando que allí se prefigure la República universal futura. Vuelven a hacer vigente la utopía de la Tierra Prometida, intentando encarnar en el hecho político una misión universal que, a su tiempo, quisieron llevar adelante los milenaristas del anabaptismo.

⁴ Cfr. Hoocker, R., *Obras*, edit. Keble, Oxford 1888. Citado por Voegelin, E., *idem*, p.213.

Tres objetivos políticos que, en el contexto en que van a darse, se tornan al mismo tiempo religiosos: exportar el modelo universal de la democracia; exportar el principio según el cual todos los hombres son iguales y todos –eventualmente con la ayuda de Dios– pueden llegar a todo; y, además, que toda autoridad es algo nefasto y odioso en sí mismo, y si bien las instituciones (como el gobierno, el ejército, etc.) deben recurrir a ellas, no son sino males necesarios cuyas prerrogativas hay que limitar ⁵.

Las comunidades que van a ocupar y colonizar América encarnan estos ideales, trasladando de lo religioso a lo político la conciencia de ser un pueblo elegido. George Washington lo afirma a su tiempo:

Los Estados Unidos son una nueva Jerusalén, designada por la Providencia para ser el teatro donde el hombre debe alcanzar su verdadera talla; donde la ciencia, la libertad, la felicidad y la gloria deben extenderse en paz.

Y John Adams los define como

Una república pura y virtuosa cuyo destino es gobernar e introducir la perfección del hombre ⁶.

La secularización alcanza, con los Estados Unidos, a transformar la esperanza religiosa en utopía política, con la ayuda del gnosticismo puritano.

La predestinación calvinista anticipa, de esta manera, la renovación política de la democracia ⁷.

⁵ Cfr. Nigra, H.-Herté, R., "Il était une fois Amérique", en *Nouvelles Ecoles*, (1975) 27-28, citado por Esparza, J. F., "Yankees: «Pueblo elegido de la Modernidad»", en *Disenso*, 2 (1995), 17.

⁶ Citados por Grapin, J., "La dérive à l'Ouest" en *Cadmos* (1987), 37, citado por Esparza, J. J., idem, p.18.

⁷ Paz, O., *El agro filantrópico*, edit. Seix Barral, Barcelona 1979, p.60.

Los norteamericanos generan una sociedad laica en la cual la separación de la Iglesia y el Estado es consecuencia normal de la Reforma luterana y, por lo tanto, no aparece, como ocurrió en Europa, como un hecho de confrontación social, religiosa y política. En esa sociedad laica que, con ellos, surge en el mundo, se da prioridad al individuo sobre los derechos políticos del Estado, como consecuencia, también natural, de la libertad de conciencia religiosa, que resulta como un requisito previo de la libre interpretación. De esta manera, los presupuestos religiosos de la Reforma se van a plasmar en los principios políticos de la sociedad americana.

En esta "nación utópica" ⁸, las comunidades fundacionales de cuáqueros, memnonitas, shakers, etc., rompen con Europa y huyen de ella para fundar, desde cero y con la ayuda de la Providencia, un terreno apto para la consecución de los planes divinos en la vida humana, que comportan una utopía más para Occidente: la igualdad, la libertad, la muerte de la autoridad, el imperio de la moral:

En Europa la secularización hubo de luchar contra una estructura social fuertemente teñida de catolicismo y de esencia política. En Nueva Inglaterra, por el contrario encontró el terreno despejado. Por no existir allí lo político, por no haber instituciones que vertebraran la autoridad, la secularización que llevaban consigo los puritanos norteamericanos arraigó pronto en un terreno inexplorado: el de la utopía como una realidad política y social posible ⁹.

En Europa, la sociedad laica, fruto del secularismo, surge como resultado final de las guerras políticas y religiosas de los siglos XVI y XVII, y su punto de partida será la Revolución francesa. Se trata de un laicismo ideológico, que políticamente se resuelve por medio de una encarnizada y perseverante lucha contra la Iglesia, contra las monarquías, especialmente las católicas, y contra todos los principios que habían fundado la cultura católica. Aquí actúa el gnosticismo de las sociedades secretas.

⁸ Alberoni, F., "Europa sin futuro", Diario *El país*, 20-1-85.

⁹ Esparza, J. J., *idem*, p.19.

En la Nueva Inglaterra, el laicismo se traduce en una utopía que queda de manifiesto en la divisa del dólar: "En Dios confiamos".

En este "nuevo mundo" que descubre Colón, los norteamericanos van a implantar, confiando en el Dios gnóstico, una sociedad donde el puritanismo, expresión del imperio de la moral, se integra con: el individualismo, que cobra el máximo sentido de eticidad social, detrás de la vigencia de una libertad política que se apoya en el principio religioso de la libertad de conciencia; con la democracia, como forma política de regulación contractual de la vida social y valor universal que se debe expandir a todo el mundo, cumpliéndose de esta manera el destino que la Providencia le ha asignado como República universal futura; y con el capitalismo, que señala a todo el mundo, dado el poder de la plutocracia, que los Estados Unidos son una nación predestinada ¹⁰.

Sin duda, como lo señala Stendhal, es éste

un país singular donde al hombre no le mueven más que tres ideas: el dinero, la libertad y Dios ¹¹.

Quizá esta mezcla de dinero, tierra prometida y libertad haya abierto el cauce social, religioso y político para que allí se afirme, como etapa de su peregrinación, el judaísmo. Y también que, como fruto de esta utopía, se generen las infinitas sectas religiosas que resultan de poder integrar modos diversos de utopías gnósticas judeo-cristianas, las cuales pretenden crear la Nueva Jerusalén americana. Contrariamente a España, que vino al nuevo mundo para cumplir una misión evangelizadora, y lo hizo fundando ciudades católicas desde donde fue posible traspasar la cultura católica a América y hacerla "criolla", en esta Nueva Inglaterra lo que se propone es un nuevo modelo de sociedad laica, que tampoco res-

¹⁰ Cfr. Marienstrass, E., *Les mythes fondateurs de la nation americane*, edit. Máspero, París 1976. Estos mitos universales, según el autor, son: el cosmopolitismo, la sociedad sin política, el bienestar planetario.

¹¹ Citado por Esparza, J. J., *idem*, p.21.

ponde a los modos beligerantes de lo "laico" europeo, preñado de una actitud declaradamente antirreligiosa, fruto del iluminismo político. Pero tampoco esta religiosidad es la del Estado. Se trata de instaurar una sociedad no confesional, pero donde los principios religiosos de la Reforma pervivan en la vigencia de los nuevos principios políticos. El hombre y sus derechos cobran aquí especial significación frente al Estado, que siempre expresa el mal necesario de la autoridad. En la sociedad laica americana hay un referente moral gnóstico que se distingue del sentido moral y religioso propio de la cultura católica. Aquí juegan los resabios –y quizá hasta los residuos religiosos de la Reforma–, y las concatenaciones morales del subjetivismo kantiano con el contrato social de Rousseau. Lo admirable es que, con esta fórmula de sociedad laica, se ha podido integrar, dando forma política, a los principios que nutrieron el secularismo, salvando los derechos del hombre frente al Estado.

Se trata entonces, en sus comienzos, de una manifestación social novedosa, distinta de la sociedad laica que se gesta en Europa y que es atea y antirreligiosa; también diferente, por supuesto, de toda formulación que surja de la cultura católica. En Europa, la sociedad laica se hace atea, persigue a la Iglesia y a todas las modalidades sobrevivientes de la cultura católica y, finalmente, intenta encarnarse en las dos formas más aberrantes de ideologías neopaganas: el nacional-socialismo y el comunismo. Ellos son los frutos finales del hegelianismo filosófico y el iluminismo político.

De Trento en adelante, el Magisterio de la Iglesia se alza contra este secularismo y su forma final de sociedad laica. Sobre la forma americana de sociedad laica, sólo indirectamente advierte León XIII respecto de aquellos católicos que intentan forjar una Iglesia distinta en América, acorde con la sociedad laica que allí se ha gestado ¹². La Iglesia repara poco a poco en este nuevo y original modo de sociedad laica americana, tan propia en su formulación.

¹² León XIII, Carta al Cardenal Gibbons, *Testem benevolentiae*, del 22 de enero de 1899; Dz. 1967 y ss.

De esta identidad ellos tienen conciencia; su religiosidad de ninguna manera los acerca a la cultura católica. Pero no creemos equivocarnos al decir que, allí donde aparecen, en su formulación política, los fundamentos religiosos de la Reforma, que le permite a la sociedad americana rescatar los derechos del hombre y de su libertad frente al Estado, allí también está la Iglesia que, antes que la Reforma, los fundamentó en la Revelación y en el orden natural. Es la Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II la que tiene que enfrentarse con ese modelo de sociedad laica a escala mundial, para poder rescatar, como propios, principios con los que anteriormente aparecía confrontando.

Lo cierto es que la Nueva Inglaterra, después de su independencia en 1776, se afirma como nación en un modelo de sociedad laica, es decir, no confesional; pero, al mismo tiempo, con un referente moral y religioso que sostiene, de alguna manera, el único régimen político que puede hacer posible tal conjunción: la democracia.

En Europa, en cambio, la sociedad laica sigue avanzando después de la Revolución francesa, con un espíritu antirreligioso virulento, de negación y persecución. La democracia liberal de la Revolución francesa, que se generó como la "izquierda" de 1789, entraba en crisis y era superada por la "izquierda" de los nacientes socialismos, que se sienten interpretados por el manifiesto comunista de 1848. En 1870, los garibaldinos entran en Roma y humillan al Papa; en 1873 se desata en Prusia el *kulturkampf* y se ordena el cierre de los conventos católicos. En España y en Francia ya se había intentado la abolición de las órdenes y congregaciones religiosas. En 1879, Bélgica implanta la enseñanza laica, y al año siguiente ordena la expulsión del nuncio apostólico. En 1882, la ley Ferry consagra en Francia el laicismo escolar.

En Estados Unidos, en cambio, se van instalando las colectividades católicas, especialmente irlandesas, y la Iglesia comienza a tener presencia social.

De todos modos, el modelo de sociedad laica americano todavía no es exportado. Es propio; ellos saben bien y lo defienden:

América para los americanos, dirán, pero en esa América reconocen sólo a la del norte.

En 1824 aparece en una revista americana este texto, referido a la América del Sur:

No tenemos nada que hacer con América del Sur. No tenemos simpatía por ellos, y no es posible que tengamos ninguna simpatía política fundada.

Hemos salido de distintos troncos, hablamos distintos idiomas, hemos sido criados en diferentes escuelas sociales y morales, hemos sido gobernados con diferentes códigos legales, profesamos códigos religiosos distintos ¹³.

Sin embargo, llegará el momento en que el modelo de sociedad laica se va a tratar de exportar a los países de Hispanoamérica. Primero en su formulación de sociedad laica europea, y luego como sociedad laica americana. Pero todavía se hace necesario esperar que avancen los proyectos de colonización cultural ¹⁴. Hispanoamérica, en la época de la Independencia de los Estados Unidos, sigue aferrada a los elementos fundantes de su cultura católica. En el "*Mundus Novus*" que ha descubierto Colón y evangelizado España, se da un hecho que otorga particular jerarquía histórica al siglo XVI, más aún que el hecho mismo de la conquista. Se trata de

la gestación del fenómeno sin par del transplante de la cultura de un mundo a otro ¹⁵.

Porque lo que España le descubre a América es su cultura católica:

¹³ Citado por Whytaken, A. P., *Estados Unidos y la Independencia de América Latina (1800-1830)*, Buenos Aires 1964, p.248.

¹⁴ Cfr. Buela, A., "Elementos estructurales de la conciencia nacional", en *Filosofar cristiano*, Córdoba 1986, pp.19-20.

¹⁵ Sierra, V. D., *Así se hizo América*, edit. Cultura Hispánica, Madrid 1955, p.171.

Esta conciencia descubridora, desde el punto de vista histórico es simultáneamente griega, romana e ibérica, y estos caracteres no le advienen extrínsecamente desde el encuentro de la cultura antigua con la Revelación. Por eso Iberoamérica desde el hallazgo, descubrimiento y posesión por la conciencia cristiana y misional que conlleva lo griego, lo romano y lo ibérico, inaugura, a partir de la originalidad develada (existiendo en estado de inmediatez) una auténtica originalidad cristiana iberoamericana que requiere el esfuerzo constante del espíritu descubridor cristiano. No es, por lo tanto, el Cristianismo una suerte de religión yuxtapuesta, como se ha dicho, ni instrumento de dominación; por el contrario, la fe cristiana al penetrar, desmitificar y *transfigurar* la situación originaria, incorporó vitalmente a Iberoamérica, de modo que nuestra América no es comprensible sino desde la fe ¹⁶.

Por eso es imposible que el modelo americano de sociedad laica pueda tener algo que ver con Hispanoamérica sin desplazar de ella lo católico como cultura.

Para Gran Bretaña, las colonias hispanoamericanas sí tienen que ver con su poder cultural y económico, que a partir del siglo XVIII comienza a imponerse. Derrotada España era fácil, desde el mar, apuntar al continente. Y eso hicieron. Las colonias se van a independizar de España y buscan, con su clase dirigente, orientar a las nuevas naciones a la construcción de una nueva sociedad laica inspirada en el modelo de corte europeo. Detrás del proyecto vienen también las persecuciones. La cultura católica no puede, de ninguna manera, seguir nutriendo el espíritu del pueblo. La sociedad laica que se pretende instaurar en los nuevos países que surgen de las antiguas colonias españolas, aspira a establecer un nacionalismo jacobino apoyado en un conjunto de convicciones propias de la concepción universalista y atea del iluminismo filosófico-político europeo. Por eso, uno de sus capitostes se expresa así:

Vosotros sabréis fundar, sobre las ruinas de las supersticiones destronadas, la única religión universal que trae la paz y no el cu-

¹⁶ Caturelli, A., "El significado del descubrimiento y Evangelización de Iberoamérica", en *Filosofar Cristiano*, Córdoba 1986, p.16.

chillo, que hace ciudadanos y no reyes y súbditos; hermanos y no enemigos; que no tiene sectas y misterios; cuyo único dogma es la igualdad; cuyos pontífices son sus magistrados; y que no queman el incienso de la gran familia más que ante el altar de la patria, madre y divinidad común ¹⁷.

Se trata de desplazar una cultura, la católica, que fue la fundante de la nacionalidad y a la que llamamos "criolla". Esta cultura constituye un hecho también novedoso, al afirmar la condición del hombre de un modo diferente al del secularismo progresista y antropológico de la modernidad.

La incompatibilidad del proyecto político que se pretende alcanzar, y que se identifica como "civilización", y la vigencia de una cultura fundacional que se reconoce como "barbarie", es lo que explica las largas y sangrientas luchas que se dan en los países hispanoamericanos, detrás de sus independencias nacionales. Méjico será el último de estos ejemplos.

Dejemos Hispanoamérica y volvamos a los Estados Unidos. Su utopía política se afirma y comienza a hacerse universal. El nuevo modelo de sociedad laica que emerge está en condiciones de insertarse en la modernidad, y en esto estriba también su originalidad y su logro político. El democratismo roussoniano y el utilitarismo económico, fruto del puritanismo económico protestante, son los instrumentos adecuados para su desarrollo.

La democracia se afirma no sólo como una forma de gobierno, sino como una suerte de utopía esjatológica de valor universal. Sobre el final del siglo XIX aumenta el poder político, económico y social de los Estados Unidos. Aumenta también su territorio. Compran la Louisiana, la Florida, Texas, Méjico y California. Aumenta la población, que para mediados del siglo XIX ya tiene 50 millones. Los inmigrantes pasan de 4 a 9 millones. El oeste genera una inmigración interna para la explotación de sus riquezas naturales, que son inmensas. Y, por fin, aumenta también la explotación industrial.

¹⁷ Citado por Sabsay, F. L. Pérez Amuchástegui, A. J., *La sociedad Argentina*, edit. Fedeye, Buenos Aires 1973, p.54.

El conflicto del canal de Panamá da la posibilidad a Estados Unidos para practicar una intervención armada, con lo que comienza a surgir también como potencia mundial militar. Primero, afirmando abiertamente, con el presidente Teodoro Roosevelt (1858-1918), el principio de intervención militar. A partir de 1933, y bajo la inspiración política de Franklin Delano Roosevelt (1882-1945), se enrola en el principio de "no intervención". Comienza la política de buena vecindad y el apoyo de los congresos panamericanos. En 1948 se forma la OEA. El modelo americano de sociedad laica se identifica a tal punto con la modernidad que termina por imponerse, hasta que logra traspasar de Europa a América la nueva identificación de Occidente.

Podemos decir que, en casi dos siglos, la utopía se ha cumplido:

Los Estados Unidos son la utopía realizada (..) Una utopía encarnada, una sociedad que, con un candor que se puede considerar insoportable, se instituye sobre la idea de que representa la realización de todo lo que los demás han soñado –justicia, abundancia, derecho, riqueza, libertad–: lo sabe, cree en ello y, finalmente, los demás también lo creen ¹⁸.

Después de la II guerra mundial, donde cae uno de los modelos de sociedad laica, la del nacional-socialismo, Occidente se identifica con el modelo americano, que pasa a ser su estilo de vida. La guerra fría no es otra cosa que la confrontación de dos modelos de sociedad laica: la americana y la rusa. En Europa el hecho cambia. Después de la Revolución francesa, y a medida que el iluminismo se va transformando en un poder político dominante, el avance hacia una sociedad laica cobra formas de persecución y destrucción de la Iglesia católica ¹⁹.

¹⁸ Baudillard, J., *América*, edit. Anagrama, Barcelona 1987.

¹⁹ Al respecto se pueden consultar las encíclicas del Papa Pío IX: *Levate*, del 27 de octubre de 1867, donde deplora las calamidades que sufre la Iglesia en Europa, y *Etsi multa luctuosa*, del 21 de noviembre de 1873, donde denuncia los ataques a la Iglesia en los diferentes países europeos y alude también a las perse-

La Iglesia intenta preservar el sistema establecido, sobre el cual puede encontrar seguridad institucional; afirmar la validez de los principios de la cultura católica; reclamar el respeto a los derechos de la Iglesia; y sostener al clero y al pueblo creyente frente a las persecuciones. Pero Europa hace ya mucho que ha sido vaciada de la cultura católica. El racionalismo ha impuesto las reglas de juego también en países como Francia, que era "la hija dilecta de la Iglesia" ²⁰. En España, los Borbones apuran la disolución de la monarquía y Napoleón da el golpe de gracia. Las colonias hispanoamericanas aprovechan la circunstancia para iniciar un largo y cruento camino hacia la independencia.

No se trata ahora de separar lo sagrado de lo profano, que ya se viene dando como fruto de la Reforma; tampoco de afirmar lo profano como fruto de la secularización, que fue un logro indiscutido del racionalismo germano. Es la hora de afirmar la sociedad laica, a partir de la separación de la Iglesia del Estado, tratando de destruir toda forma de sociedad confesional ²¹.

cuciones en Hispanoamérica, poniendo en evidencia la acción que en este sentido desarrolla la masonería. Como ejemplo de estas persecuciones en diferentes países, se puede consultar: Gregorio XVI, Encíclica *Quo Graviora ex nefariis* (4-X-1833), sobre la persecución en Renania. En Austria, Encíclica *Singulari Quidem* (17-XII-1856); en los Estados Pontificios, Encíclica *Respiciente* (1-IX-1870) y *Ubi nos* (15-5-1871); en Prusia, Encíclica *Quod numquam* (5-II-1875), todas del Papa Pío IX. En Portugal, Encíclica *Pregata nobis accidit* (14-IX-1886), y en Italia, Encíclica *Saepenumero Pontificatus*, del Papa León XIII.

²⁰ Cfr. León XIII, Encíclica *Nobilissima Gallorum Genus*, del 8 de febrero de 1884, donde trata de la situación de la Iglesia en Francia y de los deberes de los católicos; el mismo Papa reitera, el 16 de febrero de 1892, su denuncia sobre los ataques de la religión en Francia y, ya en este siglo, el Papa Pío X, en la Encíclica *Une fois encore*, del 6 de enero de 1907, advierte sobre la lucha acentuada en Francia contra toda creencia y la persecución violenta.

²¹ El Papa León XIII, en la Encíclica *Diuturnum Illud*, del 29 de junio de 1881, va a reafirmar la doctrina católica sobre el origen del poder y de la autoridad, rechazando los principios del secularismo especialmente los referidos al pacto social. El mismo Papa en la Encíclica *Inmortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885, defiende la doctrina católica acerca de la sociedad civil; y Pío X, en la Encíclica *Gravissimo Officii munere defungimur*, del 10 de agosto de 1906, refuta la separación de la Iglesia y el Estado tal como se pretende dar en Francia.

Lo laico pasa a manifestar aquello que no es confesional. Lo laico es lo enemigo de la Iglesia católica, la única que se atreve a levantar su voz frente a la transformación de los valores de la cultura. Ella es la única que puede ofrecer respuestas frente al racionalismo germano ateo, desde el que se niega la trascendencia de Dios, afirmando la prioridad de la idea o el principio de conciencia como constitutivo de la verdad. Aunque la cultura católica ya no es la cultura de la Cristiandad, sin embargo la irá haciendo presente a través de su Magisterio ordinario y extraordinario, que le permitirá rechazar los errores que aparecen como fruto de la instauración de la sociedad laica en los Estados nacionales.

La Iglesia no deja de hacer presente el patrimonio doctrinal de la cultura católica, al afirmar tanto la prioridad de Dios y su Revelación frente a los principios del laicismo imperante, como la vigencia del orden natural.

Las iglesias de la Reforma sólo en algunos casos atinan a reaccionar frente al modernismo teológico. En otros se avienen, y sus teólogos y exégetas son los protagonistas del racionalismo religioso que funda el secularismo, como ya hemos visto. Respecto a lo cultural, afirmada la opción entre Dios o Mundo que plantean, fieles al luteranismo, aceptan sobrevivir como un culto y no como una cultura, limitándose a reclamar la libertad de conciencia para expresarse. En la medida que este principio religioso sea asumido por la sociedad laica como un principio político, el problema habrá desaparecido.

Las monarquías supuestamente católicas se van adaptando al mundo de lo laical, y la Iglesia es perseguida, en búsqueda de su destrucción.

Aparecen en Europa dos de las formas más aberrantes de sociedades laicas, como son el nacional-socialismo y el marxismo-leninismo. Ellos constituyen dos formas antagónicas de sociedades inspiradas en ideologías incompatibles, cuando no abiertamente contrapuestas con las enseñanzas de la Iglesia, a la que se proponen sustituir o destruir. En este sentido, también merece ser con-

siderado el *fascismo*, pero, según la interpretación de Augusto Del Noce, como una forma de "totalitarismo incompleto" ²².

Entre sí tienen mucho de común: el secularismo que las origina; el gnosticismo, como forma residual del cristianismo, en que inspiran sus esjatologías, detrás del milenarismo de Joaquín de Fiore (1130-1202); las formas políticas con que pretenden llevar adelante sus pretensiones, tanto en el Tercer Reich como en la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas; y su odio y persecución a la Iglesia Católica. La única diferencia va a provenir del modo distinto de interpretar y tratar de encarnar sus esjatologías: el Tercer Reich aspira a instaurar el imperio del racismo ario; el marxismo-leninismo, el imperio comunista ²³.

El nacionalismo germano se ensañará con los judíos, que representan, a su modo, también un ideal de raza, con un fundamento religioso. El nazismo los ataca por un doble motivo: lo racial y lo religioso. No hay lugar para ellos en el nuevo imperio que se pretende construir para la raza aria, no para la judía.

El comunismo, por su parte, enfrenta al mundo angloamericano, donde se funda el otro modelo de sociedad laica que se pretende construir y exportar, y que se les hace incompatible.

Busca instaurar una sociedad laica fundada en una nueva utopía, que pretende convocar a los pobres, a los trabajadores, a los proletarios, para la lucha revolucionaria que ya se ha iniciado a partir del *Manifiesto Comunista* (1848):

No puede tratarse, para nosotros, de una transformación de la propiedad privada sino de su destrucción; no de la mitigación de la abolición de los contrastes de clase, sino de la abolición de las clases; no del mejoramiento de la sociedad actual, sino de la fundación de una nueva sociedad.

²² El fascismo fue condenado por el Papa Pío XI en la Encíclica *Non Abbiamo Bisogno* (29-VI-1931); A.A.S. 23 (1931) 285-312. Cfr. Del Noce, A., *Fascismo e Antifascismo*, edit. Leonardo; Roma, 1964.

²³ Marx, K., Declaración del Comité Central de la Liga de los Comunistas, 1850.

Lo que hice de nuevo fue demostrar: 1) que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fines particulares, históricos, del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no representa más que una transmisión hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases ²⁴.

La influencia gnóstica se hace evidente. Éste será el objetivo de la nueva sociedad laica, que se intentará también exportar como fruto de la utopía. Por eso Lenín dirá:

El objetivo de la social democracia consiste en la transformación radical de las condiciones de vida de toda la humanidad ²⁵.

Estas tres formas antagónicas de sociedades laicas tienen, como ya dijimos, una inspiración esjatológica común en el milenarismo de Joaquín de Fiore ²⁶.

Como bien señala Eric Voegelin, Joaquín de Fiore, con su esjatología trinitaria,

creó el conjunto de símbolos que gobiernan la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy ²⁷.

Recordemos que para este precursor del milenarismo, a la historia hay que entenderla como una sucesión de tres edades, de las cuales la tercera es el Tercer Reino final. Según Joaquín, en la primera edad se desarrolló el seglar y su caudillo fue Abraham; en la segunda edad apareció la vida religiosa del sacerdote, y su caudillo fue Cristo; la tercera, que traerá a la tierra la perfecta vida espiritual del monje, tendrá como caudillo al "*Dux e Babylone*",

²⁴ Idem , Carta a Weydemeter, 5 de marzo de 1852.

²⁵ Lenín, *Obras Completas*, edit. de Cultura Popular, Akal, Madrid, T. 5, p.520.

²⁶ Cfr. Revuelta, J., "Joaquín de Fiore", en *Gran Enciclopedia Rialp*, edit. Rialp, Madrid 1981, T. X, p.198; Jordan E., "Joachim de Fiore", en *DTC*, T. VIII, 1426-1458. Fabro C., *Grande Antología filosófica*, Milán 1954, T. V., pp. 354-361.

²⁷ Voegelin, E., *Nueva ciencia política*, edit. Rialp, Madrid 1968, p.175.

que será el señor de esta nueva edad. La edad del Hijo tocará a su fin hacia 1260 y se inaugurará la edad del Espíritu Santo.

Virgilio ya había hablado de

la última edad anunciada en los versos de la Sibila de Cumas; ya empieza de nuevo una serie de grandes siglos (...) Tú, casta Lucina, favorece al recién nacido infante, con el cual concluirá lo primero, la edad de hierro y empezará la de oro en todo el mundo ²⁸.

Los enciclopedistas gustaban hacer referencia a la historia como antigua, medieval y moderna; Turgot y Comte hablaron de las fases teológica, metafísica y científica. También Hegel, cuando señala los tres estadios de la libertad y la plenitud auto refleja. Los marxistas, por su parte, interpretan estos períodos como el del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final. Y el nacional-socialismo proyecta este simbolismo sobre el Tercer Reich ²⁹.

A estos modos ya clásicos de interpretar y aplicar a la historia el simbolismo de Joaquín de Fiore, podríamos incluso agregar el más novedoso de todos, el de la Nueva Era, que anuncia el advenimiento de una transformación social como consecuencia de la transformación personal. Tras una era violenta y oscura, la de Piscis, estamos entrando en un milenio de amor y de luz, la "era de Acuario", la época de la verdadera liberación espiritual ³⁰.

El nacional-socialismo y el comunismo proyectan su modelo de sociedad laica hacia una forma de utopía final, donde tiene mucho que ver Joaquín de Fiore. También la sociedad laica americana con la "New Age".

Así, el simbolismo de la concepción de la historia como una sucesión de tres edades, aparece en el Tercer Reich o el Tercer Reino del nacional-socialismo. Según la aplicación concreta que

²⁸ Virgilio, *Bucólicas* IV.

²⁹ Voegelin, E., *idem*

³⁰ Cfr. Ferguson, M., *La conspiración de Acuario*, edit. Kairós, Barcelona 1990, p.20.

hacen los ideólogos del nazismo, el primer Reich alemán terminó en 1806; el segundo Reich fue el de Bismarck, que finalizó en 1918; el último será el milenio de Hitler. Para Voegelin ³¹, la especulación joaquinista es introducida en Alemania por el ala anabaptista de la Reforma, como también ocurrió en la Nueva Inglaterra, y por el cristianismo carismático de Fichte, Hegel y Schelling. Claro que dista mucho la interpretación histórico-mundial de los idealistas alemanes respecto de la aplicación casi burda y vulgar que hará el nacional-socialismo, agregando de modo accidental el carácter nacionalista a la misma. De todos modos, lo que se trata de conciliar es una esjatología del reino espiritual con su realización en una sociedad política-laica. En esta redivinización política consiste precisamente el Tercer Reich.

Sólo será posible encarnar la utopía histórica a través de los caudillos carismáticos que van a aparecer como expresión del "superhombre" de la secularización. Y este es el segundo simbolismo del cual habla Joaquín de Fiore.

El caudillo carismático, llámese Hitler, Stalin, o la democracia, se transforma así en un profeta de la nueva era en la que irrumpe, por vía de la secularización, como fruto del gnosticismo intelectual de la modernidad. El mesianismo político expresa, del modo más acabado, este tercer simbolismo del cual el propio Joaquín es el primer ejemplo ³².

La utopía apunta, como se hace evidente con la Revolución francesa, encarnándose después como objetivo político de todas las sociedades laicas, a un intento de instrumentar una fraternidad mundial compuesta por personas auténticamente libres. Éste es el cuarto simbolismo de Joaquín de Fiore, al que explica como fruto de la nueva venida del Espíritu Santo. Los hombres son transformados en miembros del nuevo reino sin la mediación de la gracia:

³¹ Voegelin, E., idem p.177.

³² Voegelin, E., idem p.176.

En esta tercera Era, la Iglesia dejará de existir, porque los dones carismáticos necesarios para la vida de perfección le llegarán al hombre sin necesidad de la administración de los sacramentos (...) La idea de una comunidad formada por los que habían alcanzado la perfección espiritual y que podían convivir sin necesidad de autoridad institucional quedó entonces formulada en principio. Esta idea era capaz de variaciones infinitas. Se la puede hallar en diversos grados de pureza, tanto en sectas medievales como del Renacimiento como en las Iglesias puritanas de los Santos; en su forma secularizada ha llegado a ser un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico de la mística marxista del reino de la libertad y la desaparición del Estado ³³.

La cultura católica, con San Agustín, ya había abordado el problema de la salvación desde la comunidad cristiana. Pero lejos de plantear una utopía, las dos Ciudades expresan dos amores: el amor de Dios hasta el desprecio del mundo, o el amor del mundo hasta el desprecio de Dios. Satanás viene a encarnarse en los grandes imperios terrenales como Babilonia, Asiria, o la Roma pagana, aunque sin identificarse con ellos por completo. En cambio, la Ciudad de Dios hace su epifanía en el pueblo de Israel, en la Iglesia Católica y en el Imperio cristianizado, si bien se consumará tan sólo en la Jerusalén Celestial ³⁴.

En San Agustín, y consecuentemente en la cultura católica, la historia sagrada, cuya culminación la constituye Cristo y el establecimiento de la Iglesia, se distingue de la historia profana. La "Ciudad de Dios", incluida la peregrinación terrenal de la Iglesia, se dirige a su culminación eschatológica. La historia profana, tal como la muestra Joaquín de Fiore, carece de dirección. Es una eschatología secular que, por eso mismo, afecta la estructura política de la modernidad. El secularismo, con sus diversas vertientes, tanto la pro-

³³ Voegelin, E., idem p.177.

³⁴ Gigon, O., *La cultura clásica y el cristianismo*, edit. Gredos, Madrid 1970, pp.179-200.

fana, que tiene a Hegel como paradigma, como la religiosa, con Schleiermacher, hace posible su aplicación concreta, facilitando, de esta manera, la construcción de los modelos diversos de sociedades laicas. En el modelo americano de sociedad laica, la llamada "*New Age*" intenta recoger estos simbolismos para darles una nueva forma de interpretación. La utopía surge del inmanentismo intra-mundano instaurado por el secularismo. Allí se sitúa la llamada "Conspiración de Acuario"³⁵. Pero, en todos los casos, es precisamente el secularismo el que hace posible el paso de la esjatología cristiana y trascendente hacia una esjatología de plenitud histórica inmanente, como la que inspira los nuevos modelos políticos de sociedades laicas: el nacional-socialismo, el marxismo y la sociedad laica americana.

Desde el humanismo a la ilustración y de allí a la idea del "progreso", se va a recorrer un camino que termina convirtiendo el sentido de la historia en un hecho completamente intra-mundano.

Como lo señala Hans Urs von Balthasar, Dios es arrastrado al interior de la existencia humana, ya sea en su forma contemplativa, con Hegel o Schelling, emocional y panteísta, como aparece en las expresiones diversas de los carismáticos, o en su forma volitiva, tratando de redimir al hombre y a la sociedad, como se da en Comte, Marx o Hitler. Así se constituye el núcleo de la redivinización de la sociedad laica.

Por supuesto que estas formas diversas de gnosticismo que fundamentan las diversas expresiones del secularismo, llámese éste humanismo, ilustración, progresismo, liberalismo o positivismo, a primera vista aparecen como contrapuestas, pero lo cierto es que en la base de todas ellas hay una radicalización del inmanentismo carismático de los gnósticos:

Feuerbach y Marx interpretaron el Dios trascendente como la proyección de lo mejor del hombre en un más allá hipostático.

³⁵ Cfr. Ferguson, M., *idem*

Para ellos el momento decisivo de la historia llegará, por consiguiente, cuando el hombre vuelva sobre sí mismo esa proyección, cuando tome conciencia de que él mismo es Dios y, como consecuencia, el hombre se transforme en superhombre ³⁶.

El gnosticismo, de esta manera, pasa a formar parte del secularismo, como una suerte de excrecencia del cristianismo.

La raza, la nación, el proletariado, la fraternidad, la democracia absoluta, intentan encarnar las nuevas esjatologías que inspiran a los modelos de sociedades laicas de la modernidad.

El punto de partida de todas ellas es el mismo. La distinción mira al "*eskaton*" diverso y, por eso mismo, encarnadas en formas políticas diversas, terminan enfrentándose. La guerra es inevitable. Primero se presenta como una guerra entre estados (1914-1918), para luego transformarse en una guerra entre dos absolutos, el nacional-socialismo germano y el nacionalismo ruso, identificado no ya con la "Santa Rusia" de la Iglesia ortodoxa, sino con el imperio comunista que la sustituye y, de alguna manera, también la encarna.

La dictadura rusa del proletariado, que tras su conquista del mundo desemboca en el reino marxista de la libertad, no es otra cosa que la secularización final del destino mesiánico y esjatológico de Rusia a favor de la humanidad, tal como ya lo había visualizado Dostoievski cuando profetizaba una Rusia autocrática y ortodoxa que conquistaría el mundo para después florecer en una sociedad libre formada por todos los cristianos unidos en la verdadera fe ³⁷.

La segunda guerra mundial, guerra entre dos absolutos, va a destruir lo que fue el Occidente europeo.

³⁶ Voegelin, E., idem p.195. Cfr. Lubac, H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, París 1945; Voegelin, E., "La formación de la idea revolucionaria marxista", en *Review of Politics*, (1950), Vol. XII.

³⁷ Cfr. Voegelin, E., idem, p.183.

Los ojos del mundo se vuelven hacia un nuevo imperialismo, que se afirma sobre la base del capitalismo plutocrático. El imperialismo angloamericano hace posible el triunfo de uno de los dos absolutos enfrentados. Ahora, para poder continuar, se hace necesario que los aliados de ayer se dividan el mundo y traten de exportar sus modelos propios de sociedades laicas.

Los rusos instauran el modelo de sociedad laica marxista-leninista, de la lucha de clases y la dictadura del proletariado, en las naciones de la Europa Oriental que les toca en el reparto, incluida la parte de Alemania que pasa a ser Oriental. Exportan el modelo a China Continental, Vietnam, Corea del Norte y Cuba. En cada caso el tema abre, entre los antiguos aliados, un espacio de conflicto que siempre, de una u otra forma terminan negociado.

Tres modelos reconocemos, entonces, de sociedad laica, que tienen su origen en el secularismo y que quieren expresar, cada uno a su manera, el sentido último de la modernidad como una forma de plenitud histórica inmanentista e intra-mundana: el nacional-socialismo, con su intento de imperio racial; el marxismo-leninismo, con su intento del imperio comunista; y el de la sociedad laica americana, con su intento de universalizar la democracia, la economía de libre mercado y los derechos humanos. Allí el individuo, y no el Estado, cobra el máximo sentido de eticidad social, detrás de la vigencia de una libertad política fundada en el principio religioso de la libertad de conciencia. La democracia absoluta de valor universal y el capitalismo liberal fundan un imperio plutocrático.

El primer modelo desaparece como fruto de la Segunda Guerra Mundial. El segundo modelo cae como fruto de un proceso de desbalanceamiento que provocan los Estados Unidos, presionando con el tema de los derechos humanos, desde la comunidad internacional, durante la gestión del presidente Carter (1977-1981). Posteriormente, Reagan (1981-1989) instala el conflicto en el marco del desarrollo tecnológico-militar. La "guerra de las galaxias" termina vaciando el poder económico ruso, que no alcanza a competir

con los *yankees*. No hay duda que la utopía se cumple. Washington tenía razón cuando afirmaba que los Estados Unidos eran la nueva Jerusalén designada por la Providencia para ser el teatro donde el hombre debe alcanzar su verdadera talla. Los rusos no la alcanzan y por eso son vencidos.

Occidente se identifica con el modelo de sociedad laica americana porque sólo los Estados Unidos cuentan con los tres poderes necesarios para solventar un imperio: el poder político, el poder militar y el poder económico.

Cultura católica y modernidad en el Magisterio Pontificio



N vano intenta la Iglesia, desde su Magisterio ordinario y extraordinario, salvar los últimos restos del naufragio. Ya en 1832, el Papa Gregorio XVI combate al naciente liberalismo jacobino y sus consecuencias políticas, advirtiendo sobre la disolución licenciosa de las costumbres y el desprecio a las cosas sagradas, a las leyes y a los derechos.

El Papa llama también la atención sobre el indiferentismo y sobre el ejercicio inmoral de la libertad de prensa. Proclama la necesidad de coincidencia entre el poder civil y el poder eclesiástico y finalmente denuncia a las asociaciones y grupos secretos que luchan contra el cristianismo ¹.

La Iglesia no deja de advertir sobre este proceso destructor que llevaría vertiginosamente a las peores consecuencias. Pío IX, en 1864, vuelve a denunciar estos errores, cuando, después del *Manifiesto Comunista*, se empieza a instalar la nueva izquierda de los socialismos marxistas ².

¹ Cfr. Gregorio XVI, Encíclica *Mirari vos* (15-VIII-1832); Acta Gregorii, Pp. XVI, A. M. Bernasconi, I, 169-174.

² Cfr. Pío IX, Encíclica *Quanta cura* (8-XII-1864); Acta S.S., vol. 3 (1867) 160-167.

El Concilio Ecuménico Vaticano I intenta rescatar, en medio de la confusión del modernismo naciente, las verdades fundamentales de la fe cristiana mostrando, a su vez, la posibilidad real de integrarlas con la razón ³. El Papa León XIII es el encargado, a partir de 1878, y gobernando la Iglesia por más de veinticinco años, de traducir la enseñanza del Concilio a los problemas de la sociedad.

En esta tarea magisterial, el Papa muestra su convencimiento de que el progreso de la civilización humana no solamente no se opone a la religión y a la propia existencia de la Iglesia, sino que por el contrario, puede serle en todo sentido, favorable y útil. Así, en la encíclica *Aeterni Patris* (4-VIII-1879) ⁴, al poco tiempo de asumir el Pontificado, hace un claro intento por asumir el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, para de esta manera poder iluminar, desde esa formulación doctrinal que formaba parte indiscutible del patrimonio de la cultura católica, las nuevas realidades científicas y técnicas que abren el mundo de la modernidad hacia un progresivo desarrollo. Más aún, frente a la desintegración del pensamiento metafísico, propone restaurar la filosofía del ser, capaz de rescatar los valores del orden natural para hacer posible, desde allí, la vigencia de un pensamiento cristiano sobre Dios, el mundo y el hombre.

Con la encíclica *Libertas* (20-VI-1888) ⁵ muestra, a partir la doctrina común de la Iglesia, cuáles son los auténticos valores de la libertad y sus condicionamientos, para que no se transforme en libertinaje. En la encíclica *Diuturnum Illud.* (29-VI-1881) ⁶ define la doctrina de la Iglesia sobre la autoridad política, con motivo del asesinato del zar Alejandro II. En *Inmortale Dei* (1-IX-1885) ⁷ se

³ Concilio Vaticano (1869-1870), *Constitución Dogmática sobre la fe católica*, Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium... Collectio Lacensis, VII, 101 ss., Friburgo 1870. A.A.S. (1869) 462 ss. Dz. ns. 1781-1800.

⁴ A.A.S. 12 (1879/80), pp.97-115.

⁵ A.A.S. 20 (1887/88), pp.593-613.

⁶ A.A.S. 14 (1881/2), pp.3-14.

⁷ A.A.S. 18(1885/86), pp.161-180

ocupa de la constitución cristiana del Estado. En *Arcanum divina sapientiae* (10-II-1880) ⁸ el Papa intenta detener el flagelo del divorcio que comienza a agitarse en Francia y que finalmente es incorporado a la legislación en 1884 ⁹. En *Sapientiae Christianae* (10-I-1890) ¹⁰ habla sobre los principales deberes del ciudadano.

Con la *Rerum Novarum* (15-V-1891) ¹¹ se produce uno de los acontecimientos más importantes en lo que hace al pensamiento de la Iglesia sobre las sociedades humanas. Allí el Papa afirma el derecho de la propiedad privada conforme a la doctrina tomista, que lo considera un derecho natural secundario. Motiva el deber de la limosna. Analiza la relación entre el capital y el trabajo. Determina el concepto de salario justo y exige protección y salvaguarda para el obrero. En todos estos temas expone y refuta la solución socialista, proponiendo y justificando la doctrina católica.

Preconiza los medios para asegurar el imperio de la justicia social, apoyando la existencia de asociaciones profesionales, patronales, obreras y mixtas y reclamando por una adecuada legislación obrera. Concluye invocando la caridad como el mejor medio que puede llevar a la solución de los problemas sociales.

Sin duda, la doctrina de la *Rerum Novarum* alimenta, en lo sucesivo, el contenido del Magisterio Social de la Iglesia. Pío XI, en la *Quadragesimo Anno* (15-V-1931) ¹², vuelve sobre dicha enseñanza, pero esta vez poniendo énfasis en el problema de los monopolios capitalistas y su correlato social, que son las grandes sociedades anónimas.

⁸ A.A.S. 12 (1878-79), pp.385-402.

⁹ León XIII se ocupó del tema del matrimonio en otros documentos como en la Epístola *Il divisamento* (8-II-1893; cfr. Acta Leonis XIII, T. 13, 36-28), en la Epístola *Quam religiose* (16-VIII-1898; cfr. Acta Leonis XIII, T. 18, 140), y a propósito de las leyes matrimoniales en Italia, en una Alocución a los Cardenales (23-XII-1901; cfr. Acta Leonis XIII, T. 21, 108).

¹⁰ A.A.S. 22 (1889/90), pp.385-404.

¹¹ A.A.S. 23 (1890/91), pp.641-670.

¹² A.A.S. 23 (1931), pp.177-228.

Antes, Pío X, en la encíclica *E Supremi Apostolatus* (4-X-1903) ¹³, que promulga con motivo de asumir el Pontificado, advierte sobre los ataques a Dios y el endiosamiento del hombre, y proclama la necesidad de un retorno a Dios por Jesucristo. En *Gravissimo officii* (10-VIII-1906) ¹⁴ condena la separación de la Iglesia y el Estado tal como se daba en la legislación de Francia. Un año después de asumir el Pontificado, denuncia en el decreto *Lamentabili sane* (3-VII-1907) ¹⁵ los 65 errores del modernismo; unos meses después, en la Encíclica *Pascendi* (8-IX-1907) ¹⁶, condena las doctrinas modernistas.

La gran preocupación de Benedicto XV, frente al flagelo de la guerra, es clamar por la paz y denunciar los errores ya manifestados por sus predecesores que, a su entender, tienen cuatro causas: la ausencia de amor mutuo en la comunicación entre los hombres, el desprecio de la autoridad de los que gobiernan, la injusta lucha entre las diversas clases sociales y el ansia ardiente con que son apetecidos los bienes pasajeros y caducos, como si no existiesen otros, y ciertamente mucho más excelentes, propuestos al hombre para que los alcance ¹⁷.

Apenas llegado al Pontificado, Pío XI se plantea un objetivo que, a su juicio, después de las calamidades vividas como consecuencia de la 1ª Guerra Mundial, se hace urgente: la pacificación del mundo ¹⁸. La falta de paz es el problema que urge solucionar. El Papa señala la falta de paz internacional, la falta de paz social y política, la falta de paz doméstica, la falta de paz en el individuo y los daños espirituales que se siguen por la falta de paz religiosa. Esta falta de paz tiene sus causas que son el olvido de la caridad,

¹³ A.A.S. 36 (1903), pp.129.

¹⁴ A.A.S. 39 (1906), pp.385-390.

¹⁵ A.A.S. 40 (1907), pp.470-478.

¹⁶ A.A.S. 40 (1907), pp.593-650.

¹⁷ Benedicto XV, Encíclica *Ad Beatissimi* (1-XI-1914), nº 4, A.A.S. 6 (1914), pp.565-581.

¹⁸ Pío XI, Encíclica *Ubi Arcano* (23-XII-1922), A.A.S 14 (1922), pp.673-700.

el ansia inmoderada de los bienes de la tierra y las tres concupiscencias denunciadas en el Evangelio. Así se ha llegado a excluir a Dios de la sociedad, de la familia, de la educación. No es de extrañar que estas calamidades sociales deriven en la guerra. Hay sólo una solución, restaurar la paz de Cristo en el corazón del hombre.

Años después, señala que la causa más profunda de los males del mundo es la apostasía ¹⁹. Proclama entonces la realeza de Jesucristo, instituyendo la festividad litúrgica de Cristo Rey, con la cual se debe combatir esa

peste de nuestro tiempo que es el laicismo.

En *Divini illius Magistri* (31-XII-1929) ²⁰ sale al encuentro de las nuevas teorías pedagógicas que sólo pretenden

educar a las nuevas generaciones para la ansiada felicidad en la tierra,

y desarrolla la enseñanza de la Iglesia sobre la importancia y excelencia de la educación cristiana, sus principios, sus medios y sus fines. Define el papel que le corresponde en la educación a la familia, a la sociedad civil y a la Iglesia, cada una de las cuales tiene su ámbito señalado por Dios. Señala en particular cuáles son estos derechos y la armonía con que deben conjugarse. Denuncia la falsedad del naturalismo pedagógico y reclama se cuiden los ambientes donde se educa el niño, o sea, la familia cristiana, la Iglesia y sus obras educativas, y la escuela. Recaba la importancia de privilegiar la nobleza del oficio de maestro y que puedan estar bien preparados para cumplir con su misión.

El otro gran tema que desarrolla Pío XI será el del matrimonio cristiano, en la encíclica *Casti connubi* (31-XII-1930) ²¹. Con esta

¹⁹ Pío XI, Encíclica *Quas Primas* (11-XII-1925), A.A.S. 17 (1925), pp.593-610.

²⁰ A.A.S. 21 (1929), pp.723-762.

²¹ A.A.S. 22 (1930), pp.539-592.

encíclica el Papa define toda la problemática del matrimonio tal como lo ha enseñado siempre la Iglesia y refuta los errores modernos.

Clausura su Magisterio denunciando la crisis material y espiritual del mundo actual y formulando un remedio: la reparación al Sagrado Corazón de Jesús ²².

El Magisterio de Pío XII es muy rico tanto en encíclicas como en Decretos y Discursos. Si se presta atención a la diversidad de temas que el Papa va encarando, es fácil percibir cómo ya se hacen presente los nuevos problemas que la Iglesia tendrá que ir abordando después de la 2ª Guerra Mundial.

El 20 de octubre de 1939 promulga su primera encíclica, *Summi Pontificatus* ²³, donde señala los errores doctrinales de la época: agnosticismo religioso y moral del individuo y de la sociedad y alejamiento de la Iglesia. Denuncia los daños que el laicismo ha hecho

sustrayendo el hombre, la familia y el Estado al influjo benéfico y regenerador de la idea de Dios y de la enseñanza de la Iglesia, haciendo reaparecer un paganismo corrompido y corruptor ²⁴.

Refuta la falta de conciencia del hombre contemporáneo, que renuncia a la ley de Dios y a la doctrina ennoblecedora de amor de Cristo para entregarse al arbitrio de una prudencia humana pobre y mudable:

Hablan de progreso, cuando retroceden; de elevación cuando se degradan; de ascensión a la madurez cuando se esclavizan; no percibían la vanidad de todo esfuerzo para sustituir la ley de Cristo por algo que la iguale: se infatuaron en su corazón (Rom. 1, 21) ²⁵.

²² Pío XI, Encíclica *Caritate Christi Compulsi* (3-V-1932), A.A.S., 24 (1932), pp.177-194.

²³ A.A.S. 31 (1939), pp.413-453.

²⁴ N° 13.

²⁵ Idem n° 14.

Las atrocidades de la guerra, que ya se ha declarado, son suficiente argumento para comprobar la verdad de esa enseñanza.

Frente a los dos absolutos que se enfrentan, nacional socialismo y marxismo-leninismo, el Papa reivindica el amor a la patria, pero mostrando que el legítimo amor a la propia patria no debe ser óbice para reconocer la universalidad de la caridad cristiana. Es esta caridad la que ha contribuido tan noblemente al progreso civil y religioso de la humanidad:

y los heraldos que la anunciaron, animados de caridad sobrenatural, no sólo roturaron terrenos y curaron enfermos sino, sobre todo, bonificaron, plasmaron y elevaron la vida a alturas divinas, lanzándola hacia las cumbres de la santidad de Dios; levantaron monumentos y templos que demuestran a qué vuelos de geniales alturas empuja el ideal cristiano; pero sobre todo, hicieron de los hombres, sabios o ignorantes, poderosos o débiles, templos vivos de Dios, y sarmientos de la misma vid, Cristo; transmitieron a las generaciones venideras los tesoros de arte y de sabiduría antigua; pero sobre todo, los hicieron participantes de aquel inefable don de la sabiduría eterna que hermana y une a los hombres con vínculos de parentesco sobrenatural ²⁶.

No se puede pedir una más fina y sintética descripción de la cultura católica. Finalmente el Papa denuncia la absorción estatal, que quiere recabar para el Estado aquella absoluta autonomía que sólo compete al Supremo Hacedor:

Considerar al Estado como fin al que debe subordinarse y dirigirse todo, podría tener nada más que consecuencias nocivas para la prosperidad verdadera y estable de las naciones ²⁷.

Señala la necesidad de afirmar una actividad privada responsable y advierte sobre el peligro de no considerar a la familia como

²⁶ Idem nº 20.

²⁷ Idem nº 25.

la célula primera y esencial de la sociedad, relegando su bienestar y crecimiento:

Exclusivamente bajo el estrecho ángulo del poder nacional, olvidando que el individuo y la familia son por naturaleza anteriores al Estado y que el Creador les dio a ambos fuerza y derechos, y les señaló una misión que corresponde a inequívocas exigencias naturales ²⁸.

Ante los peligros que pueden venir como fruto de la absorción del individuo y la familia por el Estado, el Papa se yergue como defensor de los derechos de la familia y de la educación. La absorción estatal, dice finalmente el Papa, turba el orden internacional ²⁹.

Puesto el Papa ante el enfrentamiento de los dos modelos de sociedades laicas, se decide a iniciar su Pontificado rescatando los principios fundantes de la cultura católica y denunciando los males y corrupciones que derivan del nefasto laicismo de la Modernidad. Después vienen una serie de encíclicas cuyo tema dominante será el de la paz ³⁰, reclamando el fin de la guerra, y, terminada ésta, advirtiendo sobre la necesidad de sostener e instaurar la paz desde el derecho internacional.

En la festividad de Pentecostés de 1941, en plena conflagración, Pío XII lanza un radiomensaje sobre los valores fundamentales de la cuestión social, a propósito del cincuentenario de la Encíclica *Rerum Novarum* ³¹.

Este radiomensaje tiene una gran difusión pues se irradió vertido a ocho idiomas. Es evidente la importancia que Pío XII da al tema de la cuestión social, como se suele decir en este tiempo.

²⁸ Idem .

²⁹ Idem n° 28

³⁰ *Quamvis plane* (20-IV-1941), *Communium interpretes* (15-IV-1945), *Auspicia Quaedam* (1-V-1948), *In multiplicibus curis* (24-X-1948), *Anni Sacri* (12-III-1950), *Summi maeroris* (19-VIII-1950), *Mirabile illud* (6-XII-1950).

³¹ *La Solennità della Pentecoste* (1-VI-1941), A.A.S. 33(1941), pp.195-205.

Sobre esta doctrina insiste en un Discurso que hace a las Asociaciones de Obreros Católicos Italianos, en el cual se ocupa, una vez más, de la renovación espiritual y de los principios de la *Rerum Novarum* ³².

El tema de la "cuestión social" va tomando cada vez mayor vigencia en el Magisterio de la Iglesia y, al mismo tiempo, se va notando una evolución, no sólo en los modos de expresar estos grandes temas, sino en la amplitud y característica con que la Iglesia los va aplicando poco a poco, en consonancia con las nuevas problemáticas que van surgiendo, no ya a nivel europeo sino mundial. La cultura católica se ve, de esta manera, enriquecida y abierta a los reclamos de las nuevas situaciones que debe enfrentar.

Pío XII, en un discurso dirigido al 73 Congreso General de los católicos alemanes, marca las líneas generales de lo que él llama "la nueva ordenación social" ³³; primero rescata para la Iglesia la preocupación de haber estudiado y de haber sentido el problema de los obreros y de toda la "cuestión social" en su conjunto, poniendo como ejemplo la enseñanza de la *Rerum Novarum* ³⁴. Después señala que las tres fuertes columnas donde descansa el programa social de la Iglesia son la verdad, la justicia y la caridad cristiana:

La Iglesia ha estado siempre a favor de los que buscan la justicia y de los que se hallan necesitados; pero jamás, por principio, contra ningún grupo, estamento o clase social, sino siempre por el bien común de todos cuantos al pueblo y al Estado pertenecen ³⁵.

La Iglesia, dice el Papa, siempre ha tratado de lograr que esa aparente contradicción entre capital y trabajo, entre empresarios y obreros, se eleve hacia una unidad superior, que sólo es posible lograr en una cooperación orgánica del trabajo y de la economía ³⁶.

³² *Coloro i quali stimano* (14-V-1953), A.A.S. 45 (1953), pp.402-408.

³³ A.A.S 41 (1949), pp.458-462.

³⁴ Idem nº 1.

³⁵ Idem nº 2.

³⁶ Idem nº 3.

Pasa luego a señalar un hecho importante y original. Incorpora lo que él denomina “la política social” de la Iglesia a la “cultura”. Si la cultura católica, como venimos diciendo, es el patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven los cristianos, la “cuestión social” se relaciona con ella,

como un órgano cualquiera a su organismo. Si pues, os empeñáis en una política cultural cristiana, y si, por citar un ejemplo, defendéis la escuela católica –tened presente que se trata de un bien insustituible– trabajáis con ello en los fundamentos de una política social cristiana ³⁷.

Para el Papa, la “cuestión social” entraña un hecho cultural, y si se separa de la totalidad de la cultura católica, desaparece ³⁸. Desde esta perspectiva, podemos decir que, como exigencia propia de los problemas sociales que se van manifestando, la “cuestión social” va cobrando cada vez mayor significación y vigencia como expresión de la cultura católica.

En la vigilia de la Navidad de 1942, Pío XII sorprende al mundo con un Radiomensaje donde se va a ocupar de los derechos humanos. En plena Guerra Mundial, el Papa levanta su voz para reclamar por la dignidad de la persona ³⁹. Así se expresa el Sumo Pontífice:

Quien desea que aparezca la estrella de la paz y se detenga sobre la sociedad, contribuya a devolver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio, opóngase a la excesiva aglomeración de los hombres, casi a manera de masas sin alma, a su inseguridad económica, social, política, intelectual y moral; a su falta de sólidos principios y de profundas convicciones; al exceso de excitaciones de la sensualidad, y a su volubilidad; favorezca por todos los medios lícitos, en todos los campos de la vida, aquellas formas sociales que posibiliten y garanticen una plena responsabilidad personal así en el orden terrenal como en el eterno.

³⁷ Idem nº 4.

³⁸ Idem.

³⁹ A.A.S. 35 (1943), p.19.

Pasa luego el Papa a pedir por el respeto y la realización de los derechos humanos fundamentales, que él enumera de la siguiente manera:

- * el derecho a mantener y a desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa;
- * el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa;
- * el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin;
- * el derecho a la sociedad conyugal y doméstica;
- * el derecho a trabajar, como medio indispensable para la manutención de la vida familiar;
- * el derecho a la libre elección de estado y, por consiguiente aun del estado sacerdotal y religioso ⁴⁰;
- * el derecho a un uso de los bienes materiales, con plena conciencia de sus deberes y de las limitaciones sociales.

Con esta formulación, mediante la cual el Papa reconoce los derechos que tiene el hombre por su condición humana y no por concesión estatal, la "cuestión social" se inserta en el patrimonio de la cultura católica fundamentada en la rica tradición personalista del iusnaturalismo católico ⁴¹, y se separa, al mismo tiempo, del pensamiento racionalista en el que abrevó el liberalismo fundante de uno de los modelos de sociedad laica.

⁴⁰ El Papa hace una referencia tácita a la persecución que la Iglesia tiene, en este sentido, dentro del régimen de la sociedad laica marxista.

⁴¹ Cfr. Ven, J. J. M. van der, "Permanence de la philosophie du droit de Saint Thomas d'Aquin", en *Studi Tomistici*, edit. Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1982, T. 15, pp.150-161.

El concepto de persona, y su fundamentación tanto teológica como metafísica, pertenecen al tesoro de la cultura católica ⁴². El reconocimiento jurídico del hombre como persona es lo que permite, luego, inferir los derechos del hombre en sus dos vertientes: una, que se proyecta sobre el plano de la intimidad personal, y la otra, sobre la sociedad.

Es desde este gozne esencial donde la cultura, que mira primariamente a la persona y da respuestas a sus apetitos de perfección, y la civilización, que mira primariamente a la sociedad, logran encontrarse. Toda civilización reclama una cultura que la ilumine e informe, y toda cultura auténtica se hace, naturalmente, civilización. Consecuentemente, la civilización se informa e ilumina desde la persona. Pío XII, al señalar de modo prolijo y particular estos derechos del hombre informados desde la cultura católica, está demostrando el camino a recorrer para poder instaurar una nueva civilización o, como él lo expresa, un "mundo mejor" ⁴³.

El secularismo, que generó los modelos de sociedades laicas en la modernidad, se ocupó de negar y rechazar la vigencia de estos derechos naturales, inalienables e imprescriptibles, superiores al Estado ⁴⁴. Sobre todo, a mediados del siglo XIX y durante el XX, los positivistas, a su turno, por considerarlos expresión de un iusnaturalismo que ellos rechazan, y los historicistas, por negar validez a principios universales y necesarios, les negaron vigencia y realidad. Estaban lejos de entender que con el rechazo al orden de la naturaleza como fundamento ontológico de estos derechos, caía también, y consiguientemente, la posibilidad misma de afirmar la dignidad de la persona ⁴⁵.

⁴² Cfr. Rodríguez, V., *Raíces metafísicas del derecho*, idem, p.119; Ballester, M., "El ser personal como «telos» en el fundamento de la acción humana", en Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Cuadernos de *Es-píritu* / 4, edit. Barcelona 1993, T. I, pp.191-196.

⁴³ Cfr. Pío XII, exhortación radial «Dal nostro cuore» (10-II-1952), A.A.S. 44 (1952), pp.158-162.

⁴⁴ Cfr. García López, J., "Naturaleza y razón en la configuración del derecho natural", en Actas de las Jornadas de la S.I.T.A., idem, pp.37-46.

⁴⁵ Cfr. supra el cap. XIV, "Persona y Cultura Católica".

También estos derechos son rechazados y criticados dentro del ámbito de la teoría jurídica, al entender la palabra “derechos” en el sentido con que son entendidos los derechos subjetivos, que no pueden existir, jurídicamente hablando, ni antes ni fuera del Estado. Ellos forman parte del orden jurídico positivo ⁴⁶.

Desde la cultura católica, cuando se afirma la vigencia de estos “derechos del hombre”, tal como, en principio, los enumera Pío XII, lo que se intenta es reclamar que en toda legislación positiva se tenga como referentes, cuando correspondiere, este conjunto de exigencias morales de orden natural, sobre las que se debe fundamentar el derecho positivo. De todos modos, las atrocidades de las dos Guerras Mundiales van acercando los espíritus hacia el reconocimiento de la validez de principios ideales capaces de iluminar e informar, en orden a la dignidad de la persona, el derecho positivo.

Y esto aparece claro, aún en la Declaración universal de los derechos del hombre, promulgada el 10 de diciembre de 1948, seis años después del Radiomensaje de Pío XII, por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Si bien la Comisión encargada de estudiar y elaborar estos derechos se apura por señalar la intención claramente laicista de los mismos, eliminando consecuentemente toda referencia doctrinal, incluido el iusnaturalismo, sin embargo los principios de la concepción católica fundada en el «*ordo naturae*» están implícitamente presentes, puesto que se reconoce que, por encima de las decisiones del Estado, hay principios superiores a los que se debe obedecer ⁴⁷. De esta manera quedan desplegados los derechos fundantes de la dignidad de la persona humana que, en términos generales, se suelen clasificar como derechos y garantías individuales, y allí se incorporan la libertad de

⁴⁶ Luna Serrano, A., “Las referencias morales del ordenamiento jurídico”, en Actas de las Jornadas de la S.I.T.A., idem pp.73-88.

⁴⁷ Cfr. Gentile, F., “I diritti umani tra giustizia oggettiva e positivismo”, Pubblicazioni dell’ Institut International d’ Etudes Européennes, a cura di Danilo Castellano, edit. Scientifiche Italiane, Napoles 1996, pp.27-34.

conciencia y de pensamiento, de expresión, de vocación y misión personal, de elección de estado civil, de ocupación, de profesión, oficio o trabajo, circulación o movimiento, de domicilio, de propiedad, de inviolabilidad de la vida privada, incluso de la familia, del domicilio y de la correspondencia, de libre reunión, de asociación para fines lícitos, etc.

A los derechos individuales siguen los llamados democráticos, que miran a salvaguardar los derechos de reunión y asociación política, de acceso a los cargos públicos y de participación en las funciones de gobierno. Finalmente aparecen los derechos sociales, que abarcan lo económico y cultural y que intentan preservar en el hombre las legítimas exigencias de trabajo, las condiciones justas en que éste debe otorgarse y desarrollarse, como así también el reconocimiento a niveles de vida decorosos y el derecho a participar de los bienes de la educación y la cultura.

No hay dudas que con esta Declaración universal de los derechos del hombre, el mundo de la postguerra pretende abrirse a la instauración de un nuevo orden internacional, donde la dignidad de la persona humana aparece como iluminando toda normativa o decisión política.

De todos modos, con esta Declaración no se logra alcanzar un acuerdo unánime de los Estados miembros de la Naciones Unidas para conceder valor jurídico a los principios o derechos enunciados. Sin embargo, poco a poco ellos van asumiendo el carácter de una fuerza moral universal, no conocida anteriormente.

Para conseguir una mayor concreción en su vigencia, en el seno mismo de la Naciones Unidas y a través de la Comisión de derechos humanos, dependiente del Consejo Económico y Social, se elaboran acuerdos complementarios. Surgen así, y son aprobados por la Asamblea General el 16 de diciembre de 1966, los pactos que miran a los derechos económicos sociales y culturales y a los derechos civiles y políticos. Estos pactos, para entrar en vigor como ordenación jurídica de valor universal, necesitan la ratificación de por lo menos 35 Estados.

Pero más allá del procedimiento político-administrativo que mira a su concreción, la salvaguarda de este conjunto de Derechos Universales inaugura, en el mundo de la postguerra, un nuevo estilo para las relaciones internacionales, del cual los Estados Unidos se erigen en principales defensores y promotores, aunque no siempre sean los que mejor los aplican.

Históricamente podemos decir que ellos nacen antes de la proclamación de la independencia de los Estados Unidos, cuando algunas colonias se emancipan de Inglaterra; en ese momento son incorporados por Jefferson, con un marcado tono racionalista, en la Declaración de la Independencia el 4 de julio de 1776. De allí pasan, por obra de La Fayette, a formar parte del preámbulo de la Constitución de Francia, en 1791. Sin embargo, ni su raíz religiosa, que es el principio protestante de la libertad de conciencia exigido por la libre interpretación, ni su raíz racionalista, que comienza con Descartes, pueden hacer ignorar su verdadera fundamentación doctrinal, tanto en la vertiente de la verdad revelada, tal como unánimemente fue interpretada por la cultura católica en la enseñanza de los Santos Padres, como en el iusnaturalismo católico fundado en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino ⁴⁸. Fueron los teólogos juristas de la escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria, O.P. (1483-1546) y Domingo de Soto, O.P. (1495-1560) los que elaboraron una doctrina desde la cual se podía responder a las nuevas controversias y problemáticas que enfrentaba la Cristiandad, especialmente después del descubrimiento de América.

El pensamiento de estos teólogos-juristas, a los que podríamos añadir los nombres de Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Medina, Peña, Bañez, y otros muchos, que son los protagonistas

⁴⁸ Rodríguez-Arias Bustamante, L., "Santo Tomás y el derecho natural", en *Studi Tomistici*, idem, pp.142-148. Martínez Muñoz, J. A., "La distinción entre el derecho natural y el derecho positivo en Santo Tomás de Aquino", en Actas de la Jornadas de la S.I.T.A., idem T. II, pp.607-616; Sacchi, M. E., "La dignidad del orden político internacional según los principios de Santo Tomás de Aquino", idem, pp.805-810.

del renacer teológico-jurídico del siglo XVI en España, está fundado indiscutiblemente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Los complejos problemas políticos, jurídicos, religiosos y sociales planteados por el descubrimiento, la conquista y cristianización del Nuevo Mundo, dieron lugar a que se desarrollase una doctrina teológico-jurídica cuyos principios estaban ya presentes en la cultura católica, con los Santos Padres, muy especialmente con Agustín y, posteriormente, con Santo Tomás de Aquino.

De modo que no es arbitrario señalar que los Derechos Humanos, aún en su declaración laicista, no pueden doctrinalmente explicarse sino a partir del patrimonio cultural católico, aunque históricamente su formulación política tenga otras vertientes.

La necesidad de esclarecer los derechos y deberes de España, los indios y otras naciones sobre el Nuevo Mundo; las controversias sobre el modo de evangelización y el bautismo de los indios, con la libertad de conciencia y el derecho de los padres; la necesidad de dar respuestas al *Ius Belli* o la guerra justa, generaron nuevas teorías. Así, resultaba necesario hablar de los derechos y deberes de los cristianos y de los infieles en lo temporal y en lo espiritual; surgieron nuevas cuestiones acerca del derecho al comercio, a la libertad de transitar los mares, al derecho de emigración, al derecho de intervención en defensa del hombre inocente, etc.⁴⁹

Los teólogos y teólogos juristas de la escuela de Salamanca, encontraron en Santo Tomás de Aquino los principios desde los cuales, mediante el desarrollo de sus virtualidades, podían dar respuestas a esta serie de nuevos problemas que reclamaban, desde la cultura católica, una actualizada iluminación⁵⁰.

⁴⁹ Carro, V., *Introducción General a la edición de la obra de Domingo de Soto «De la Justicia y el Derecho»*, edit. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967, p.XV; idem, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, edit. Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1939, T. XII.

⁵⁰ Ramírez., S., *El Derecho de Gentes*, edit. Studium, Madrid 1955. El P. Venancio Carro O.P. tiene al respecto una prolífica bibliografía: *La Teología y los Teólogos - Juristas Españoles ante la Conquista de América; Los Derechos y Deberes del Hombre; La Comunitas Orbis y las Rutas del Derecho Internacional, según Francisco de Vitoria; España en América; Sin leyendas*.

Interesa destacar dos principios fundamentales de la Teología de Santo Tomás que, cuando son olvidados o desvirtuados, llevan a toda clase de errores y equívocos. En ellos, tanto Francisco de Vitoria como su discípulo y colega en la Universidad de Salamanca, Domingo de Soto, fundaron la doctrina iusnaturalista, que va a incidir de modo indiscutido en la génesis del Derecho Internacional, con las Leyes de Indias ⁵¹.

El primer principio fundamental para orientar el sentido de los Derechos del Hombre, desde la cultura católica, es el de la neta y específica distinción del orden natural y sobrenatural. Esta distinción es la que le permitió a Santo Tomás afirmar la realidad de lo natural con todos sus derechos y deberes, como así también explicitar lo sobrenatural a partir de la Revelación. Sin esta distinción no se pueden interpretar ortodoxamente los Derechos Humanos, ni encontrar un modo adecuado para integrar cultura con civilización, desde la perspectiva católica.

El otro principio, que se funda en esta distinción, es aquel que Santo Tomás de Aquino manifestó en la Suma Teológica:

El derecho divino que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural ⁵²;

y de aquí se sigue aquel otro:

Lo que es natural en el hombre ni se añade ni se le retira por el pecado ⁵³.

Le estará reservado a Francisco de Vitoria y a Domingo de Soto la excepcional tarea de explicitar todas las virtualidades que dichos principios entrañan y que van a posibilitar la formulación de una doctrina teológico-jurídica desde la que será posible iluminar

⁵¹ Cfr. Carro, V., *La Teología y los Teólogos - Juristas...*, cap. 2, pp.99-170.

⁵² S. Th. II II, q. 10, a. 10, c.

⁵³ S. Th. I, q. 98, a. 2, c.

la problemática política, jurídica y social de la cultura católica en la modernidad.

Podemos afirmar, entonces, que el iusnaturalismo y los fundamentos teológicos que lo inspiran forman parte del patrimonio de la cultura católica y fundamentan tanto el moderno Derecho Internacional como los Derechos del Hombre.

El radiomensaje de Pío XII, en la Navidad de 1942 –y tómesese en cuenta que estamos en plena conflagración mundial– da a la “cuestión social” una formalidad teológica-jurídica desde la que intenta iluminar todas las demás cuestiones que de ella se derivan.

Pío XII continúa enriqueciendo el Magisterio de la Iglesia sobre temas sociales ⁵⁴, que en esta época ya constituyen, en su conjunto, un cuerpo coherente de Doctrina Social.

A todo ello, suma su inquietud por orientar el tema de los medios de comunicación, a través de una serie de discursos, radiomensajes, exhortaciones y una encíclica, la *Miranda Prorsus* (8-IX-1957) ⁵⁵, donde se establece la labor y la orientación de la Iglesia frente a los problemas sociales que generan los medios de comunicación: cine, radio y televisión. El Papa, recordando la doc-

⁵⁴ Así se ocupó acerca del tema de la Central gremial única en un Discurso del 1-XI-1945, A.A.S. 37 (1945) pp.278-284; sobre los abusos del sindicalismo, el 11-IX-1949, A.A.S. 41 (1949), p.549; sobre soluciones al problema de la colaboración universal y progresiva de la política social del derecho del trabajo, la cogestión, el contrato de sociedad, la desocupación y la acomodación de la producción al consumo, en un Mensaje del 3-VI-1950, A.A.S. 42 (1950), pp.485-488; sobre la incumbencia de la Iglesia en la cuestión social, en un Discurso del 11-III-1951, A.A.S. 43 (1951), pp.213-216; sobre caridad y justicia, patronos y obreros, riqueza y miseria, en una carta dirigida a la «Semana Social de Francia» del 7 -VII-1952, A.A.S. 44 (1952), pp.619-624; sobre la vivienda, en una carta esta vez a la Semana Social de España, del 25-VI-1954; sobre la intervención del Estado y la cualidad personal del trabajador, especialmente en la época de la automatización, en un Discurso del 7-III-1957; sobre las mutuas relaciones de los pueblos en razón de una naturaleza y un fin comunes a todos los hombres, en una Carta enviada a la Semana Social Española, el 5-VII-1957. Todos estos documentos pueden consultarse en la *Colección Completa de Encíclicas Pontificias*, edit. Guadalupe, Buenos Aires 1963/5, 2 volúmenes.

⁵⁵ A. A. S. 49 (1957), pp.765-805.

trina cristiana sobre este tema, alerta sobre los tremendos peligros que derivan de los errores e imprudencias en su uso, tratando de ayudar y precaver a los fieles ⁵⁶. De este modo continúa, pero de una manera mucho más actualizada y normativa, la enseñanza de Pío XI en la encíclica *Vigilanti Cura* (29-VI-1936) ⁵⁷. Con esta enseñanza, el Papa busca rescatar el uso de los medios de comunicación social para ponerlos al servicio de la persona, de la familia y de la sociedad. Su doctrina sobre los Derechos Humanos fundamenta sus principios, normativas y conclusiones.

Pero, en este campo como en ningún otro, el terrorismo ideológico irá avanzando. En una sociedad laica, los medios de comunicación tienen que ser laicos. El objetivo de la Revolución Cultural lo reclama.

⁵⁶ Entre los documentos más importantes podemos señalar: Radiomensaje al 3º Congreso Internacional de Comunicaciones (11-X-1955), con motivo de cumplirse el 60º aniversario del experimento de Marconi, A.A.S. 47 (1955), pp.733-736; el 24 de julio de 1956, en su Carta enviada al Presidente de la Comisión Pontificia para la Cinematografía, la Radio y la Televisión, fija normas a las que se deben ajustar especialmente las transmisiones religiosas; el 21 de junio de 1955, A.A.S. 47 (1955), p.504, hace un Discurso a la gente de cine; y el 21 de octubre del mismo año dirige a los miembros de la Unión Europea de Radiodifusión un Discurso sobre el tema "La Radiodifusión y la Televisión, instrumentos providenciales", A.A.S. 47 (1955), pp.775-780.

⁵⁷ A.A.S. 28 (1936), pp.249-263. Entre los muchos discursos del Magisterio de la Iglesia, sobre el particular, se puede consultar *La Cinéma dans L'Enseignement de L'Eglise*, edit. Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1955. Todos los textos del Magisterio Pontificio que venimos citando se pueden encontrar, en su versión española, en *Colección Completa de Encíclicas Pontificias*, cit.

Pío XII y su enseñanza sobre la modernidad



A encíclica de Pío XII que mayor repercusión tuvo, tanto dentro como fuera de la Iglesia, fue la *Humani Generis in Rebus*, promulgada el 12 de agosto de 1950 ¹.

Su mismo nombre ya nos orienta respecto de lo que se propone:

Las disensiones y errores del género humano en las cuestiones religiosas y morales han sido siempre fuente y causa de intenso dolor para todas las personas de buena voluntad y, principalmente, para los hijos fieles y sinceros de la Iglesia; pero en especial lo es hoy, cuando vemos combatidos los principios mismos de la cultura cristiana ².

El Papa intenta, con su Magisterio, enfrentar el secularismo de vertiente religiosa que venía avanzando desde Schleiermacher, pasando por la Escuela Liberal de von Harnak, y que se había introducido en el campo católico con A. F. Loisy.

¹ A.A.S. 42 (1950), pp.561-578.

² Pío XII, encíclica *Humani Generis in Rebus*, nº 1.

Con ellos se instala, dentro de la Iglesia, el modernismo, el cual intenta conciliar la exposición y formulación progresiva del mensaje cristiano con la evolución a la que llegan por vía de la investigación histórica. De este modo desaparecen las verdades absolutas en la Iglesia. Combinando una interpretación difusa del simbolismo religioso, según el pensamiento de Schleiermacher, con el evolucionismo spenceriano y hegeliano, se termina negando la inmutabilidad de los dogmas³.

El Papa Pío X intenta detener la influencia del "modernismo" con la encíclica *Pascendi*, pero no puede⁴.

Pío XII va a enfrentar un nuevo rebrote de esta grave distorsión doctrinal, que aparece mediante la que en su tiempo se conoce como "teología nueva". De esta manera, el Papa va a denunciar los principales errores de las doctrinas actuales, señalando, en primer lugar,

el tema evolucionista que aún en el mismo campo de las ciencias naturales no ha sido todavía probado indiscutiblemente, y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con osadía sostienen la hipótesis monista y panteísta de un mundo sujeto a perpetua evolución⁵.

Éste es el punto de partida de la encíclica. El tema del evolucionismo está instalado en su centro porque, al decir del Pontífice, cobra una especial significación. Por un lado, la evolución personal es afirmada cada vez más como un hecho, mientras su contenido teórico requiere, por parte de la ciencia, mayores y más seguras y ciertas demostraciones.

La enseñanza pontificia apunta, de este modo, a centrar el tema de las disensiones y errores sobre las cuestiones religiosas y morales que combaten, según él mismo lo expresa, los principios mismos de la cultura católica, en la álgida problemática de la evolución.

³ Cfr. supra los capítulos XXII y XXIII de esta obra.

⁴ Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (8-IX-1907), A. A. S. 40 (1907), pp.593-650.

⁵ Pío XII, encíclica *Humani Generis in Rebus*, n° 3.

Desde allí intenta poner en evidencia la insustancialidad de la hipótesis científica evolucionista, el error de aquellos estudiosos que "sin discreción ni prudencia", amparados en un supuesto principio científico no suficientemente probado, elaboran un sistema filosófico que intenta fundar el origen de todas las cosas de acuerdo a la hipótesis monista y panteísta de un mundo sujeto a perpetua evolución. De este modo, el Papa descalifica el racionalismo del siglo XVIII, que ha posibilitado el proceso de secularización.

El prejuicio pseudo científico del evolucionismo, unido al naturalismo racionalista, genera, detrás del progresismo, el detonante profano más eficiente para quebrar la cultura católica en sus principios. Eso es lo que el Papa intenta mostrar. Y da un paso más, señalando que, en ese detonante, mezcla de naturalismo deísta y evolucionismo, pretende el comunismo fundar su modelo de sociedad laica,

arrancando de las almas –como fruto de su materialismo dialéctico– toda noción de Dios ⁶.

El secularismo profano tiene, entonces, en el sistema evolucionista, su punto de apoyo supuestamente científico y racional. Y el secularismo religioso intenta aprovechar esta circunstancia.

Es importante señalar la fecha en que Darwin presenta su teoría evolucionista para entender su posterior repercusión, más allá del mayor o menor contenido de verdad que pueda alimentarla. En 1859 el mundo ya está inficcionado de racionalismo. Como ya dijimos, es una suerte de naturalismo deísta fundado en el cartesianismo filosófico y el principio luterano del libre examen. Europa proclama, como fruto del racionalismo, que no hay verdades cognoscibles más allá de la razón. Así, según sea el objeto de esta negación, irán desfilando el evolucionismo panteísta de corte hegeliano o el empírico –a la manera de Haeckel–, el agnosticismo kantiano del idealismo y el empírico de los positivistas. En todo caso, estas

⁶ Pío XII, *idem*, nº 3.

corrientes confluyen en sostener un deísmo negador de la posibilidad misma de que Dios pueda hacer e influenciar en la naturaleza.

Es lógico suponer cómo es recibida la teoría darwiniana. Aporta, a todas estas elucubraciones que proclaman la autonomía e independencia de la razón, el fundamento aparentemente científico que están esperando. Y ésta es la razón de su imparable éxito, el cual, escapando a los postulados de una seria investigación científica, genera más bien una interpretación de la realidad fundada en dos axiomas: la reducción de toda realidad al pensamiento, según el postulado hegeliano de que "toda la realidad es racional y todo lo racional es real", y un segundo axioma que podríamos denominar como el prejuicio estrictamente evolucionista, tal como ya lo había enunciado Spencer diciendo que "todo lo que viene después es superior a lo que ha venido antes". La gran tarea de la razón es, entonces, lograr, por un infernal mecanismo de reducción de lo real a lo racional, que las cosas estén en permanente cambio. Surge el progreso indefinido, en donde residiría la felicidad del hombre.

Aquí se puede percibir la importancia que la doctrina darwiniana adquiere, más allá de su razón científica. La evolución se constituye, más que en una hipótesis científica, en un concepto indefinido y huidizo cuya sobrevivencia no depende de la evidencia o certeza de sus conclusiones:

aunque todas las particulares teorías escogidas por Darwin para justificar su intuición central resultaran infundadas o falsas, la verdad del evolucionismo permanecería,

señala con razón uno de los conocidos biólogos italianos del neodarwinismo, G. Montalenti ⁷.

La Iglesia contesta inmediatamente a la aparición del darwinismo (1859) con la enseñanza del Concilio Coloniense de 1860, donde se declara la acción inmediata de Dios en la formación del cuerpo

⁷ Cfr. Sermonti, G. Fondi, R., *Dopo Darwin*, edit. Ruconi, Milano 1980; versión castellana: *Más allá de Darwin*, edit. UNSTA, Tucumán 1984.

de nuestros primeros padres. De acá es fácil colegir, como implícito en lo declarado por el Concilio, que el hombre no ha podido proceder de organismos inferiores por una evolución espontánea, es decir, sin especial intervención divina. De esta manera, y sin dejar lugar a dudas, queda rechazada toda forma de evolucionismo antropológico que extienda sus conclusiones arbitrariamente no sólo al hombre entero sino a una evolución natural en la que, sin especial intervención divina, la acción normal de las fuerzas naturales existentes en organismos inferiores hubiese dado como resultado y fruto el organismo humano.

La Iglesia nunca modificó esta declaración, la cual condiciona, desde la Revelación, la instauración de su diálogo con el evolucionismo. Sin embargo, tampoco descarta de modo absoluto su posibilidad. Hay en el campo católico quienes, a medida que la teoría evolucionista cobra auge, intentan encontrar criterios de adaptación que, sin rechazar lo declarado por el Concilio de Colonia, permitan afirmar que la intervención de Dios se realizó no sólo en la creación del alma sino también en la formación del cuerpo de los primeros hombres, pero que dicha acción divina operó no sobre la materia inorgánica sino sobre el organismo animal, el cual llegó por evolución a su más alto grado de perfección.

Este evolucionismo católico reduce la aplicación de la teoría y, al mismo tiempo, salva los postulados fundamentales de la fe. Nótese, sin embargo, que este recorte de espacio en la aplicación no se hace sino a costa de la teoría misma. De manera que es ahora la ciencia la que debe desarrollar sus investigaciones evolucionistas, en el nivel inferior al hombre. De allí para arriba interviene Dios.

Para evitar desenfoces en el desarrollo de las tesis conciliatorias, como ya había pasado con la postura sostenida por el P. Leroy⁸, la Iglesia da un paso más para tratar de definir la interpretación que hay que hacer de los primeros capítulos del Génesis.

Consultada la Comisión Bíblica al respecto, el 30 de junio de 1909 responde afirmando el carácter histórico de los tres primeros

⁸ Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1899, 49.

capítulos del Génesis. Es decir: lo que narran esos capítulos se corresponde con la realidad ⁹. Hay que descartar, por lo tanto, toda interpretación alegórica o mitológica, salvándose de esta manera los fundamentos sobre los que se asienta la fe de la Revelación: la creación "*ex nihilo*", la unidad del género humano, el estado de justicia y felicidad primera, el pecado original, sus inmediatas consecuencias y la promesa de un Redentor, la creación especial del hombre y la formación de la primera mujer del primer hombre, o sea, el origen de Adán y el origen de Eva, y el génesis de Adán no sólo en cuanto al alma sino también en cuanto al cuerpo.

Queda entonces, conforme a la interpretación de la Comisión Bíblica, nada más que una franja posible para la indagación científica del evolucionismo, y sólo de modo que pueda conciliar con la Revelación: que la intervención divina para formar el cuerpo de Adán haya sido hecha sobre una materia viva que se hubiese desarrollado según algún modo de evolución.

Esta respuesta de la Comisión Bíblica, aunque no es infalible, es doctrinalmente auténtica e intenta mostrar, tanto por parte de la verdad revelada como por parte de la investigación científica, los condicionantes para un posible diálogo integrador.

La Iglesia nunca se aparta de esta posición y mantiene su enseñanza sin variantes, a pesar de la gradual influencia con que el evolucionismo acentúa su presencia y su ideología se expande, presa de un descontrolado racionalismo, sobre otros campos del conocimiento teórico o práctico. Recién el Papa Pío XII vuelve a hablar sobre el tema en 1941, en la sesión inaugural de la Academia Pontificia de Ciencias ¹⁰.

Aunque no se desprende del texto, se hace evidente que el desencadenante de esta alocución papal proviene, por un lado, del auge del evolucionismo, y por otro, de algunas corrientes de pensamien-

⁹ A.A.S., 1 (1909), 567-569.

¹⁰ A.A.S. 33 (1941), 506.

to, dentro de la Iglesia Católica, que fuerzan una suerte de coincidencia sin respetar los límites ya formulados por el Magisterio.

En 1926, Teilhard de Chardin redacta *Le milieu divin*, obra donde intenta exponer la fe cristiana a partir de una visión evolucionista del mundo, acompañando la interpretación de esa evolución como un movimiento cósmico y humano orientado hacia Cristo. Unos años después, su pensamiento encuentra mayor explicación en *Le phénomène humain* (1938-1940).

Estas obras, que se propagan multicopiadas, dada la prohibición expresa de difusión que tienen por parte de los superiores de la Compañía de Jesús, generan varias objeciones desde la lectura de la fe. No en vano, el 30 de junio de 1962, la entonces Congregación del Santo Oficio promulga un *Monitum* con el cual se quiere alertar acerca de los peligros que pueden resultar del pensamiento de Teilhard de Chardin:

independientemente del juicio con respecto a los aspectos referentes a las ciencias naturales, es claro que sus obras presentan en las materias filosóficas y teológicas ambigüedades, más aún, errores graves que dañan la doctrina católica ¹¹.

Volvamos a Pío XII. No es de extrañar entonces que, frente a las situaciones doctrinales que se están presentando, esta vez dentro del mismo pensamiento de la Iglesia, sea el Papa quien ahora haga una afirmación tajante respecto al tema del origen del hombre:

Las múltiples investigaciones de la paleontología, de la biología y de la morfología sobre estos problemas que se refieren a los orígenes del hombre no han aportado, hasta el presente (es decir 1941) nada que sea positivamente claro y cierto (...) No queda, pues, sino dejar al porvenir la respuesta a la cuestión si un día la ciencia, iluminada y guiada por la Revelación podrá dar seguros y definitivos resultados sobre un asunto de tanta importancia.

¹¹ Al respecto se puede consultar en *L'Osservatore Romano* del 30 de junio de 1962.

La respuesta involucra a Teilhard, aunque no lo nombre, pues el jesuita parte de una supuesta investigación paleontológica y el Papa descarta que la paleontología haya aportado "nada que sea positivamente claro y cierto". Por otro lado, no es legítimo, partiendo de la ciencias naturales, hacer el tránsito a una afirmación teológica. La ecuación es inversa: la ciencia debe ser "iluminada y guiada por la Revelación" para poder alcanzar resultados seguros.

Esta enseñanza, referida al tema del origen de la vida y la evolución, que por primera se presenta como "enseñanza pontificia", en la alocución de Pío XII a los miembros de la Academia de Ciencias del 30 de noviembre de 1941, es oficialmente confirmada unos años después, en la encíclica *Humani Generis*.

En este caso, el alcance de la enseñanza pontificia es mucho más amplio. Se trata de denunciar "la discordia del género humano en asuntos religiosos y morales", buscando precisar sus causas para prevenir sus funestos efectos. Lo que la encíclica *Pascendi* de Pío X fue, a principios de siglo, al paliar los embates del inmanentismo religioso y del modernismo, lo es ahora, en los tiempos de la postguerra, la *Humani Generis*. Están en juego, como señala el Papa, "los principios mismos de la cultura cristiana".

La encíclica señala, como el principal error que aparece actualmente entre los hombres de estudio, fuera del ámbito de la Iglesia, lo siguiente:

admitir sin discreción ni prudencia el *sistema evolucionista*, que aún en el campo de las ciencias naturales no ha sido probado indiscutiblemente y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con osadía sostienen la hipótesis monista y pan-teísta de un mundo sujeto a perpetua evolución.

Y dentro del ámbito de la Iglesia, una suerte de "irenismo", entendiéndose por tal la actitud de algunos teólogos y filósofos católicos que

pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen reconciliar opiniones contrarias aún en el campo dogmático.

A estos dos errores, agrega el Papa el de un

falso historicismo, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana y, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta.

Después, sobre el final de la encíclica, reitera su doctrina sobre el transformismo antropológico: la Revelación exige afirmar una especial acción divina cuyo objeto es la creación del alma. Hay, además, que afirmar una especial acción de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre, de modo que el hombre no pueda llamar padre suyo a ningún animal inferior a él. Lo mismo vale para el cuerpo de la primera mujer; pero, en este caso, la acción divina se hizo sobre el cuerpo del primer hombre.

Hasta aquí, la encíclica reafirma la doctrina ya expuesta por la Iglesia desde el Concilio de Colonia en adelante, incluido el discurso de Pío XII a la Academia de Ciencias (1941). Pero hay un agregado que antes no aparecía: la condenación del poligenismo como contrario a la Revelación y al dogma del pecado original.

El Papa no afirma, de todos modos, que el transformismo antropológico lleve al poligenismo, ya que no aparece demostrada la conexión de estas dos hipótesis.

¿Dónde, entonces, se funda la posibilidad de conciliar estas verdades de la Revelación con cierto evolucionismo restringido? Y responde el Papa:

el Magisterio de la Iglesia no prohíbe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entre ambos campos se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología.

Pero esta investigación hay que hacerla sabiendo que las afirmaciones del evolucionismo no han dejado de ser hipótesis no

demostradas científicamente. La pregunta es ¿qué hay de verdad, científicamente demostrada, en este evolucionismo?

Esto no significa, sin más, aceptar positivamente su posibilidad sino, más bien, que desde la Revelación no aparece una real imposibilidad a su formulación.

Y hasta aquí basta, porque el evolucionismo aún no ha dado ningún resultado definitivo en lo que se refiere al origen mismo del cuerpo humano como resultado de una materia viva preexistente.

De todos modos, Pío XII recuerda que, aún así, siempre será necesario, desde la Revelación, afirmar una especial acción de Dios no sólo para crear el alma sino también el cuerpo.

Como es lógico suponer, esta indagación científica que se entrelaza, de tal manera, con las verdades de la fe cristiana, no puede efectuarse sin los recaudos de una debida "gravedad, moderación y templanza".

Podemos, en síntesis, decir que la encíclica *Humani Generis* manifiesta el sentir del Magisterio Pontificio, no sólo sobre el transformismo antropológico, reduciendo la aplicación de esta doctrina y su posible conciliación con la Revelación, a lo estrictamente aceptable, y aún así, mostrando que en ese campo de lo aceptable no hay hasta ahora conclusiones científicas evidentes y claras; y denunciando, además, al evolucionismo como un sistema de pensamiento o una filosofía desde la cual se pretende explicar el origen de todas las cosas.

Como ya lo expresamos, la dificultad de poder encauzar un diálogo estriba en que hablar de evolucionismo, hoy, es situarse en un ámbito

donde se reúnen hombres a la defensa de una doctrina que no son capaces de definir científicamente y aún menos de demostrar con rigor científico, imitando mantener su crédito con el público a través de la supresión de la crítica y la eliminación de las dificultades.

Esta actitud, al decir de W. H. Thompron, en su introducción a una edición conmemorativa del centenario de *El origen de las especies*, es “científicamente anormal e indeseable”.

El Papa Juan Pablo II vuelve a abrir el tema con un Mensaje dirigido a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias el 23 de octubre de 1996 ¹². En esa ocasión, el Papa reafirma la enseñanza de Pío XII, pero hace un aporte novedoso: sitúa el tema de la conciliación del evolucionismo con la Revelación desde la perspectiva epistemológica.

En la alocución de 1941, citada por Pío XII en la *Humani Generis*, el Papa había declarado de modo tajante que ni la paleontología, ni la biología, ni la morfología, habían aportado al tema de los orígenes del hombre nada que sea positivamente claro y cierto. Había que esperar para más adelante.

¿Ha llegado ahora ese momento, dado que Juan Pablo II señala, casi medio siglo después, que “nuevos conocimientos” llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis? ¹³

Esta afirmación tiene su importancia y trataremos de interpretarla desde las afirmaciones mismas del Mensaje.

Es “más que una hipótesis” fue la frase “tabú” del mensaje, que originó se le diera la bienvenida a esta suerte de conversión de la Iglesia al darwinismo; al cual sin embargo, el Papa nunca nombra. Según estos cabecillas de la ideología evolucionista, este “más que una hipótesis” habría que interpretarlo como si por fin la Iglesia reconociera que el evolucionismo es ya una teoría científica suficientemente probada. Y no hay tal. Por otro lado, ¿de qué evolucionismo se trata?

¹² Cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 43 (24-X-1996), p.5.

¹³ La frase arrastra una cierta impresión aún no cerrada: en la versión francesa del Mensaje se dice que la evolución es «más» que una hipótesis, en la versión italiana “más que una mera hipótesis”.

A más de cien años de la obra de Darwin estamos en la más total incertidumbre, no sólo sobre los mecanismos de la evolución, sino incluso sobre las líneas generales del desarrollo del proceso. Según Jay Gould nosotros estamos aún frente a tres grandes antiguos problemas que conciernen a la historia de la vida sobre la tierra: ¿ella presenta una dirección hacia lo más complejo, hacia lo más apto o lo que sea, o bien, no? ¿Ha sido modelada por el ambiente o por fuerzas internas? Ha procedido por grados o por saltos? (...) Y Gould concluye: "La formulación de estos problemas ha precedido el pensamiento evolutivo y no ha encontrado ninguna resolución dentro del paradigma darwinista" ¹⁴.

Sir Julian Huxley, después de haber pronunciado su famoso dicho: "La evolución de la vida no es más una teoría, es un hecho", ha agregado con irritación: "no pensamos caer en el pantano de la semántica y de las definiciones". Lo cual quiere decir: "la evolución es un hecho, pero no pretendáis que os diga de qué cosa se trata".

Es que la idea de evolución se aplica a todo o casi todo: a la formación del cosmos, de los astros, incluso del planeta que habitamos; a la materia inorgánica en general; a la naturaleza toda del mundo dotado de vida, no sólo respecto de los individuos vivientes, sino también a los grandes grupos en que se contienen aquellos, como "reinos", "clases", "órdenes", "familias", "especies" y "géneros". También se aplica a la psicología, a la historia, a la sociología, a la misma moral y hasta a la teología. Podríamos hablar hasta de una "ideología" evolucionista.

La primera interpretación del mensaje pontificio, "la evolución es más que una hipótesis", tendería a manifestar un hecho de constatación irrefutable: en diversas disciplinas del saber se han descubierto hechos que, independientemente unos de otros, convergen hacia tal teoría. Pero notemos que el Papa no habla ni de transformismo ni de darwinismo. Habla de la teoría de la evolución, y seña-

¹⁴ Gould, F., citado por Sermonetti, G. Fondi, R., *Más allá de Darwin*, idem, p.31.

la el hecho de que, a raíz de estos descubrimientos, el evolucionismo paulatinamente se ha impuesto al espíritu de los investigadores. Esta afirmación, en sí misma, no entraña una contradicción con el dogma.

La idea de "evolución" denota primeramente seres en movimiento, en cambios continuados tocantes a su modo de ser o estar, sin excluir, por lo regular, la permanencia en su ser substancial. El fenómeno tipo de evolución lo tenemos en cualquier individuo viviente, desde la fase de su vida embrionaria hasta su completo desarrollo, hasta la adquisición de la forma propia de su especie en toda la perfección de que es susceptible; el individuo se conserva, sin embargo, idéntico a sí propio en lo fundamental de su ser, aún a través de las importantes modificaciones que en su evolución ha ido experimentando. Sin duda que esta evolución ha sido constatada por la ciencia. Ella muestra "las múltiples manifestaciones de la vida y actividad" de los seres creados, como se ve en las acciones químicas, en los fenómenos de acción orgánica y vital y en las modificaciones experimentadas por los móviles y agentes, aunque persistan en su propia naturaleza fundamental.

La palabra "transformismo", por su parte, sin dejar de implicar algunos conceptos anteriores, lleva más directamente a la idea de lo que hay de cambio en los seres que evolucionan y, según se emplea frecuentemente en biología, puede significar el tránsito de un mismo ser (o grupo de seres) de una a otra diferente naturaleza. Cabría dar lugar, entonces, dentro de este transformismo como sistema, a aquellos que, en su postura extrema, sostienen que la evolución transformativa empieza en el mundo mineral y termina en el hombre sin solución de continuidad.

De modo que Juan Pablo II, al afirmar que la evolución "es más que una hipótesis", lo que está señalando es la constatación de este hecho en diversas disciplinas, pero no en la línea del transformismo ni del darwinismo, sino en la del movimiento propio de la naturaleza de las cosas. Precisamente, lo que el Papa le está reclamando al evolucionismo es que esas constataciones, en muchos

casos hipotéticas, deben tener la suficiente fundamentación empírico-científica que les permita, epistemológicamente hablando, configurar una verdadera teoría científica. Eso es lo que el evolucionismo no ha logrado.

Pero volvamos a la *Humani Generis*. Pío XII denuncia allí otro grave error que se sigue de "semejante evolucionismo", y es la pseudo filosofía del existencialismo. El Papa se limita a señalar la presencia de una corriente filosófica que

rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la existencia de cada una de ellas ¹⁵.

La génesis de este existencialismo, a pesar de concurrir contra el idealismo, el inmanentismo y el pragmatismo, está también en el evolucionismo, que al rechazar todo lo que es absoluto, firme e inmutable, le "abrió el camino" a esta pseudo filosofía. Estamos en la década de los años '50, en plena postguerra mundial. Aún resuenan en la memoria de la humanidad las atrocidades a las que fue arrastrado el mundo por la conflagración que devastó Europa.

Hay como un legítimo intento por salir de todas las formas, expresas o solapadas, de racionalismo, que motivaron tales desastres. Hay que rescatar al hombre y tratar de entender su existencia, más allá de toda categoría racional, como simple existencia humana. Este existencialismo, entendido como un modo de pensar existencialmente lo humano, no es necesariamente inmanentista. Pero más que una filosofía es una actitud ante lo vital. Y no es eso lo que el Papa cuestiona. De suyo, pensadores como Nicolás Berdiaef, Gabriel Marcel o Romano Guardini, inspiran su reflexión filosófica en un antropocentrismo existencial. Jaques Maritain solía distinguir el existencialismo en "acto vivido o ejercido" y el existencialismo como expresión de ideas y aparato para confeccionar tesis ¹⁶.

¹⁵ Pío XII, encíclica *Humani Generis in Rebus*, nº 3.

¹⁶ Cfr. Fabro, C. Picard, N. Toccafondi, E. Gilson, E. Maritain, J., "Existencialismo", en *Semana de estudios de la Academia di Santo Tomasso*, Roma 1947.

El existencialismo que denuncia el Papa, y que está presente con mucha agresividad en ese momento, es el que surge de una suerte de prejuicio evolucionista fruto de admitir, negando consecuentemente “todo lo que es absoluto, firme e inmutable”, que todo lo que viene después es superior a lo que ha venido antes. No hay ser. El hombre no puede reducirse a un animal racional, tampoco a un ser sociable, ni psíquico, ni biológico. El hombre, en definitiva, no es ningún ente. Más bien es un existente; más aún, es “este” existente. El hombre así considerado no tiene fundamentación ontológica. Su ser es un constituirse a sí mismo y de allí surge su capacidad para instaurar el ámbito de su propia inteligibilidad, desde donde podrá entenderse a sí mismo y en su relación con el mundo y con los demás.

Si bien es cierto que este modo de entender la existencia no necesariamente supone una negación de la trascendencia, sin embargo da pie a un antropomorfismo existencial ateo, de tipo irracionalista. Dejemos de lado la actitud de Sören Kierkegaard (1813-1855), contra la filosofía especulativa de Hegel ¹⁷, puesto que implica una afirmación de lo religioso. Lo que el Papa denuncia en su encíclica es el existencialismo immanentista ateo, uno de cuyos más conspicuos representantes, en tiempos de Pío XII, es Jean Paul Sartre (1905-1980) ¹⁸. Este existencialismo está directamente ligado a la concepción evolucionista del mundo que, negando la realidad esencial de las cosas, termina afirmando como única realidad el cambio. Cae Dios, cae la religión y el destino final del hombre es la nada:

En el siglo XVIII fue suprimida, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios, más no así la idea de que la esencia precede a la existencia.

Esta idea la encontramos en Diderot, en Voltaire e incluso en Kant. El hombre posee una naturaleza humana, esta naturaleza

¹⁷ Cfr. Jolivet, R., *Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a J. P. Sartre*, París 1948.

¹⁸ Cfr. Sartre, J. P. Garaudy, R. y otros, *Marxisme et Existencialisme, Controverse sur la dialectique*, París 1962.

humana que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre...

El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre. Así no hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios que la conciba ¹⁹.

Por aquí se puede apreciar que la ignorancia de Sartre, respecto a la filosofía anterior a Descartes, es muy grande, como lo señala Charles Moeller ²⁰, pero la lógica con que plantea la problemática consecuente de su existencialismo aparece implacable:

Dostoievski había escrito: "Si no existiera Dios, todo sería permitido". He aquí el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está sólo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad a que agarrarse ²¹.

Pío XII, con razón, califica a este existencialismo como de "pseudofilosofía". En todo caso, es una actitud de desesperanza angustiosa frente al problema de la vida. Por esto mismo se hace irracional.

El último error que denuncia el Papa es el de un falso historicismo, también fruto del sistema evolucionista, y que afecta tanto al campo de la filosofía como a los fundamentos de toda verdad y ley absoluta ²².

Quedan, de esta manera, denunciadas todas las formas del pensamiento moderno que se atreven a dar prioridad a lo histórico

¹⁹ Sartre, J. P., *L'existencialisme est un humanisme*, París 1946, pp.20-22.

²⁰ Moeller, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid 1961, T. II, p.70.

²¹ Sartre, J. P., idem, p.36, citado por Charles Moeller, idem anterior.

²² Encíclica, idem, nº 3.

sobre cualquier otra realidad del hombre y de la naturaleza. Así describe Ernesto Renán al historicismo en *L' Avenir de la Science*:

La historia es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que llega a ser. La ciencia de las lenguas es la historia de las literaturas y de las religiones. La ciencia del espíritu humano es la historia del espíritu humano.

Pretender sorprender un momento en esas existencias sucesivas con el fin de aplicar la disección, manteniéndolas fijamente bajo la mirada, equivale a falsear la naturaleza. Pues esas existencias no existen en un momento dado; se están haciendo ²³.

El historicismo, aplicado a la Revelación, lleva necesariamente al relativismo teológico y dogmático. Sobre este hecho que quiere instaurar una llamada "nueva teología", llama la atención el Papa con su encíclica.

Hay, de todos modos, un hecho positivo, y es el retorno a las fuentes de la teología, como son los Santos Padres y los descubrimientos históricos que de esa indagación surgen. Ya en la década del '40 algunos teólogos reclaman la necesidad de afirmar el Magisterio no como una mera expresión estática de la Tradición, sino como una función viva de la Iglesia en cuanto encarnada en su tiempo histórico. Esto lleva, inevitablemente a plantear el problema de la evolución de los dogmas.

Las polémicas que se suscitan entre los teólogos son muy arduas. En 1946, el dominico M. M. Labourdette denuncia, en un artículo de la *Revue Thomiste* ²⁴, las posturas de algunos teólogos. Especialmente teólogos jesuitas, entre los que se encuentran H. De Lubac y J. Daniélou, quienes, al decir de Labourdette, intentan rescatar en el pensamiento de los Santos Padres categorías teológicas que no han sido consideradas por la teología tradicional y que, más bien, se avienen con el pensamiento de la filosofía moderna.

²³ Citado por Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, edit. Sudamericana, Buenos Aires 1965, T. I, p.857.

²⁴ Cfr. *Dialogue théologique*, St. Maximin, Var 1947.

También inquietan las opiniones de Teilhard de Chardin al tratar de integrar ciertos puntos de vista del evolucionismo científico contemporáneo con la doctrina católica.

Los que se ven denunciados, tratan de aclarar que la verdad católica queda siempre por encima de su expresión conceptual y, ante todo, de su formulación científica en un sistema organizado. Esto es lo que permite, dirán ellos, que dentro de la ortodoxia existan distintas escuelas teológicas ²⁵.

El problema está planteado, y eso es lo que lleva al Papa a hacer su aclaración y a advertir sobre los graves peligros que entraña la aparición de un neomodernismo, esta vez revitalizado.

Pero lo que queda flotando, en el pensar teológico de la Iglesia, y como un intento legítimo de responder a la problemática histórica de la post-guerra, es aclarar si se da el cambio en la Iglesia y cómo es posible entenderlo.

La cultura católica es fruto, sin lugar a dudas, de ese cambio. Ella ha crecido y se ha enriquecido con el correr mismo del tiempo y con la historia de la humanidad. El proceso mismo de inculturación implica insertar el Evangelio en la cambiante realidad de las culturas

Dos grandes apologistas católicos, Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) y John Henry Newman (1801-1890), explicaron a su tiempo, en defensa de la Iglesia y con razonamientos al parecer contradictorios, el problema del cambio o desarrollo en la doctrina de la Iglesia. Bossuet atacaba al protestantismo alegando que, en razón de que cambiaba, no tenía la verdad; y Newman denunciaba que el anglicanismo no tenía vida al no admitir la evolución en el sentido dogmático.

Pero, en realidad, esos aspectos, lejos de contradecirse, son las dos características que distinguen a la verdad. La cual, como en el caso de la Revelación, mira a la perfección del hombre y también

²⁵ Cfr. Aubert, R., *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, edit. BAC, Madrid 1973, T. II, pp.39 y ss.

de la sociedad. La verdad revelada, con la sola inmutabilidad, pero sin desarrollo, no tendría evolución pero tampoco vida. Sería, de este modo, imposible generar, a partir del dato revelado, una cultura, y mucho menos una civilización. Con desarrollo, pero sin inmutabilidad substancial, sólo habría corrupción o transformismo.

De ambos caracteres unidos resulta la vida verdadera del dogma, y por eso es posible que de él se pueda generar una cultura como la católica.

Es un gran teólogo dominico, el P. Francisco Marín Sola, quien, saliendo al cruce del modernismo, demuestra que el dogma evoluciona, pero sin perder su primitivo sentido revelado. Es decir que el dogma no es sujeto de un evolucionismo transformista. A este modo de evolución dogmática, el P. Marín Solá lo llama "evolución homogénea" ²⁶. La Iglesia puede, con el ejercicio de su Magisterio, hacer que una verdad virtualmente revelada e implícitamente contenida en el dogma, sea explícitamente definida y, como tal, pase a enriquecer el patrimonio dogmático, perfeccionando o complementando, a modo de explicación, lo que ya está contenido de modo total en la Revelación. Ni se quita, ni se añade, ni se modifica nada de lo ya definido en el depósito de la fe, sino que se desenvuelve, se desarrolla, se explica la fecundidad inagotable encerrada en la Revelación. Son como los frutos nuevos de una dogmática inmutable. La Iglesia, entonces, perfecciona el depósito, pero no a la manera con que lo puede hacer un sistema filosófico,

lo perfecciona porque aumenta la explicación del depósito, y esa explicación auténtica dada por la Iglesia, entra a formar parte del depósito mismo y a ser conservada como verdadera y legítima parte integrante del depósito revelado ²⁷.

El Concilio Vaticano I había señalado que la Iglesia tiene la misión divina, no sólo de conservar sino de explicar el depósito. Y

²⁶ Cfr. Marín Solá, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, edit. BAC, Madrid 1952.

²⁷ Idem, p.336.

esta explicación que la Iglesia ejerce no se dirige sólo y exclusivamente sobre los fieles, sino también sobre el contenido mismo de la Revelación.

La Iglesia, al explicar a los fieles el depósito de la Revelación, lo desenvuelve. Y es esta suerte de evolución homogénea y no "transformista" la que permite generar, a partir del dato revelado, la cultura católica.

Con los apóstoles se completó el depósito revelado, en cuanto a la Revelación misma; pero, al mismo tiempo, está abierto a la explicación divina de lo ya revelado. Allí aparece la Iglesia formulando, no nuevas revelaciones, sino definiciones, orientaciones, enseñanzas que, con la asistencia divina del Espíritu Santo, conservan, explican y desarrollan los contenidos de la Revelación,

pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por Revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la Revelación transmitida por los apóstoles, es decir el depósito de la fe ²⁸.

Lo original en la cultura católica aflora por el hecho de poder conciliar la inmutabilidad de la verdad revelada con el hecho vital que implica, en el hombre, su apetito de perfección.

La evolución no "transformista" sino homogénea del dogma le permite a la Iglesia, sin desvirtuar el dato revelado, generar, asimilar y acompañar el conjunto de las grandes experiencias y aspiraciones del hombre en orden a su perfeccionamiento espiritual y corporal, procurando someter a la naturaleza con su conocimiento y su trabajo,

iluminando y organizando todos los asuntos temporales, de modo que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor ²⁹.

²⁸ Concilio Ecuménico Vaticano I, constitución *De Ecclesia Christi*, cap, 4; Dz. 1836.

²⁹ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, nº 31 y 53.

Así, este dinamismo ante lo inmutable del dogma y lo cambiante de la vida humana, hace que lo católico, por un lado, apunte a la perfección sobrenatural del hombre conforme a lo inmutable del dato revelado y, por otro, irradie sobre los “datos” de su entorno, sucesivos, contingentes y cambiantes. Surgen, entonces, estas dos dimensiones de la cultura católica que se integran, finalmente, como respuesta única al requerimiento de perfección personal y social, natural y sobrenatural.

Cultura y civilización expresan, desde lo católico, la tensión entre lo inmutable y lo cambiante, que reclama una respuesta vital a lo dogmático, a modo de evolución homogénea, y un cierto referente de permanencia, a la realidad histórica del devenir humano.

No es de extrañar, entonces, que el Papa advierta, como causa de los principales errores de su época, las “falsas afirmaciones” de un sistema evolucionista que, aún en el mismo campo de las ciencias naturales,

no ha sido todavía probado indiscutiblemente, y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas ³⁰.

Los errores que Pío XII identifica como directamente ligados al sistema evolucionista, son: el materialismo dialéctico, en el cual los comunistas apoyan su concepción política atea, “pretendiendo arrancar de las almas toda noción de Dios”; la pseudo-filosofía del existencialismo,

porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la existencia de cada una de ellas;

y el falso historicismo.

que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida y, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta ³¹.

³⁰ Pío XII, *idem*, nº 3.

³¹ *Idem*, nº 3.

De aquí se siguen otros funestos errores que el Pontífice quiere denunciar: un imprudente "irenismo", tanto más grave cuanto se oculta bajo capa de virtud; un relativismo teológico y dogmático y un falso concepto acerca del Magisterio de la Iglesia.

Respecto al "irenismo", el Papa lo denuncia señalando lo que

muchos, deplorando la discordia del género humano y la confusión que reina en las inteligencias de los hombres, y guiados de un imprudente celo de las almas, se sienten llevados por un interno impulso y ardiente deseo a romper las barreras que separan entre sí las personas buenas y honradas; y propugnan una especie de irenismo, que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen, no sólo combatir en unión de fuerzas el combatiente ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático ³².

Motivados por esta aparente y honesta intención, pretenden entonces

reformular completamente la teología y el método que actualmente, con la aprobación eclesiástica, se emplea en el enseñanza teológica, a fin de que se propague más eficazmente el reino de Cristo en todo el mundo, entre los hombres de todas las civilizaciones y de todas las opiniones religiosas ³³.

El Papa advierte que no se trata de buscar una cierta "acomodación con algo de renovación" porque en ese caso no había nada que temer, sino que lo que se pretende es restablecer la unidad fraterna a costa de la defensa y el sostenimiento de la integridad de la fe.

En el fondo, este moderno irenismo supone un relativismo dogmático que el Papa describe como

el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología ³⁴.

³² Idem, nº 6.

³³ Idem, nº 6.

³⁴ Idem, nº 8.

Pío XII de ninguna manera desconoce que los términos y conceptos empleados en la enseñanza de la teología, y también en el Magisterio de la Iglesia, pueden ser perfilados y perfeccionados, tal como la historia misma de los dogmas lo prueba. Pero de lo que se trata es de preservar las nociones y términos que

los doctores católicos, con general aprobación han ido componiendo durante el espacio de varios siglos, para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma ³⁵.

Es que, para el Pontífice, estas nociones y términos se

fundan en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas (...) Abandonar, pues, o rechazar o privar de valor tantas y tan importantes nociones y expresiones, que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multiseccular, bajo la vigilancia del Sagrado Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado, para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud; y sustituirlas con mociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía que como la flor del campo hoy existe y mañana caerá; no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento ³⁶.

Es lógico inferir que de este relativismo dogmático se pase a despreciar y falsear el concepto del Magisterio de la Iglesia.

Es función de la teología volver a las fuentes de la Revelación, pues

a los teólogos toca indicar de qué manera se encuentra, explícita o implícitamente, en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el Magisterio vivo ³⁷;

³⁵ Idem, nº 9.

³⁶ Idem, nº 9.

³⁷ Idem, nº 11.

y, por otro lado, esas fuentes contienen tales riquezas de verdad que nunca se agotan. Por eso el Papa insta a que se consulten y se profundicen, pero esto no autoriza

a hacer de la teología, aún de la positiva, una ciencia meramente histórica³⁸.

Esto sería negar que Dios ha dado a su Iglesia el Magisterio vivo, para ilustrar y declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura e implícitamente. Por otro lado,

el Divino Redentor no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aún a los teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia³⁹.

Y cuando la teología debe ocuparse de mostrar el modo cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes, lo ha de hacer

con el mismo sentido con que ha sido dirigida por la Iglesia⁴⁰.

Por último, el Papa denuncia el error de aquellos que limitan la imposibilidad de errar de la Biblia o, como se lo suele llamar, la "inerrancia", únicamente a aquellos temas que tratan de cosas de fe y moral. También condena la opinión de los que atribuyen a las Sagradas Escrituras dos autores y, consecuentemente, dos sentidos, el uno divino, que es infalible, y el otro humano y, por lo tanto, falible. A estos efectos se ven obligados a restringir el sentido de la inspiración divina, y tratan de acomodar la definición del Concilio Ecuménico Vaticano I, que declara que "son inspirados los libros íntegros en todas sus partes"⁴¹, disminuyendo la significación de esa definición conciliar.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Cfr. Sesión III, cap. 2º; Dz. nº 1787. Cfr. León XIII, encíclica *Povidentissimus Deus* (18-XI-1893), nº 44; A.A.S. 26 (1893/94), 269-292; Benedicto XV, encíclica

Pero el Papa todavía va más allá y sale al cruce de una opinión que algunos teólogos de la “nueva teología” sostienen. Según ellos, no siempre y necesariamente tiene que coincidir lo que Dios expresa en las palabras de las Escrituras y lo que el autor humano quiere decir. De tal manera, sólo es infalible el sentido que da Dios a las palabras de la Biblia, pero el otro, es decir, el humano, no lo es. Por lo tanto, se puede afirmar que la Sagrada Escritura tiene errores. Por supuesto que el sentido literal de la Sagrada Escritura, y su exposición,

que tantos y tan eximios exégetas, bajo la vigilancia de la Iglesia, han elaborado, debe ceder el puesto a una nueva exégesis, que llaman simbólica o espiritual ⁴².

Como se ve, el Papa alerta sobre estos modos diversos que algunos exégetas usan para explicar la Sagrada Escritura de modo meramente humano, sin tener en cuenta, en sus interpretaciones de la Sagrada Escritura, ni la analogía de la fe, ni la tradición de la Iglesia, ni la doctrina de los Santos Padres, ni la del Magisterio de la Iglesia. Acerca de este Magisterio, Pío XII hace especial mención a dos encíclicas de sus predecesores: *Providentissimus Deus* (18-IX-1943), de León XIII, y *Spiritus Paraclitus* (20-IX-1920), de Benedicto XV, y a su propia *Divino Afflante Spiritu* (30-IX-1943), todas ya citadas. Es ese sólido Magisterio Pontificio, acerca de los principios y normas hermenéuticas, lo que quebrantan las afirmaciones denunciadas.

Finalmente, el Papa quiere señalar una secuencia de errores teológicos, frutos del secularismo religioso, que están presentes, de una u otra forma, en la “nueva teología”. Así, se menoscaba la razón, al poner en duda la posibilidad de demostrar la existencia de un Dios personal, a partir de las cosas creadas, sin la ayuda de

Spiritus Paraclitus (20-IX-1920), n° 11-14; A.A.S. 12 (1920), 385-422; Pío XII, encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30-IX-1943), n° 36-43; A.A.S. 35 (1943), 297-325.

⁴² Pío XII, idem, n° 12.

la divina Revelación y la gracia; se niega el acto creador de Dios, al afirmar que la creación del mundo es necesaria, pues procede de la necesaria liberalidad del amor divino. De esta manera se contradice la enseñanza del Concilio Ecuménico Vaticano I, que afirmaba:

La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra (...) el cual debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido. Este sólo verdadero Dios, por su bondad “y virtud omnipotente”, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, “juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo” (Concilio Lateranense, IV; Can. 2 y 5).

Ahora bien, todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna (...) aún lo que ha de acontecer por liberación de las criaturas ⁴³.

También denuncia el Papa, como contrario a la fe, el negar a Dios la presciencia eterna e infalible de las acciones humanas, tal como aparece en el texto conciliar.

El Papa, después, señala el error de poner en discusión si los ángeles son personas y si la materia difiere esencialmente del espíritu. Sobre los ángeles, la Iglesia ha afirmado su existencia y su espiritualidad, tal como aparece en el Concilio de Letrán (1215), que retoma el Vaticano I ⁴⁴. Respecto a la criatura, el mismo Con-

⁴³ Cfr. *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium...*, Friburgo 1870, VII, 101 y ss.; Dz. 1782 y ss.

⁴⁴ Cfr. IV Concilio de Letrán (1215); Dz. 428; II Concilio de Lyon (1274); Dz. 461 y 1783; bula *Cantate Domino*, de Eugenio IV (1431-1447); Dz. 706; bula *Iniunctum nobis* (13-XI-1564), de Pío IV; Dz. 994; Concilio Vaticano I: “Si alguno no se avergonzare de afirmar que nada existe fuera de la materia, sea anatema”; Dz. 1802-1804, contra las formas de panteísmo.

cilio Vaticano I señalaba que es distinta de Dios ⁴⁵ y que debe distinguirse una doble criatura, la visible y la invisible, la corporal y la espiritual ⁴⁶. La naturaleza creada, por su parte, incluida la materia, es de por sí buena ⁴⁷, es mutable y no se identifica con el Verbo ⁴⁸, ni es la pura nada ⁴⁹, ni son todas las cosas una sola ⁵⁰.

Otro error proviene de desvirtuar el concepto de gratuidad del orden sobrenatural, sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica. Se trata de un retorno solapado a los errores de Miguel du Bay ("Bayo", 1513), profesor de la Facultad de Teología de Lovaina, cuya doctrina niega la distinción real y específica del orden natural y del orden sobrenatural. El secularismo religioso de la modernidad vuelve a rescatar esta falsa doctrina, condenada por el Papa San Pío V (1566-1572) en la bula *Ex omnibus afflictionibus* (1-X-1567) ⁵¹, por Gregorio XIII (1572-1585) en la bula *Provisionis nostrae* (29-I-1579) y por Urbano VIII en la bula *In eminenti* (6-III-1641). Posteriormente, el Papa Pío IX (1846-1878) en la carta *Gravissimas inter* (11-XII-1862), señala:

Mas lo que en este asunto a la verdad gravísimo, jamás podemos tolerar es que todo se mezcla temerariamente, y que la razón

⁴⁵ Cfr. Concilio Vaticano I; Dz. 1782, 1783; cfr. *Syllabus*, colección de los errores modernos, publicado juntamente con la bula *Quanta cura*, del Papa Pío IX (8-XII-1864); Dz. 1701

⁴⁶ Esta distinción de una doble criatura, la visible y la invisible, ya aparece, en la forma oriental del Símbolo Apostólico, en el texto de San Cirilo de Jerusalén: "Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible", Dz. 9.

⁴⁷ La Iglesia lo afirmó contra el maniqueísmo y los priscilianitas; cfr. los anatematismos contra los herejes, especialmente contra los priscilianitas, del Concilio de Braga, bajo Juan III (561-574), Dz. 242.

⁴⁸ Cfr. el concilio de Florencia (1438-1445); la bula *Cantate Domino*, de Eugenio IV (1431-1447); Dz. 706, y León XIII condenando los errores de Rosmini-Serbatì, por decreto del Santo Oficio (14-XII-1887); Dz. 1909.

⁴⁹ En la constitución *In Agro Dominico* (27-III-1329), donde se condena la afirmación de Eckhart: "todas las criaturas son una pura nada", Dz. 536.

⁵⁰ En la misma constitución se condena la siguiente afirmación: "El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra es una sola cosa, luego me engendra a mí, Hijo suyo, sin distinción alguna", Dz. 522.

⁵¹ Cfr. Dz. 1001-1007, 1009, 1021, 1023 y ss., 1079

ocupe y perturbe aún aquellas cosas que pertenecen a la fe (...) Nunca, en efecto, puede la razón hacerse idónea por sus naturales principios para tratar científicamente los dogmas. Y si estos filósofos (se refiere a Jacobo Frohschmmer (1821-1893) y un grupo de profesores de Alemania) se atreven a afirmarlo temerariamente, sepan ciertamente que se apartan no de la opinión de cualesquiera doctores, sino de la común y jamás cambiada doctrina de la Iglesia ⁵².

El orden sobrenatural, en la enseñanza de la Iglesia, consiste en ser destinado a un fin sobrenatural ⁵³, cuyo conocimiento no es posible a la razón sin la Revelación ⁵⁴, y se da en la visión y fruición de Dios ⁵⁵.

A este fin debe tender el hombre con actos sobrenaturales ⁵⁶. Esto lleva, consecuentemente, a distinguir entre los actos naturalmente buenos y los actos meritorios del fin sobrenatural ⁵⁷.

El orden sobrenatural, por lo tanto, no contradice sino que perfecciona el orden natural ⁵⁸.

Pío XII denuncia también, en esta secuencia de errores teológicos, la destrucción del concepto de pecado original, junto con el pecado en general, en cuanto ofensa de Dios. El IV Concilio de Letrán (1215) afirma que

el hombre, empero, pecó por sugestión del diablo ⁵⁹.

⁵² Dz. 1671.

⁵³ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano I, Dz. 1786.

⁵⁴ Cfr. Pío IX, idem, n° 1669.

⁵⁵ Cfr. Benedicto XII (1334-1342), constitución *Benedictus Deus* (29-I-1336), Dz. 530.

⁵⁶ Cfr. II Concilio de Orange (529), contra los semipelegianos: "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede pensar como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud de la vida eterna, o consentir a la saludable, evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo... es engañado de espíritu herético", Dz. 180, 190, 198. También los errores de Miguel du Bay (Bayo): Dz. 1002, 1004, 1011 ss., 1023, 1027.

⁵⁷ Cfr. idem, Dz. 1008, 1034, 1036 ss., 1061, 1065.

⁵⁸ Cfr. Pío XI, encíclica *Divini illius magistri* (31-XII-1929), A.A.S. 22 (1930) 49, Dz. 2206

⁵⁹ Dz. 428.

Por este pecado Adán perdió la santidad y la justicia y fue cambiado en peor todo entero, según el cuerpo y el alma. Así lo afirma el II Concilio de Orange (526-530) contra los semipelagianos, y el Decreto del Concilio de Trento, al que hace alusión el Papa, sobre el pecado original ⁶⁰.

El último gran error teológico que señala Pío XII es el de los que sostienen que

la doctrina de la transubstanciación, basada como está sobre un concepto de substancia ya anticuado, debe ser corregida, de manera que la presencia real de Cristo en la Eucaristía se reduzca a un simbolismo ⁶¹.

La Iglesia ha afirmado siempre, y de modo unánime, que Cristo está realmente presente en el sacramento de la eucaristía y que esa presencia es verdadera, real, idéntica ⁶², no sólo en su divinidad sino también en su humanidad ⁶³. La presencia eucarística se realiza por la transubstanciación ⁶⁴, que no es la asunción del pan por Cristo ⁶⁵, sino que se convierten la substancia del pan y la substancia del vino en la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo ⁶⁶, desapareciendo así toda la substancia de pan o de vino ⁶⁷;

⁶⁰ Dz. 174; cfr. Concilio de Trento, *Sesión V* (17-VI-1546), Decreto sobre el pecado original, Dz. 787 y ss.

⁶¹ Pío XII, idem, n° 13.

⁶² Cfr. Concilio Romano VI (1079), *contra Berengario*, Dz. 355.

⁶³ Cfr. La condenación de los errores de Zamino de Solcia, por Pío II (1458-1464), Dz. 717 f.

⁶⁴ Cfr. Concilio Romano VI, idem, Inocencio III (1198-1216) sobre la forma del Sacramento de la Eucaristía, Dz. 414; Concilio de Florencia (1438-1445), Dz. 715; Concilio de Trento (1545-1563), Sección XIII (11-X-1551), Decreto sobre la Eucaristía.

⁶⁵ Cfr. Pío IX (1846-1878), decreto del Santo Oficio (7-VII-1875) sobre la explicación de la transubstanciación, Dz. 1843 y ss.

⁶⁶ Cfr. Concilio de Trento, idem. decreto sobre la Eucaristía, cap. 4, Dz. 877.

⁶⁷ Lo contrario a esta afirmación, es decir que la substancia de pan material e igualmente la substancia del vino material permanecen en el sacramento del altar, fue sostenido por Juan Wicleff, Hus, y otros, y esa proposición es condenada en el Concilio de Constanza (1414-1418), en la Sesión VIII (4-V-1413), Dz. 581. Cfr. Concilio de Trento, idem, Dz. 884.

permanecen, sin embargo, las especies (o accidentes) sin el sujeto ⁶⁸.

Todo Cristo está en cualquiera de las dos especies ⁶⁹, y aún en cualquier parte de las mismas, después de haberlas separado ⁷⁰. Este modo de existir sacramental no es natural ⁷¹.

Como se puede apreciar, la *Humani Generis*, al igual que la *Pascendi* de Pío X, intenta poner en evidencia los grandes errores que, fruto del secularismo religioso de la modernidad, circulan en la Iglesia. Es la “nueva teología”, que se ha propuesto distinguir entre la verdad revelada, divina en su causa, y la expresión humana de la misma, que se instrumenta a través de la mente y la palabra humana. A partir de allí, la “nueva teología” busca apartarse de la elaboración teológica basada en sistemas filosóficos griegos –especialmente aristotélicos–, para intentar elaborar una teología que, sin dejar de ser católica, se apoye en los esquemas conceptuales del evolucionismo, del idealismo y del historicismo.

Esta “nueva teología” pretende dejar de ser racional y, más bien, buscar una experiencia de la fe que le permita entender y vivir las cosas de Dios para, de este modo, poder renovar la teología conforme las exigencias científicas y críticas de su propio tiempo. Así llega a los errores que el Papa refuta en la encíclica.

Ya en 1937 y 1938, con las publicaciones del P. A. Chenu O. P., *Une école de Théologie. Le Saulchoir*, y del P. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, los planteos doctrinales se agravan, hasta que, el 4 de febrero de 1942, el Santo Oficio coloca ambas obras en el *Índice* de los libros prohibidos ⁷².

En 1946, Pío XII, hablando primero a los padres jesuitas, reunidos en Congregación General (17-IX-1946) y unos días más tarde a los Dominicos (22-IX-1946) les decía al respecto:

⁶⁸ Cfr. Concilio de Constanza, idem. Concilio de Trento, Dz. 884.

⁶⁹ Cfr. Concilio de Trento, Sesión XIII (11-X-1551), Dz. 874.

⁷⁰ Idem, Dz. 876.

⁷¹ Idem, Dz. 874.

⁷² A. A. S., 34 (1943), 37 y 148.

Se ponen ahora en tela de juicio los mismos principios de la filosofía y los fundamentos de la Teología, que toda razón y disciplina, si en realidad y de nombre se estiman por católicos, reconocen y veneran. Se trata de la ciencia y de la fe, de su naturaleza y relaciones mutuas, se trata de la misma base sobre la cual descansa la fe y que ningún juicio de censura debe tocar. Trátase de las verdades reveladas por Dios y se pregunta si la mente humana puede penetrar en ella con nociones ciertas y deducir de ellas otras verdades. Para decirlo en pocas palabras, lo que se discute es si lo que Santo Tomás de Aquino edificó, fuera y por encima de todo tiempo, reuniendo y reduciendo a síntesis los elementos que cultivadores de la sabiduría de todos los tiempos lograron alcanzar, si esa obra del Angélico descansa sobre roca firme, si es perpetuamente actual y valedera, si sirve aún hoy para proteger y defender el sagrado depósito de la fe católica, si es utilizable, además, para orientar con seguridad y moderación los nuevos progresos de la Teología y la Filosofía.

La Iglesia afirma que sí ⁷³.

Pocos años después, el 12 de agosto de 1950, Pío XII promulga la encíclica *Humani Generis in Rebus*, con la cual va a demostrar la incompatibilidad del inmanentismo, del idealismo, del historicismo, del evolucionismo, del materialismo dialéctico y del existencialismo, con el dogma católico. Se cierra, con esta encíclica, un derrotero que el Magisterio de la Iglesia ha comenzado a recorrer desde Gregorio XVI (1831-1846), con la *Mirari vos* (15-VIII-1832), hasta la *Humani Generis* (12-VIII-1950). En estos años, la Iglesia trató de preservar el contenido de la Revelación y el patrimonio de la Fe y los tesoros de la doctrina, la liturgia y la materia de la que viven los cristianos. Pero la hecatombe cultural ya se ha producido.

Pío XII lo señala cuando, al comienzo de su encíclica, dice que

Las disensiones y errores del género humano en las cuestiones religiosas y morales han sido siempre fuente y causa de inten-

⁷³ A. A. S., 38 (1946), 387.

so dolor para todas las personas de buena voluntad y, principalmente, para los hijos fieles de la Iglesia, pero en especial lo es hoy, cuando vemos combatidos aún los principios mismos de la cultura cristiana ⁷⁴.

De todos modos, la sociedad laica ya hace tiempo que está instalada. La Guerra Fría es, ahora, su nuevo escenario. Los nuevos libretos se están confeccionando. Los nuevos actores de la revolución cultural ya están subiendo a escena.

⁷⁴ Pío XII, *idem*, nº 1.

Los embates de la Revolución Cultural



El mundo de la postguerra está dividido por dos modelos de sociedades laicas que confrontan en una, así llamada, "Guerra Fría". El desenlace final permite pasar de la confrontación a la convergencia, a través de la Revolución Cultural, que facilita llegar a la globalización.

Siendo este proceso de "confrontación en frío", el desenlace, es decir, la convergencia, sólo puede lograrse con métodos fríos. Se trata ahora de universalizar los modelos sin repetir la catástrofe de una nueva guerra mundial. El mundo, a partir de la conferencia de Yalta celebrada entre el 3 y el 11 de febrero de 1945, queda dividido. Cada uno de los protagonistas, Rusia y los Estados Unidos, intenta avanzar sobre el otro. El marxismo busca, poco a poco, separarse de la interpretación leninista y volverse hacia una lectura gramsciana, que le permitirá desembocar en el territorio del enemigo portando el método de la Revolución Cultural ¹. Se trata de negociar con el aparente enemigo de ayer y para ello hay que usar el laicismo de los librepensadores, demócratas, progresistas y modernistas, para ponerlo al servicio

¹ Sobre este tema se puede consultar Fosbery, A., *La República Ocupada*, Vórtice, Buenos Aires 1989.

de un proceso de hegemonía cultural. Por supuesto que en este proceso quedan relegadas todas las formas, abiertas o encubiertas, de trascendencia metafísica o teológica, y también de aquí surgirá un comunismo distinto, aún en su propio resultado.

Los Estados Unidos, por su parte, intentan por tercera vez instaurar un nuevo orden mundial, aplicando sus valores propios al mundo en general. El primer intento fue en 1918, detrás de la Conferencia de Paz de París (25 de enero de 1919) y apoyados en la fórmula política de Woodrow Wilson (1913-1921); el segundo intento le pertenece a Franklin Delano Roosevelt (1932-1945), después de la segunda guerra mundial. El tercer intento comienza con Ronald Reagan y será proclamado por el presidente George Bush (1989-1993) en términos wilsonianos:

Tenemos la visión de una nueva asociación de naciones que trasciende la Guerra Fría. Una asociación basada en la consulta, la cooperación y la acción colectiva, especialmente por medio de organizaciones internacionales y regionales. Una asociación unida por el principio y por el imperio del derecho y apoyada por un reparto equitativo de los costos y los compromisos. Una asociación cuyas notas sean intensificar la democracia, aumentar la prosperidad, robustecer la paz y reducir las armas ².

Los dos intentos, aunque disímiles, se van conjugando y tienen un objetivo común respecto de la Iglesia y de la cultura católica que ella entraña. No buscan repetir la persecución violenta propia del anticlericalismo decimonónico ya fracasado. La estructura es otra: lograr la descomposición interna del catolicismo. El modernismo, a estos efectos, cumple una destacada labor desde lo interno de la Iglesia. La estrategia externa mira a potenciar la acción de las sectas. La *"New Age"* es el instrumento religioso que debe acompañar al proceso de globalización del nuevo orden mundial. Pero vayamos por parte.

² Bush, G., *La ONU: Parlamento Mundial de la Paz*, Discurso pronunciado ante la Asamblea General de la ONU, Nueva York, 1º de octubre de 1990.

El Concilio se lleva a cabo durante la Guerra Fría, cuando ya hace algunos años que se está ensayando la Revolución Cultural, tanto en Europa como en Latinoamérica.

Europa es un continente que ha sufrido los embates violentos de la desacralización (Francia, Italia, España). Allí se va avanzando, a partir de los logros del laicismo, hacia una formulación que apunta a crear esa nueva cultura hegemónica sobre la cual se fundamentará tácticamente el objetivo político. El instrumento para este logro es la manipulación del lenguaje a través de los medios de comunicación social, lo que permite una nueva concepción del mundo y del hombre, desechando toda referencia trascendente y ofreciendo a las masas populares un modelo de comportamiento social e individual pergeñado en un nuevo código moral. Ésta es la meta de la revolución.

El primer criterio se fundamenta en una visión del bien y del mal identificada con la concepción geométrico-política de la izquierda y la derecha, como sinónimos de bien y de mal. Todo lo que está en la izquierda es "bueno", y lo que está en la derecha, "malo". Se instaura así, a partir del lenguaje, una dialéctica que va configurando la conciencia moral según las circunstancias lo indiquen, en orden al objetivo político asumido como táctica. Esto permite una permanente y fluida instrumentación de la revolución, pues la "izquierda" de hoy puede transformarse en la "derecha" de mañana, si el interés político así lo demanda. De este modo, ¿quién me dirá qué cosa es "derecha" y qué cosa es "izquierda"? Al fin de cuentas, ¿qué cosa es buena o mala?

Así, la concepción moral, vaciada por el laicismo de todo fundamento objetivo y trascendente, cae víctima de una disyuntiva fatal: ser dictada o por el estado, o por la mayoría. Este infernal maniqueísmo permite elaborar un nuevo código de comportamientos éticos, en orden al logro hegemónico del objetivo político-social de la revolución. Nada quedará en pie –ésa es la intención– de la vieja y acuñada moral cristiana, fundada en una concepción ética finalista a partir del principio objetivo del "*ordo naturae*" (orden natural) y la revelación.

Los nuevos comportamientos éticos pasan a expresar el "bien" en una secuencia de valores que la izquierda juega dialécticamente según las circunstancias. Así se habla de "pluralismo", de "justicia y paz", de "anti-armamentismo", de "feminismo", de "ecologismo", de "antimilitarismo", de "derechos humanos", de "libertad", de "pacificismo", de "liberación. Usted es "bueno" en la medida que se suscriba a este código y lo aplique conforme se lo indique la izquierda.

Se incorpora así a la corriente de las grandes mayorías populares que intentan el camino de la liberación y de la revolución social. Poco importa que usted sea drogadicto, homosexual, adúltero o divorcista: eso es moral burguesa, superada definitivamente por estos nuevos aires de libertad. En la derecha están los resabios del autoritarismo, de la opresión, de la dependencia, de la violencia y de la esclavitud social. Todo ese mal tiene un nombre: "fascismo", contra el que hay que luchar para instaurar el nuevo orden de la sociedad.

Observemos que para motivar la revolución del proletariado no se habla ya de "lucha de clases" ni de la "nacionalización de los medios de producción". Antes es necesario establecer esta suerte de hegemonía cultural que, por vía de disolución y de caos, aproxime a la meta final.

Aún así, todavía es necesario un paso más. Hay que arrancar al hombre de la inserción natural donde funda su contexto cultural: familia, historia, origen, tradición y patria. Disolver a la familia, oponer la evolución y el cambio a la tradición y racionalizar a la patria mediante formulaciones que minimicen la geografía, la lengua, las creencias y la historia. El valor máximo no será ya la "patria", sino la democracia, en la cual podrán converger hegemónicamente todos los hombres y todos los pueblos. Una democracia social, al fin de cuentas.

La democracia como objetivo político tiene, sin embargo, sus condicionantes. Ya los señaló Lenin en su momento, con la clarividencia política del caso:

No debemos confundir, ni jamás permitiremos que se confundan los objetivos democráticos inmediatos con nuestras metas finales de la revolución socialista ³.

La social democracia internacional señala a los social-demócratas el deber de organizar la lucha de clase del proletariado en partidos políticos obreros independientes, que luchan por la democracia como un medio para conquistar el poder político para el proletariado y para la construcción de la sociedad socialista ⁴.

La burguesía aprovechará la libertad para dormirse sobre los laureles, mientras que el proletariado necesita la libertad para desplegar en toda su amplitud la lucha por el socialismo ⁵.

Para el proletariado, la lucha por la libertad política y por la república democrática es, dentro de la sociedad burguesa, sólo una de las etapas necesarias en la lucha por la revolución social, llamada a derrocar el régimen burgués ⁶.

El establecimiento de la república representa para el proletariado una gigantesca victoria, aunque para los social-demócratas la república no sea un ideal absoluto, como lo es para los revolucionarios burgueses, sino sólo una garantía de libertad para la lucha por el socialismo sobre bases más amplias ⁷.

La democracia es de una enorme importancia para la clase obrera en su lucha contra los capitalistas por su liberación; pero la democracia no es, en modo alguno, un límite infranqueable, sino solamente una de las etapas en el camino del capitalismo al comunismo ⁸.

Mientras la revolución no salió de los límites del sistema burgués estuvimos a favor de la democracia, pero apenas asomaron los primeros signos del socialismo en el camino de la revolución,

³ Lenin, *Obras Completas*, Cultura Popular, Akel, Madrid, T. 8, p.164, 21 feb. 1905.

⁴ Lenin, idem, 1899 (t. 4, pp.267-268).

⁵ Lenin, junio de 1901 (5, 75).

⁶ Lenin, enero de 1905 (8, 14).

⁷ Lenin, mayo de 1905 (8, 428).

⁸ Lenin, septiembre de 1918 (27, 107).

nos pusimos decidida y firmemente a favor de la dictadura del proletariado ⁹.

La democracia debe estar subordinada al interés revolucionario ¹⁰.

La democracia se transforma, de este modo, en el más importante instrumento para el logro de la fundación de la "nueva sociedad" de la que habla Marx. Y es Antonio Gramsci (1891-1937) quien percibe con extraordinaria lucidez cómo hacer el tránsito "hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases", pero no a partir de la lucha de clases que lleva a la dictadura del proletariado, sino –y esto es lo formidable– a partir de la misma estructura política de la democracia liberal instaurada en Occidente como fruto del laicismo. En esto, Herodes y Pilatos son amigos.

Esta suerte de democracia formal da pie para iniciar el logro del primer objetivo: la hegemonía cultural laica.

El proletariado, única clase revolucionaria hasta el fin en la sociedad contemporánea, debe ser el dirigente y tener la hegemonía en la lucha de todo el pueblo por la revolución democrática completa. El proletariado es revolucionario sólo cuando tiene conciencia de esta idea de la hegemonía y la realiza ¹¹.

El aporte de Gramsci en Occidente consiste en haber percibido que a la hegemonía política se llega a partir de la hegemonía cultural. Por lo tanto, hay que reemplazar a la "revolución" como hecho político por la "revolución" como hecho cultural. Se trata de actuar, no sólo sobre la estructura de la sociedad –fuerzas económicas y de producción–, sino sobre la superestructura, o sea, moral, costumbres, cultura. Esta superestructura no puede abandonarse a sí misma ni a su desarrollo espontáneo. Hay que actuar sobre ella para modificarla según un nuevo modelo.

⁹ Lenin, 25 de enero de 1918 (28, 152).

¹⁰ Lenin, 25 de enero de 1921 (34, 367).

¹¹ Lenin, 17 de septiembre de 1911 (17. 238-239).

¿El modelo de sociedad que pensó el laicismo basta? Evidentemente no, pero aproxima. Ahora bien, en el pensamiento de Gramsci se trata de lograr lo que, él mismo lo advierte, no logró Croce: el paso del estadio religioso de las grandes masas populares al estadio filosófico, entendido éste como la meta final del secularismo laicista.

¿Por dónde transita esta estrategia? No podemos decir que, en Gramsci, la Revolución Cultural es única. Pero sí podemos afirmar que en todos los casos tiene tonos dominantes semejantes. En primer lugar, el punto de arranque lo da el "elemento laico": si está, se puede avanzar; si no está, hay que instaurarlo. El laicismo interviene logrando que la Iglesia sea un elemento cada vez menos importante de la sociedad civil en su conjunto. No hay dudas de que en el Occidente europeo ese objetivo se ha alcanzado, pero no basta.

Hay que avanzar para lograr la descomposición interna del catolicismo, única forma en que una religión trascendente puede desvirtuarse. Sólo así se conseguirá que las masas populares pasen del "estadio religioso" al estadio rigurosamente secular e inmanentista ¹². El método, que en ningún caso deberá ser violento, ya que se trata de una lucha "cultural", se configura a partir del objetivo táctico de la infiltración ideológica, la cual se disimula bajo intentos pseudo-legítimos de "aggiornamento".

En Latinoamérica el tema cobra otras características, lo cual se hace evidente en el mismo Gramsci:

en la base del desarrollo de estos países encontramos los cuadros de la civilización española y portuguesa del 1500 y del 1600, caracterizados por la contrarreforma, y la presencia cristalizada y resistente de dos categorías de intelectuales tradicionales "fosilizados": el clero y la casta militar ¹³.

¹² Noce A. del., *Italia y el eurocomunismo*, Magisterio Español, Madrid 1977.

¹³ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Bs. As. 1984, p.337.

Ante esta situación, la lucha cultural debe apuntar a lograr la subordinación de los intereses y de la influencia clerical-militar a la política laica del estado. Hay que actuar, consecuentemente, sobre la Iglesia, sobre la casta militar y sobre la superestructura que ellos preconizan, a partir de la afirmación política del moderno estado laico. Hay aquí todo un programa de acción política que ya había ensayado México en su momento y que el propio Gramsci señala como modelo.

Los ideólogos del gramscismo en Latinoamérica perciben con claridad que uno de los elementos constitutivos de la superestructura social, allí donde se entrecruzan los valores morales, las costumbres, las vigencias, las culturas, está dado, en Latinoamérica, por una marcada tendencia a afirmar lo nacional, tanto para fundamentar las soberanías políticas de las naciones allí constituidas, como para reivindicar los legítimos derechos de los pueblos latinoamericanos a la libertad política y económica y a la justicia social¹⁴. Estas comunes aspiraciones de liberación se enmarcan siempre en un contexto cultural de afirmación nacional, y son la base de las aspiraciones legítimas de todos los movimientos, ideologías y partidos.

La Revolución Cultural, consecuencia inmediata de la constitución del elemento laico, no puede ensayarse sin renovar los postulados originales, dada la vigencia permanente de un trasfondo nacional-religioso que impregna el sentir y el hacer de nuestros pueblos. Ésa es la superestructura, en el lenguaje gramsciano, sobre la que hay que actuar. Nuevamente hay que plantear otra estrategia. Se intenta, entonces, usar todos esos elementos y transformarlos al servicio de la revolución política y social, que empieza a tener como paradigma a la revolución cubana. Estamos en la Latinoamérica de los años 60.

¹⁴ Cf. Zuleta Alvarez, E., *El Nacionalismo Argentino*, La Bastilla, Bs. As. 1975; Feltin, S. E. Cardenal, "La conciencia cristiana y los nacionalismos", en *Semana de los intelectuales católicos*, edit. Fomento de Cultura, Valencia 1965.

Ya han surgido en el ámbito de la Iglesia europea las “teologías de la secularización”, que empiezan a incidir fuertemente en América latina, reclamando atención a los valores intrínsecos de lo secular y provocando las “teologías de la revolución” y de la “violencia”. No se puede olvidar, en cuanto a este tema, que los dos más significativos teólogos protestantes de la secularización, como Harvey Cox y Jürgen Moltman, son también teólogos de la revolución.

¿Es posible, entonces, una Revolución Cultural previa a la revolución política? ¿Se puede contar en Latinoamérica con una base de sustentación laica que apoye a la revolución cultural? Evidentemente no, y por eso la estrategia será distinta.

La Revolución Cultural apunta, en los años 60, a transpolar los valores de la identidad nacional para “desmitificarlos” de toda significación trascendente y así ponerlos al servicio de la “inevitable” revolución social en tránsito hacia el socialismo. El objetivo es desacralizar la historia. De modo que, frente a los intentos de restaurar el valor de la raigambre hispano-cristiana en el origen mismo de nuestras identidades culturales, fruto del pensamiento nacionalista católico, hay que corroer el sentido misional de la colonización española, para luego reemplazarlo por la vigencia de las culturas indigenistas; las cuales, al afirmarse, establecen un nuevo matiz en la lucha por la liberación. Lentamente se va incorporando esta dialéctica a la interpretación de nuestro origen histórico: restaurada la “leyenda negra” como motivo formal para la interpretación histórica de la colonización, afirmada dialécticamente la vigencia de las culturas indigenistas y asumida la conciencia radical de la dependencia nacional y el colonialismo interno, América latina podrá colocarse en situación pre-revolucionaria, palpitante de las aspiraciones de liberación de sus pueblos y urgida por el dilema de “reforma o revolución”. El punto de partida, como se advierte, consiste en vaciar de todo sentido trascendente nuestra procedencia cultural católica.

La discusión se plantea en torno de las estrategias o vías de consecución de lo planeado. La Revolución Cultural, en primer lugar, apunta a darle al marxismo un nuevo impulso teórico y práctico,

de modo que pueda marcar profundamente todos los niveles de discusión de la problemática latinoamericana y las categorías conceptuales de las élites militantes en el proceso prerrevolucionario de la región.

Lo "nacional", vaciado de su significación histórico-religioso-cultural, pasa a ser un elemento más a jugar en la dialéctica "liberación o dependencia". Se ideologiza, a partir del análisis marxista de la realidad, su más genuino sentido, equiparándolo a los conceptos de "democracia" o "popular", según las circunstancias, y en todos los casos puesto al servicio de los movimientos de liberación marxistas, que así se hacen "nacionales".

Lo "nacional" no es ya una manifestación orgánica de los valores que configuran la patria –entendida ésta como la *"terra patrum"*, herencia irrenunciable de un patrimonio primariamente espiritual–, sino una categoría conceptual marxista acuñada tácticamente para alcanzar los objetivos de la lucha revolucionaria.

El concepto de patria se diluye frente al proceso de "latinoamericanización", que acuña una referencia ideológica global a nuestro continente. De esta manera se intenta, merced al paradigma de la revolución cubana, dar las bases de una hegemonía cultural que fundamente la hegemonía política.

Frente a este embate, que comienza a llamarse "subversivo", no es de extrañar que los países latinoamericanos intenten defender su nacionalidad, tarea que queda en mano de sus fuerzas armadas: ellas son las encargadas de defender la seguridad nacional; lo cual, además, les compete como función específica. Lo novedoso del caso es que el ataque surge de instancias que no son las de la "guerra convencional". Se trata, ahora, de "guerra subversiva", que forma parte cualificada de la guerra revolucionaria.

¿Qué hacer con el elemento religioso, que en Latinoamérica tiene especial vigencia a través de la religiosidad popular? No se puede plantear el tema en el lenguaje crociano: lograr el paso del estadio religioso de las masas populares al estadio filosófico. Para

ello sería indispensable la hegemonía cultural como meta final del laicismo, y eso no se pudo lograr ni siquiera en México, con la revolución triunfante. Hay que acercarse a la táctica de la disolución interna del catolicismo, como se lo intentó en Europa, pero asumiendo connotaciones propias para Latinoamérica. A ello ayuda el clima que impregna la vida de la región en sus corrientes dinámicas, incluida la Iglesia:

No se puede olvidar que los profundos efectos renovadores del Concilio Vaticano II en las Iglesias de América latina abren y lanzan de golpe a éstas al servicio de su mundo concreto de encarnación y evangelización, que es, justamente, la tremenda y conflictiva América latina del 60. Se inicia así, se engendra un movimiento de renovación de la vida de la Iglesia impuesto por la "latinoamericanización" de su acción, su vida pastoral y su mensaje. Las iglesias se "aggiornan", con enorme rapidez, el aceleradísimo ritmo latinoamericano de entonces: de la privatización de la vida religiosa al retorno al dominio público y político; lectura de los signos de los tiempos "latinoamericanos"; comprensión más profunda y global de las causas generantes de la injusticia institucionalizada; simpatía solidaria con los problemas y aspiraciones populares; proclama del mensaje evangélico de justicia y liberación; denuncia profética; crecientes y permanentes tensiones y choques entre la Iglesia y estado; movimientos y documentos de "protesta", etc. Se cuestiona la pastoral tradicional; la destrucción deja profundas huellas, alenta ésta por categorías teológicas secularizantes del mundo noratlántico; se ensayan nuevas experiencias y modelos en todos los campos y niveles de la vida eclesial; la noción de "pueblo de Dios" adquiere singular dinamismo, operatividad y hasta combatividad en su oposición esquemática y torpe a la "Iglesia institución", y el "compromiso político" absorbe la preocupación y la acción de los "laicos comprometidos". También el "análisis marxista" y la "opción socialista" toman carta de ciudadanía en algunos grupos eclesiales. Tal latinoamericanización y ebullición eclesial, que suponía un enorme salto cualitativo en la vida de la Iglesia, se intenta condensar, en sus aspectos más positivos, en la II conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín ¹⁵.

¹⁵ Guzmán Carriquiri Lecour, en Boletín CELAM, junio 1975.

No es de extrañar, dado este contexto eclesial, que Fidel Castro, consultado en Chile por los Sacerdotes del Tercer Mundo (“Cristianos para el Socialismo”), afirmase que los cristianos deben ser “aliados tácticos y estratégicos de los marxistas”, y les recuerde un pensamiento del Che Guevara:

Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución, muy en especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas sin hacer proselitismo para sus Iglesias, deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos ¹⁶.

No podemos perder de vista lo que ya hemos señalado respecto del pensamiento de Lenin sobre la democracia, a lo que podemos añadir este texto de 1919:

Las verdades fundamentales del marxismo enseñan a los obreros que deben aprovechar la democracia burguesa que, en comparación con el feudalismo, representa un gran proceso histórico, pero sin olvidar, ni un solo instante, el carácter burgués de la democracia ¹⁷.

El problema, ahora, se sitúa en otra perspectiva: ¿cómo aprovechar la democracia en los países que, después de haber encarado una guerra revolucionaria y subversiva, han intentado retomar la vigencia de sus instituciones republicanas? Un ligero análisis permite apreciar que los mismos se encuentran en óptimas condiciones para un cabal aprovechamiento de la democracia, puesta al servicio del pueblo para la construcción de una “nueva sociedad”.

No se debe contar ya con el tránsito directo al comunismo. El desenlace de la guerra subversiva generó en la opinión pública

¹⁶ Cf. Fosbery, A., *El proceso ideológico en la Iglesia Latinoamericana*, UNSTA, Tucumán 1981, p.36.

¹⁷ Lenin, *Obras Completas*, idem, T. 30, pp.230-231.

un sentimiento de temor y repulsa a los ideales de la revolución, al menos en lo que toca a su manifestación armada. Tal como lo manifestara Lenin el 13 de noviembre de 1922, fue necesario reconocer que:

el paso inmediato a formas puramente socialistas, a la distribución socialista pura, estaba más allá de nuestras fuerzas, y que si no estábamos en condiciones de realizar un retroceso para limitarnos a tareas más fáciles, enfrentaríamos el desastre ¹⁸.

Se trata, entonces, de abandonar la lucha armada subversiva y aprovechar la democracia para instaurar, por medio de ella, la Revolución Cultural. Pero esto no se hace partiendo de cero, pues aún cuando la subversión no logró su objetivo total, es evidente que obtuvo buenos réditos: complicó a la Iglesia, que hasta entonces aparecía como una fuerza hegemónica presente en todas las circunstancias de la organización social, descomponiéndola internamente y generando una desconfianza creciente en los fieles respecto de la adhesión irrestricta al Magisterio y su jerarquía; y comprometió a las fuerzas armadas en lo que se dio en llamar "la guerra sucia", que paradójicamente desembocó en una situación imprevista: ellas vencieron en la lucha estrictamente militar, pero, al verse obligadas a llenar el vacío de poder generado por las fuerzas políticas, incapaces de enfrentar la subversión, se deterioraron gravemente como institución. "La seguridad nacional", objetivo específico y moral a cumplir por las fuerzas armadas en el contexto de cualquier proyecto político, fue denunciada por la izquierda como categoría ideológica y, consecuentemente, desvirtuada.

Los militares, al ocupar el vacío de poder generado por la lucha subversiva en la sociedad civil, demostraron no tener muy claro este hecho, y fueron castigados desde ambos costados del fenómeno político. Es decir, en pocas palabras, se quedaron sin consenso. Es este encuadramiento es fácil inferir cómo se hace posible instaurar la Revolución Cultural que, si bien en vista del logro de lo in-

¹⁸ Idem, T. 36, p.418.

mediato aparece como un retroceso, desde el punto de vista de la estrategia política es lo más viable.

Latinoamérica ha intentado su propio modelo apuntando a la lucha armada revolucionaria. ¿No será ahora más coherente acercarse al modelo europeo, profundizar las secuelas europeas del laicismo, buscando así desembocar, a partir de la Revolución Cultural, en el “compromiso histórico”? Ni marxismo puro ni liberalismo puro: ¿por qué no ensayar una fórmula intermedia?

Y a esto apunta la estrategia gramsciana, en orden a establecer objetivos políticos concretos. A nuestro modo de entender, en este tramo histórico se pretende acelerar el proceso de laicización de nuestra sociedad. Dicho en términos gramscianos, se trata de desarrollar una “voluntad colectiva nacional-popular laica”, desmitificando todos los valores en que se asienta nuestra vida. Por medio de este proceso de “desmitificación” alcanzaremos, democracia de por medio, la liberación. Para ello hay que usar el poder o, en todo caso, la liberación debe identificarse con el poder.

En el concepto laico del poder se manifiesta, nuevamente, la intención de transpolar la trascendencia:

De acuerdo con el enfoque contemporáneo, no buscar el poder significa limitar el propio potencial, la propia conciencia. Dos guerras mundiales, Darwin y Freud han llevado a la mayor parte de los occidentales a la comprensión de que la existencia es finita, de que la muerte es real. Ya no hay sustitutos verosímiles del éxito y de la plenitud de esta vida, ni ninguna creencia reconfortante en que el fracaso en esta tierra será recompensado en el más allá. No contamos con una alternativa para presentarle a la apoteosis: desnudos de nuestra singularidad como seres humanos por Darwin, expuestas nuestras propias incapacidades por Freud, impulsados a vivir con el conocimiento de nuestro inmenso potencial de violencia e irracionalidad por la historia, nos cabe a nosotros mismos fabricar nuestro sustituto de la inmortalidad. El poder –“la capacidad de satisfacer nuestros deseos”– es lo que nos queda ¹⁹.

¹⁹ Korda, Michel, *El poder*, Emecé, Bs. As. 1987, p.21.

Hay que ejercitar el poder de modo que este

ocupe en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico y devenga la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres.

Es que, para Gramsci,

la intuición política no se expresa en el artista, sino en el jefe, y se debe entender por "intuición" no el conocimiento de lo individual, sino la rapidez para vincular hechos aparentemente extraños entre sí y para concebir los medios adecuados al objetivo de encontrar los intereses en juego y suscitar las pasiones de los hombres, orientando a éstos hacia una acción determinada ²⁰.

Esta "intuición política" se expresa en el ejercicio concreto de un poder que no reconoce elementos trascendentes, sino que se basa por completo en la acción concreta del hombre; el cual, impulsado por sus necesidades históricas, actúa y transforma la realidad. ¿Qué realidad? La realidad cultural, política y social.

Se trata de una acción gradual de desmitificación que obliga a pasar de la fase "corporativa" a la fase "política": proceso de democratización que hay que instaurar, a modo de "tránsito hacia la democracia", a partir de una hegemonía cultural lograda como meta final del laicismo.

El poder político hay que aplicarlo de modo tal que el estado pueda actuar "no sólo sobre las fuerzas económicas y de producción, o estructuras, sino sobre las superestructuras, esto es la moral, las costumbres, la cultura" ²¹.

Estos hechos, advierte Gramsci, no deben abandonarse a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica ²², sino que el estado debe actuar sobre ellos, "como instru-

²⁰ Gramsci, A., *Notas...*, ob. cit., p.111.

²¹ Idem.

²² Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Bs. As. 1984, p.16.

mento de racionalización, de aceleración, obrando según un plan, para urgir e incitar, solicitar y castigar”²³, dado que “todo estado tiende a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano”²⁴. Obviamente, el derecho “será el instrumento para el logro de este fin, junto a la escuela y otras instituciones y actividades, y debe ser elaborado de conformidad con dicho objetivo, logrando el máximo de eficiencia y resultados positivos”²⁵. Claro que para que eso ocurra el así llamado derecho tendrá que ser liberado de todo residuo de trascendencia y de absoluto, es decir, de todo “fanatismo moral”. Pero prestemos atención a la concepción gramsciana de la moral:

En un conflicto todo juicio de moralidad es absurdo; el único juicio posible es el político, es decir, el de la correspondencia del medio al fin. Un conflicto es “inmoral” en cuanto aleja del fin o no crea condiciones que aproximen al mismo, pero no es “inmoral” desde otros puntos de vista “moralistas”. De tal modo, no se puede juzgar al hombre político por el hecho de que sea más o menos honesto, sino por el hecho de que mantenga o no sus compromisos (y en este mantenimiento puede estar comprendido el “ser honesto”, es decir, que ser honesto puede ser un factor político necesario, y en general lo es, pero el juicio es político y no moral). El político es juzgado no por el hecho de que actúa con equidad, sino por el hecho de que obtiene o no los resultados positivos o evita un resultado negativo, un mal, y aquí puede ser necesario actuar con equidad, pero como medio político y no como juicio moral²⁶.

Por este motivo, cualquiera que hoy y aquí se salga del proyecto que apunta a lograr la modernización del estado conforme a un nuevo tipo de civilización, es un “inmoral”. Esta inmoralidad tiene una denominación genérica: “fascista”²⁷. Todo es permitido en esta sociedad democrática, salvo que usted intente salirse del libreto, pues

²³ Gramsci, A., *Notas...*, ob. cit., p.106.

²⁴ Idem, p.105.

²⁵ Idem, p.106.

²⁶ Gramsci, A., *Notas...*, ob. cit., p.170.

²⁷ Sobre este tema ver: del Noce, Augusto, *Italia y el eurocomunismo*, ob. cit.

automáticamente se convertirá en un "fascista", un "sectario", es decir, en un inmoral al que hay que castigar. Por supuesto, sólo al estado le está permitido decir quién es "fascista". El estado representa, al mejor estilo hegeliano, la máxima eticidad del orden social. Hoy, al término "fascista" se ha agregado el de "fundamentalista".

Es en razón de esto que el derecho debe fundar o instrumentar la tarea educadora del estado, pues tiende, precisamente, a crear un nuevo tipo de civilización. Desde esta perspectiva, el derecho asume una acción positiva, aunque su principal tarea no es esa, sino la que se sigue "de toda actividad positiva de formación civil del estado, o sea, la represiva o negativa"²⁸.

Gramsci quiere significar, con esto, que una vez creadas las condiciones en las cuales es posible un determinado modo de vida, en nuestro caso la "democratización", el derecho deberá fundar modos de sanción punitiva de importancia moral para castigar la acción u omisión criminal que atente contra ese objetivo del estado. Al mismo tiempo, habrá que incorporar al derecho las figuras destinadas a recompensar a los individuos y a los grupos. Esta dialéctica jurídica de "precio y castigo" debe ser utilizada, lógicamente, conforme a un plan: para que el castigo cobre el valor de una acción punitiva de importancia moral hay que hacer intervenir de modo directo, formal e inmediato, a la opinión pública como sancionadora. La Revolución Cultural, con esta instrumentación, alcanza su más amplia significación política.

Otras tareas de suma importancia, además de la jurídica, quedan aún por realizar. No debemos olvidar que el objetivo previo a alcanzar es el de la hegemonía cultural, respecto del cual adquiere especial significación el tema de los intelectuales. Enrique Díaz Araujo, en su libro *La rebelión de la nada*, hace un acabado estudio sobre algunos de los más importantes "profetas" de la revolución cultural:

²⁸ Gramsci, A., *Notas...*, ob. cit., p.105.

Elegimos a Marcuse, a Reich, a Fanon, a Freire, a las Casas, a Theillard, a Gunder Frank, a Ingenieros y a Guevara, como hubiéramos podido hacerlo con Fromm, el Marqués de Sade, Sartre, Mao, Marat, Adorno, Fidel Castro, Kung, Cortázar y Althusser. Total, hoy los que sobran son pontífices de la Revolución Cultural, unos vivos y otros muertos, pero todos omnipresentes en la "mass media". Unos más personalmente respetables, otros menos; pero todos igualmente nefastos para la suerte de nuestra civilización. Abigarrados en el tropel de los liberadores y extensos sus dominios, desde la religión a las finanzas, desde la metafísica a la historia, aunque sus recintos preferidos se hallen en la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la literatura y la pedagogía. Las "ciencias sociales", como las convocan con su prosopopeya para que les sirvan de coartada a sus praxis terroristas. En cada rubro han encontrado un filón revolucionario para adoctrinar a los ingenuos en las hegelianas artes de la "crítica negativa" ²⁹.

Así desfilan: Herbert Marcuse, el gran maestro, que ha codificado para la "nueva izquierda" norteamericana todos los tópicos de la rebelión artística, lingüística, erótica, con su temática de la licitud de la violencia contra la "violencia institucionalizada" y su nihilismo "enviagé", fruto de la "contestación permanente" y el "Gran Rechazo de la Sociedad Opulenta" ³⁰.

Wilhem Reich, padre del "freudomarxismo" y de la revolución sexual, antecesor de Fromm y de Marcuse, inspirador de los movimientos de liberación de la mujer, de las comunas experimentales y del neocristianismo anarquizante de los radical-utópicos. Sobre él se pregunta uno de sus seguidores, Manuel Pizán, filósofo hegeliano español:

¿Por qué, tras haber sufrido las críticas de marxistas, conservadores, nazis, yanquis (...) y psiquiatras, y tras un largo período de silencio, ha sido recuperado en la última media docena de años por una mezcla de trotskistas y "gauchistas" de diversas tendencias, del brazo de la industria pornográfica? ³¹.

²⁹ Díaz Araujo, Enrique, *La rebelión de la nada*, Introducción, Cruz y Fierro, Buenos Aires 1984.

³⁰ Idem, pp.5 y ss.

³¹ Idem, pp.39 y ss.

Franz Fanon, el “fóbico de la violencia revolucionaria”, que profetiza de esta manera:

Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin ³².

Paulo Freire, el “seudólogo de la pedagogía dialéctica”, de quien dice Caturelli:

¿Por qué ocuparse de Paulo Freire? La conveniencia de hacerlo no surge de la profundidad de su pensamiento, que no existe, ni de su originalidad doctrinal, que tampoco existe..., sino del hecho de la penetración de su ideas en vastos medios del Magisterio iberoamericano..., lugares comunes del clero tercermundista y la literatura barata del bolcheviquismo del cono sur ³³;

y cuyo pensamiento resume claramente Díaz Araujo, diciendo:

Rompamos la perplejidad y establezcamos un balance crítico. La pedagogía de Paulo Freire es opresora, lo es por su “descubrimiento” oscurantista de reducción contractual; lo es por su método alienante y mendaz, que insinúa una libertad absoluta que sólo sirve para descubrir una necesidad completa, que pondera una igualdad total que se rinde ante la conducción del pedagogo revolucionario; lo es por su oscuro lenguaje, que desnaturaliza al idioma, y por sus más oscuros conceptos, de cuyas aporías ni él mismo puede zafarse. Se trata, pues, de una personalidad anormal que, inspirada en una ideología opresiva, propone una pedagogía opresora. Tal es el caso de Paulo Freire y su pregonada “liberación”. Los hombres libres no tienen la menor necesidad ni de él ni de su obra ³⁴.

³² Idem, p.95.

³³ Idem, pp.159 y ss., p.221.

³⁴ Idem, p.221.

El Che Guevara, quien ha querido encarnar el mito de la revolución en Latinoamérica, afirma que:

Podemos intentar injertar el olmo para que dé peras... Las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original... Particularmente importante es la juventud, por ser arcilla maleable con que se puede construir al hombre nuevo sin ninguna de las tareas anteriores... Los dirigentes de la revolución tienen hijos que en sus primeros balbucesos no aprenden a nombrar al padre; mujeres que deben ser parte del sacrificio general de sus vidas para llevar la revolución a su destino; el marco de los compañeros de revolución. No hay vida fuera de ella... el dirigente debe reunir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se le contraiga un músculo... El revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que no tiene más fin que la muerte... Haremos al hombre del siglo XXI nosotros mismos ³⁵.

Contra ese mito ideológico de la revolución, Díaz Araujo señala:

Los jóvenes rebeldes tienen –si quieren– una alternativa para romper el laberinto ideológico que los lleva por el sendero de la muerte: la salida hacia arriba, que no la da el escapismo, como ellos piensan sino la de la verdadera estatura humana que se yergue para poder ser imagen y semejanza de su Creador. Sólo así podrán asirse de la realidad y alejarse de los mitos, entre otros, el del “Che Comandante”. De lo contrario, si siguen hipnotizados por la quimera del “cambio” tendrán, como lo aconsejaba el dramaturgo socialista Bertold Brecht, que hundirse en el fango y abrazarse al carnicero ³⁶.

André Gunder Frank, el marxista esquizofrénico iniciador de la “escuela de la nueva dependencia”, versión neomarxista del problema imperialista en Hispanoamérica, que él mismo explica de este modo:

³⁵ Idem, pp.255 y ss.

³⁶ Idem.

Hoy la lucha antiimperialista de Latinoamérica tiene que hacerse a través de la lucha de clases... Habrá que poner el análisis marxista de la sociedad latinoamericana al servicio de la lucha revolucionaria... Es tarea y responsabilidad del marxista latinoamericano (y de otros países subdesarrollados) la crítica ideológica y científica del nacionalismo... El intelectual marxista y revolucionario en Latinoamérica forzosamente tiene que combatir la ideología nacionalista también, aunque ella aparezca progresista y venga dotada de un lenguaje aparentemente marxista... Los marxistas tendrán que crear las ideas guías y revolucionarias que, según Fidel, reclama la revolución latinoamericana... Para alcanzar esta claridad ideológica y teórica, los marxistas tendrán que obrar en lo intelectual según el ejemplo del Che, que es primero revolucionario y después intelectual... Así elaborarán una teoría y práctica marxista verdaderamente revolucionarias... El intelectual y marxista latinoamericano tendrá que decidirse ³⁷.

Esta prédica encuentra eco en un grupo de sociólogos y economistas desprendidos de los institutos internacionales en los que aprendían o enseñaban las teorías desarrollistas propiciadas por la CEPAL, y se pasa sin más al marxismo revolucionario de tipo castrista:

Desde allí se apresuraron a adecuar su fraseología incomprensible a las tesis marxistas, y hablaron entonces de "estructuras", "barreras", "brechas", "variables", "ciencias sociales", en el sentido científico norteamericano, aunque acoplado al significado estructuralista de la corriente francesa de Levi Strauss y Althusser ³⁸.

De allí surge un análisis integrado del desarrollo, hecho desde la sociología y no desde la economía, que los lleva a definir el concepto de "dependencia" como un modo determinado de relaciones estructurales. La dependencia, desde esta perspectiva, no puede ser considerada como una variable externa, sino que es dable analizarla a partir de la configuración del sistema de relaciones entre

³⁷ Idem, pp.114 y ss.

³⁸ Idem, pp.120 y ss.

las distintas clases sociales en el ámbito mismo de las naciones dependientes ³⁹. Es evidente que plantean el tema de la lucha de clases, aunque aquí lleve el título de “dependencia”. La opción dialéctica será, entendida en este sentido, “liberación o dependencia” ⁴⁰.

Hemos querido mostrar tan sólo algunas de las diversas formas, encarnadas, de esta subversión cultural. Subversión que configure la liquidación de la cultura católica fundante de la nacionalidad en Iberoamérica

y la masa de sus liquidadores se integra con la concurrencia de fuerzas ideológicas de distinto signo pero de similar intención. La cultura economicista de la burguesía tecnocrática, con su jerga mundialista y su soporte multinacional, ocupa uno de los primeros planos en el devastado escenario. A su lado florecen sectas irracionales que buscan develar los misterios del universo con las técnicas gnósticas del teosofismo oriental y la “cultura periodística de la ciencia ficción”. En el frente, y golpeando brutalmente a sus puertas, está la cultura soviética monolíticamente organizada por los legítimos herederos de Gengiskhan. Y en el seno mismo de las instituciones occidentales, que antes transmitían y creaban su cultura, aparece instalada la “Revolución Cultural”, negación global y sistemática de aquella tradición civilizadora ⁴¹.

Conviene ahondar el tema de la estrategia gramsciana respecto de la Iglesia Católica. Apunta, fundamentalmente, a “ablandarla” por dentro, para lo cual utiliza a los mismos hombres de Iglesia –algunos de ellos inspirados en *La ciudad secular*, de Harvey Cox–, quienes buscan preparar la imagen de una Iglesia en la que se identifique la dirección de la Revelación con la del mundo, desacralizando y secularizando su misión evangélica.

³⁹ Idem, p.121.

⁴⁰ Esta opción dialéctica funda la llamada “Teología de la Liberación”.

⁴¹ Díaz Araujo, E., *La rebelión de la nada*, idem, p.9.

El punto de partida para cualquier teología, dirán éstos, debe ser la idea del “cambio social” o “revolución”. La tecnópolis moderna es la nueva imagen del Reino de Dios. Este proceso está en permanente devenir, y la Iglesia actúa con una conciencia rigurosa del momento histórico, detectando, protestando y denunciando a los que no quieren avanzar en este sentido; eliminando obstáculos que impiden adelantar en esta dirección y preparando los espíritus para lograr, en cada caso, la comprensión del desenlace social que hace posible el cambio. La Iglesia cumple esta misión no a modo de institución, sino como una funcionalidad kerigmática puesta al servicio de una política divino-humana. Surge de aquí la ciudad secular, mezcla de técnica y política. Casi todos los epígonos de la teología de la liberación fundan sus propuestas en esta concepción kerigmática no institucional de la Iglesia ⁴².

No se trata, como quiere Metz, de la secularización “como un acontecimiento originalmente cristiano, testificando con ello el poderío intramundano de la “hora de Cristo” en la situación actual de nuestro mundo” ⁴³. Ellos, los teólogos de la secularización, no apuntan a afirmar el fundamento teológico de la autonomía relativa de las realidades y valores temporales –que funda uno de los modos en que se da la relación Iglesia-mundo–, sino en el sentido en que lo denuncia el Papa Pablo VI en el discurso dirigido a los participantes de la reunión plenaria del Secretariado para los no creyentes, donde el Papa señala como característico de nuestra civilización, la secularización que implica una autonomía creciente de lo profano. Así, el secularismo se constituye en un sistema ideológico, denuncia el Papa, que implica un nuevo concepto del mundo, sin apertura, y que funciona en su totalidad como una nueva religión ⁴⁴.

Recién ahora la Iglesia, vaciada de toda significación sobrenatural, puede transformarse en un instrumento útil para la construcción

⁴² Al respecto se puede consultar Fosbery, A., *El proceso ideológico en la Iglesia Latinoamericana*, UNSTA, Tucumán 1981.

⁴³ Metz, J. G., *Teología del Mundo*, Sígueme, Salamanca 1970, p.20.

⁴⁴ Pablo VI, Discurso al Secretariado para los No Creyentes, idem.

de esa "civilización total y superior" que, absorbiendo en las formas del mundialismo político, cultural y económico, las patrias terrenas, ofrecerá un auténtico espacio universal de realización donde estén a salvo los "valores de Occidente", que no son otros al decir de Reagan, que la "democracia, los derechos humanos y la economía libre" ⁴⁵.

Como se puede apreciar, Gramsci encarna parte del libreto de la Revolución Cultural, porque lo que se intenta es alcanzar un punto de convergencia que haga posible la instauración de un nuevo orden mundial. Eso que hoy llamamos "la globalización" es el resultado de una hegemonía político cultural, fruto de la convergencia de dos grandes vertientes que encuentran su punto de saturación en la filosofía positivista atea y materialista del progreso indefinido.

El mentor de esta otra vertiente, generada en la sociedad laica americana, es Zbigniew Brzezinski, autor de una obra titulada *Between two ages*, mal traducida al español con el título de *La era tecnocrónica* ⁴⁶.

De todos modos, ambas denominaciones sirven para identificar el proceso inmanentista histórico-político de signo anglo-americano cuyo fin es el de establecer un nuevo orden mundial. En este nuevo orden, el concepto de democracia se hace absoluto, transmutándose en la exaltación absoluta de la idea de igualdad:

La sociedad, suma extrínseca de individuos, supone que la idea de progreso no sólo se inmanentiza y se materializa, sino que es indefinida expresión del cambio que, como decía Turgot, se encamina hacia un reino futuro de dichosa igualdad, en la cual, anulada o relegada a la subjetividad la antigua religión sobrenatural, reinará la razón en el goce de los bienes temporales ⁴⁷.

⁴⁵ Cf. diario *La Nación*, Buenos Aires, 16-3-1986, 1ª sec., p.10.

⁴⁶ Brzezinski, Z., *La era tecnocrónica*, Paidós, Buenos Aires 1979.

⁴⁷ Caturelli, A., "El principio de inmanencia y el orden temporal", en *Verbo* (1987), nº 293-294.

En el principio inmanentista del progreso indefinido se encuentran los dos intentos que circulan en el mundo occidental, gestados por los modelos propios de sociedades laicas. Durante la Guerra Fría, la Revolución Cultural los fue acercando. Finalmente, cuando se desploma políticamente el imperio marxista, perduran los logros de la Revolución Cultural que hizo posible la convergencia. Gramsci y Brzezinski se concilian detrás de un proyecto común de totalitarismo planetario donde reina la libertad obligatoria. Una nueva cosmovisión mundial humanista reemplaza

las perspectivas institucionalizadas de tipo religioso, ideológico y nacional que hayan dominado la historia moderna, reconociendo metas comunes con los estados comunistas, sobre todo aquellos que practican un marxismo no institucionalizado "o abierto al cambio" o con "alma democrática", como el que Brzezinski cree ver en Lukacs, Bloch, Schaff, Kolakowski o Gramsci ⁴⁸.

La trama del proceso que empieza a gestarse con la Guerra Fría y que, en los tiempos del Concilio, ya está en circulación, puede ser descifrada. Se trata de salir de la "confrontación" a través de una gradual y progresiva "convergencia" que permita integrar, en el vértice de la pirámide, el economicismo tecnocrático con los logros de un marxismo blando, de alma democrática, que se ha ido adaptando y asimilando a través de la Revolución Cultural. Este logro debe darse en el marco de un pacifismo pluralista que invite a amalgamar, en el derrotero, las sectas irracionistas de signo gnóstico, como la *new age*, o teosófico-oriental, como Sai Baba. Estos elementos actúan como catalizadores de lo popular, buscando incorporarlos a una fórmula hegemónica cultural que abra las perspectivas para la fundación de un nuevo y moderno estado nacional abierto y en consonancia con los requerimientos políticos del mundialismo globalizador hegemónico.

⁴⁸ Caturelli, A., id. p.285.

Los estados nacionales, de esta manera, van siendo ocupados a partir del vaciamiento cultural, al que aportan su privilegiada tarea los medios de comunicación, y que permite instaurar en ellos el proyecto hegemónico político, económico y cultural, donde convergen el marxismo-leninismo, por un lado, y el americanismo "tecnocrónico", por otro. La nueva utopía comienza a encontrar formas de realización.

Hace algunos años, Christopher Dawson señalaba que la combinación del racionalismo cartesiano, la física de Newton y el empirismo de Locke, produjeron un compuesto enormemente explosivo que, estallando en la segunda mitad del siglo XVII, casi destruyó el triple orden tradicional de la Cristiandad: la Iglesia, el estado y el *studium*⁴⁹. Hoy son otros los componentes, resultantes progresivos de aquellas históricas explosiones: la plutocracia americana, con su jerga mundialista y su soporte multinacional; las sectas irracionistas, con sus nuevas formas de gnosticismo teosófico oriental; las sectas pseudocristianas, con sus instrumentaciones kerigmáticas catalizadoras de lo indigenista y lo popular; los aportes periodísticos de la ciencia ficción, con sus mensajes extraterrestres de bien y de mal; el comunismo desinstitucionalizado con "alma democrática", abierto a la utopía de la revolución mundial; y el secularismo religioso, como paradigma eclesialístico de la "ciudad del mundo". Todos ellos, a partir del común denominador del inmanentismo intramundano del progreso indefinido, provocan la destrucción global, no sólo del orden tradicional, sino hasta de los últimos restos de toda identidad cultural. También, y primordialmente, de la cultura católica.

Para poder llegar a instaurar la utopía del nuevo orden mundial, hay que hacer la propuesta, mostrando que en todo se trata de estar equidistante de los extremos.

En tal sentido, denuncian por igual "a la panfletería fascista y ultramontana", a la cual asignan escasa significación, y a la "nos-

⁴⁹ Dawson, Ch., *La crisis de la educación occidental*, Rialp, Madrid 1962, p.57.

talga izquierdista y neo-izquierdista”, que aparece como más sólida y representativa. Hacen un acápite con la “derecha ultraliberal”, que “aunque construye otra escenografía”, también se asimila al extremo reaccionario del “integrismo”. Todos ellos tratan de resucitar “los lugares comunes de las viejas utopías”, las cuales conforman, detrás de Joseph de Maistre, Donoso Cortés, Maurras y Hitler, por un lado, y Marx, Lenín, Trotsky, Mao y el Che, por otro, “las viejas categorías de pensamiento que sólo servirán, en adelante, para confundirnos”⁵⁰. Arriba y delante de este espacio cerrado está la democracia como “utopía”.

Prestemos atención a este modo de razonamiento; veremos que en él se involucra todo lo que venimos denunciando. En primer lugar, el planteo es absolutamente dialéctico; más aún, es la dialéctica, ya conocida, de “derecha versus izquierda” que lleva a la resolución histórica de la democracia como “utopía”. Pero la “utopía” es, según ellos mismos la definen, “lo que no está en ninguna parte”. Si esto es cierto, se hace evidente que puede ser emplazada en donde quieran, para instaurar desde allí los extremos de la contradicción; es decir, que la estrategia del objetivo político permitirá, desde la nebulosa indefinida de la utopía, hacer que los extremos dialécticos se conjuguen de modo tal que, afirmada y definida una “derecha”, pueda ser contrapuesta a una “izquierda”, según convenga al objetivo táctico. Esa “izquierda” reaccionaria se identifica, entonces, con la “derecha”, también reaccionaria, y por el arte del juego dialéctico los enemigos de ayer pasan a ser los amigos políticos de hoy.

Lo que ahora necesitan es otra izquierda, para integrarla a la utopía: la izquierda del marxismo “blando”, con “alma democrática”, como quería Gramsci; y a ella apuntan –ellos mismos lo señalan– tanto “el drástico giro de la economía china” como “las reformas de Gorbachov”. Sobre esa base es posible construir la utopía, la

⁵⁰ Hacemos referencia a un artículo de Luis Gregorich, “Democracia y utopía” publicado en *Democracia*, de Junín, Bs. As., el 23 de agosto de 1987, y reproducido por la Fundación Plural en *La Nación* del 30 de agosto de 1987, 1ª sección, p.22.

cual, como no está "en ninguna parte", tampoco en las patrias temporales, puede ofrecer un auténtico espacio universal de realización donde estén a salvo los verdaderos valores de Occidente, o sea, la democracia, los derechos humanos y la economía libre.

La utopía, enancada en una democracia absoluta que se transmuta en la exaltación de la idea de igualdad, será el instrumento político adecuado para conducirnos, detrás de Gramsci y de Brzezinski, hacia un reino siempre futuro de dichosa paridad, en el que regirá la razón y el goce de los bienes temporales. Así quedarán superados "los lugares comunes de las viejas utopías", sin duda, pero en pos de esta superación nos habremos quedado sin patria, tras haber racionalizado lo político, al mejor estilo hegeliano. Al final, lo racional se habrá hecho real. La utopía ideológica ha reemplazado a la cultura. La globalización intentará ser su logro más acabado.

La cultura católica: de la condenación al diálogo con la modernidad



El 11 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII inaugura el Concilio Ecuménico Vaticano II con un discurso sereno y esperanzado, donde quiere explicitar el principal objetivo que lo ha llevado a realizar esta convocatoria. Al mismo tiempo, se manifiesta en la palabra del Papa el inusual sentido dado al mismo.

Para entender los objetivos más inmediatos que el Papa se propone hay que tener presente que un concilio no es un parlamento. En él se muestra la unanimidad de la Iglesia en la fe y en la vida evangélica heredada por ella de los apóstoles. Dicho de otro modo: un concilio, sea cual fuere, no representa el sentir o pensar de los fieles, sino el depósito de la fe. Los Padres Conciliares, cuando son consultados para dar su parecer respecto de los temas debatidos, no manifiestan el sentir de “la mayoría”, sino la unanimidad del verdadero sentido que se impone, desde la fe y el contenido de la Revelación, sobre un tema particular. Es la auténtica línea de conducta de la Iglesia lo que aparece explícito. Es la participación en la unanimidad del pensamiento y la vida de la Iglesia lo que los obispos votan cuando son consultados. Y esta unanimidad es obra del Espíritu Santo:

Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho ¹.

Aquí radica la infalibilidad del concilio, que es ecuménico porque recibe del Papa la plenitud de su poder. Sin Papa no hay concilio. Es él quien lo convoca, y si en la convocatoria misma faltare universalidad, como ocurrió en el I Concilio de Constantinopla, en el de Éfeso o en el de Calcedonia, es suficiente la ratificación del Papa a sus declaraciones, para que cobren, sin más trámite, su ecumenicidad.

Todas las tareas del concilio deben realizarse bajo su dirección o la de sus legados. El Papa es el que aprueba todos y cada uno de los temas a tratar, y todos los decretos elaborados legítimamente adquieren valor de decisiones supremas y universales sólo cuando el Pontífice, ejerciendo el acto de autoridad jurídica que emana de su magisterio, los confirma suscribiéndolos ². La superioridad del Papa sobre el concilio se hace evidente. Sólo él tiene derecho pleno de convocarlos, trasladarlos y disolverlos. La infalibilidad del Papa no depende del consentimiento del concilio ³. La autoridad del concilio es suprema, pero siempre subordinada al Papa, cuya autoridad es ordinaria y perpetua, mientras que la del concilio es transitoria, extraordinaria y pasajera. Esto no desmerece la importancia de los concilios, ya que ellos son los que permiten definir con más profundidad los dogmas y expresarlos con más amplitud, restaurar la disciplina eclesiástica y vigorizar el Cuerpo Místico de Cristo.

¹ Jn. 14, 25-26.

² Cfr. San Gelasio I (492-496), De la carta 42 o Decretal *De recipiendis et non recipiendis libris* (495), sobre la autoridad de los Concilios y de los Padres, PL 59, 159 y ss. Dz. 164-165. Pío IX (1846-1878), *Syllabus*, A. A. S. 3 (1867) 168 ss., Dz. 1723.

³ Cfr. Alejandro VIII (1689-1691), Artículos erróneos del clero galicano sobre la potestad del Romano Pontífice, *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium...* Collectio Lacensis, Friburgo 1870, T. I. 831 y ss., Dz. 1322-1325. Pío IX (1846-1878), Concilio Vaticano I (1869-1870), Sesión IV, cap. 1-4, De la institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro, Dz. 1822-1840.

Volvamos, de todos modos, al discurso de Juan XXIII. El anciano Papa, a quien los fieles apodaron "Juan el Bueno", comienza señalando que la sucesión de los diversos concilios ecuménicos, veinte en total,

atestiguan claramente la vitalidad de la Iglesia católica y señalan los puntos luminosos de su historia ⁴.

Esto significa que el Concilio que se inaugura será también un punto luminoso más en la historia de la Iglesia. El Papa quiere, a través del Concilio,

afirmar, una vez más, la continuidad del magisterio eclesiástico para presentarlo, de una forma excepcional, a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las posibilidades de la Edad Moderna ⁵.

Queda claro que a la continuidad histórica se agrega la continuidad del magisterio eclesiástico, tal como lo enseñó el anterior Concilio Vaticano:

La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo, como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. "Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y cada uno, ora de cada hombre en particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo sentido, en la misma sentencia ⁶.

⁴ Juan XXIII, Discurso en el acto de inauguración solemne del Concilio Ecu­ménico Vaticano II, pronunciado el 11 de octubre de 1962; cfr. *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*, edit. BAC, Madrid 1966, p.749; en lo sucesivo: Discurso.

⁵ Discurso, idem, n° 2.

⁶ Concilio Vaticano I, *Constitución Dogmática sobre la fe católica*, Sesión III (24-IV-1870), cap. 4, A. A. S. 5 (1869) 462 ss., Dz. 1800.

Allí están, entonces, junto al Concilio, los

testimonios de este magisterio extraordinario de la Iglesia (...) patrimonio sagrado recogido en numerosos e imponentes volúmenes y en los archivos eclesiásticos de Roma ⁷.

Continuidad histórica, continuidad doctrinal y también continuidad respecto al gran problema planteado al mundo de hoy, que sigue siendo el mismo, después de dos mil años:

Cristo, radiante siempre en el centro de la historia y de la vida. Los hombres o están con Él y con su Iglesia, y en tal caso gozan de la luz, de la paz; o bien están sin Él o contra Él y deliberadamente contra su Iglesia, con la consiguiente confusión y asperezas en las relaciones humanas y con persistentes peligros de guerras fratricidas ⁸.

Es decir, este Concilio, visto desde el núcleo del misterio de Cristo y de la Iglesia, no ha cambiado ni desde la problemática histórico-doctrinal de la Encarnación. Por otro lado, como todo concilio, muestra una vez más y de modo solemne, la unión de Cristo con su Iglesia para intentar irradiar, desde allí, una recta dirección de la vida individual, familiar y social; un robustecimiento de las energías espirituales:

en elevación constante hacia los bienes verdaderos y eternos ⁹.

Estamos, sin que el Papa explícitamente lo señale, frente a un desafío cultural. Pero, también, este desafío comienza siendo religioso:

En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros ¹⁰.

⁷ Discurso, idem , n° 6.

⁸ Discurso, idem , n° 5.

⁹ Discurso, idem.

¹⁰ Jn. 1, 14.

El tema de la cultura cobra, de esta manera, una primordial significación para el Concilio.

Pero el origen y causa de la convocatoria es otra. Y aquí aparece una motivación que va a mostrar al Concilio Ecuménico Vaticano II como un hecho novedoso e inusual. No significa esto afirmar que lo que se pretende es quebrar la continuidad del magisterio eclesiástico. Ya hemos visto que no. Pero donde Juan XXIII asume una postura original y novedosa es al mostrar la razón por la que convoca al Concilio.

A él no lo mueve una lectura "catastrófica" de prevaricación y ruina del mundo moderno. Tampoco el pensar que, en comparación con las épocas pasadas, la situación haya empeorado en el sentido de creer que en los concilios ecuménicos precedentes

todo procediese próspera y rectamente en torno a la doctrina y a la moral cristiana, así como en torno a la justa libertad de la Iglesia ¹¹.

El hecho no es así. Más aún, el Papa entiende que, a pesar de los hechos negativos que aparecen en la realidad individual, familiar y social del mundo moderno, hay un hecho positivo que es bueno señalar:

haber hecho que desaparezcan los innumerables obstáculos con que en otros tiempos los hijos del siglo impedían el libre obrar de la Iglesia ¹².

No hay dudas de que el Papa está haciendo referencia a los graves males que sufrió la Iglesia con las persecuciones e injerencias del poder civil, sobre todo en el siglo pasado y durante el pontificado de Pío IX. Pero su opinión es aún más amplia:

De hecho basta recorrer, aunque sea fugazmente, la historia eclesiástica para constatar claramente cómo los mismos Concilios

¹¹ Discurso, idem, nº 9.

¹² Discurso, idem, nº 11.

ecuménicos, cuyo desarrollo constituye una etapa de verdadera gloria para la Iglesia, con frecuencia han sido celebrados en medio de gravísimas dificultades y amarguras, a causa de ilícitas injerencias de las autoridades civiles ¹³.

En definitiva, a pesar de la ausencia en el Concilio de tantos pastores de almas que sufren prisión o persecución en el régimen comunista, hecho que el Papa deplora, sin embargo, no menos cierto es que

no sin una grande esperanza y un gran solaz, vemos hoy que la Iglesia, finalmente libre de tantas trabas de orden profano como en otros tiempos sucedía, puede, desde esta Basílica Vaticana, hacer sentir, a través de nosotros, su voz llena de majestad y de grandeza ¹⁴.

Hay, por lo tanto, una toma de postura positiva frente al mundo. Se trata de custodiar y enseñar de modo cada vez más eficaz el sagrado depósito de la doctrina cristiana, para que, sirviéndose de ella, el Concilio pueda alcanzar los múltiples campos de la actividad humana referentes al individuo, a la familia, a la sociedad ¹⁵. Pero esta misión que el Papa impone al Concilio hay que llevarla a cabo cuidando que la Iglesia no se separe del patrimonio sagrado de la verdad recibida de los Padres; mirando al presente y considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno,

que han abierto nuevas rutas al apostolado católico ¹⁶.

Podemos decir que Juan XXIII, al inaugurar el Concilio con este discurso, inaugura también una actitud que impondrá un nuevo estilo a la Iglesia Conciliar para situarse frente al mundo.

¹³ Discurso, idem.

¹⁴ Discurso, idem, nº 12.

¹⁵ Discurso, idem.

¹⁶ Discurso, idem, nº 13.

El Papa marca, entonces, dos deberes irrenunciables: uno el de transmitir la doctrina pura e íntegra sin atenuaciones, que constituye su patrimonio, no sólo para la Iglesia sino para la humanidad. Pero para esto solo no se requiere un concilio. Es necesario dar un paso más, y el Papa lo señala:

penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales ¹⁷.

Porque una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir,

las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa ¹⁸.

Aparece aquí el empeño por lograr, más que una repetición de las denuncias y condenas que la Iglesia ya ha realizado, muy especialmente desde Gregorio XVI a Pío XII, y que forman parte de su patrimonio doctrinal, como ya lo mostramos, un cambio de actitud que mire a las

normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral ¹⁹.

Frente a los errores, también hay un cambio profundo a considerar. El Papa señala que la Iglesia siempre se opuso a los errores y los condenó con severidad, pero ahora reclama del Concilio otra actitud:

En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad ²⁰.

¹⁷ Discurso, idem, nº 14.

¹⁸ Discurso, idem.

¹⁹ Discurso, idem.

²⁰ Discurso, idem, nº 15.

No es que se quiera, de esta manera, ignorar las doctrinas falaces que pululan a modo de opiniones y conceptos peligrosos, que hay que prevenir y disipar. En el sentir de Juan XXIII, esos errores ya han sido condenados de modos diversos por la misma Iglesia y, consecuentemente, dichas condenas siguen presentes en el Concilio, a partir de su continuidad histórica y doctrinal. El Concilio no las va a descalificar ni a cambiar. Sin embargo, estos errores, que son los del secularismo, han dado frutos tan perniciosos que

ya los hombres, por sí solos, hoy día parece que están por condenarlos ²¹.

Entre estos errores, el Papa señala:

- * las formas de vida que desprecian a Dios y su Ley;
- * la excesiva confianza en los progresos de la técnica,
- * el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida.
- * la violencia causada por el poder de las armas y el predominio político para, de esta manera, alcanzar a solucionar los problemas.

¿Y qué es lo que al Papa lo lleva a pensar que a este círculo de errores, frutos del secularismo religioso y profano de la modernidad, que han sido suficientemente denunciados y condenados por la Iglesia, los hombres de hoy, por sí solos, pareciera que desde sus conciencias quisieran también condenar? La respuesta del Papa apunta a rescatar, en la conciencia del hombre contemporáneo, hijo de la sociedad laica, donde ya no aparece instalada la cultura católica,

el máximo valor de la dignidad de la persona humana y de su perfeccionamiento y del compromiso que esto significa ²².

²¹ Discurso, idem.

²² Discurso, idem.

Aquí el Papa percibe el punto de encuentro entre lo rescatable de la sociedad laica y la riqueza que la Iglesia ofrece para que el hombre, iluminado por la luz de Cristo, pueda comprender aquello que constituye realmente su excelsa dignidad y su fin. Por eso pretende que

la Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiera mostrarse amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para los hijos separados de ella ²³.

Ésta es la actitud inusual que el Papa reclama para el Concilio; desde ella se podrá abrir un diálogo que pueda acercar a la unidad de los católicos entre sí; a la unidad de oraciones y fervientes deseos para con los cristianos separados de la Sede Apostólica, los cuales aspiran a estar unidos con la Iglesia; y, finalmente, a la unidad en la estima y el respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen religiones no cristianas ²⁴.

Éste es, al decir del Papa, el propósito del Concilio Ecuménico Vaticano II, con el cual,

mientras agrupa las mejores energías de la Iglesia y se esfuerza en hacer que los hombres acojan con mayor solicitud el anuncio de la salvación, preparen y consoliden ese camino hacia la unidad del género humano, que constituye el fundamento necesario para que la ciudad terrena se organice a semejanza de la ciudad celestial, en la que, según San Agustín (*De catholicae Ecclesiae unitate*; 3) reina la verdad, dicta la ley de caridad y cuyas fronteras son la eternidad ²⁵.

Algunos quieren ver, en esta actitud de Juan XXIII, el intento de la Iglesia por hacer un frente común entre todos los cristianos ante el peligro comunista. Estamos en la Guerra Fría. Sin embar-

²³ Discurso, idem, nº 16.

²⁴ Discurso, idem, nº 17.

²⁵ Discurso, idem, nº 18.

go, lo que el Papa propone es otra cosa. No se trata de convocar a un concilio de unión, como lo pudieron ser, en su momento, el II Concilio de Lyon (1274), al cual el Papa Gregorio X (1271-1276) invitó a participar a Santo Tomás de Aquino, y que examinó la unión con los griegos, o el de Florencia (1438-1445), que pretendió la unidad con griegos, armenios y jacobitas.

Es éste, simplemente, un Concilio que invita a la unidad. Un par de años antes de su inauguración, Juan XXIII, al recibir la visita de los alumnos del Colegio Griego de Roma (14-VI-1960), les señaló que el Concilio concernía únicamente a la Iglesia católica; que ella debía ponerse al día adaptándose a la evolución del mundo moderno y, cuando la Iglesia haya realizado esto, entonces, volviéndose a los cristianos separados les diría:

Ved cómo es la Iglesia, qué es lo que ha hecho y cómo se presenta. Y cuando la Iglesia aparezca así, sanamente modernizada, rejuvenecida, podrá decir a los hermanos separados: Venid con nosotros.

No es, entonces, el tema de la Guerra Fría ni el peligro comunista lo que motiva al Papa para proponer este objetivo de unidad. Es en el rejuvenecimiento de la Iglesia donde el Papa fundamenta su intención de buscar, como una legítima consecuencia, la unidad.

Hay dos hechos que al Papa le preocupan, en su intento por restablecer un diálogo con la modernidad. Uno mira a la línea del secularismo profano y otro a la del secularismo religioso. Ambos reclaman un cambio de actitud en la Iglesia.

Respecto al secularismo profano, Juan XXIII marca dos aspectos que pueden fundamentar el diálogo. Uno, el cúmulo de catástrofes sufridas que ha llevado al hombre a tomar conciencia del máximo valor de la dignidad de la persona humana, de su perfeccionamiento y del compromiso que esto significa ²⁶; y otro, la lec-

²⁶ Discurso, idem, nº 15.

tura que el Papa hace de los signos de los tiempos, donde en vez de detenerse a mirar los errores para denunciarlos y condenarlos –cosa que la Iglesia ya ha hecho–, quiere discernir los designios de la Providencia:

En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina que, a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las adversidades humanas, redunden en bien de la Iglesia ²⁷.

Así el Papa abre un camino que luego tendrán que recorrer los Padres Conciliares para colocar a la Iglesia en situación de diálogo frente al mundo actual.

Respecto al hecho del secularismo religioso, el tema reclama otras pautas. La primera mira hacia el interior de la Iglesia, hay que rejuvenecerla, hay que reestructurar y revivificar su organización, hay que eliminar todo aquello que por parte de los hombres pudiera obstaculizar un avance más rápido. Después, una vez realizada esta gran tarea,

presentaremos a la Iglesia en todo su esplendor, *“sine macula et sine ruga”* y diremos a nuestros hermanos separados, ortodoxos, protestantes, etc.: ved hermanos, esta es la Iglesia de Cristo! Nosotros nos vamos esforzando en serle fieles, en pedirle al Señor de toda gracia, que ella sea como Él quiso que fuera. Venid, venid, este es el camino del encuentro, del retorno; venid a tomar o a recuperar vuestro lugar, que, para muchos de vosotros es el lugar de vuestros padres. De la paz religiosa, de la familia cristiana reconstruida, ¡oh!; cuánta alegría, cuánta prosperidad cabe esperar, incluso en el orden cívico y social, para el mundo entero ²⁸.

²⁷ Discurso, idem, nº 9.

²⁸ Juan XXIII a los presidentes Diocesanos de la Acción Católica Italiana (9-VIII-59).

Por supuesto que esta estrategia, que mira a la unidad de los cristianos, no es nueva en la Iglesia. Tampoco se puede afirmar que este hecho les fuera extraño a las confesiones disidentes. Pero los movimientos de integración, salvo en la Iglesia católica, siempre fueron parciales, ya sea porque buscaron la unidad dentro de la misma confesión, ya sea porque lo intentaron dentro de un país. De todos modos, detrás de estos intentos, durante el siglo anterior habían comenzado a aparecer movimientos ecuménicos que, sin embargo, no lograron ahondar el problema de la unidad, resultando simples frentes comunes. Así, por ejemplo, la "Alianza Evangélica Universal" (1847), la "Uniones Cristianas de Muchachos" (1878) y las "Uniones Cristianas de Muchachas" (1898); la "Federación Universal de Estudiantes Cristianos" (1895), la "Alianza mundial para la Amistad Internacional por medio de las Iglesias" (1915), etc.

Es recién en 1910, con el Movimiento "*Faith and Order*" (Fe y Constitución) cuando se pretende alcanzar, de alguna manera, no sólo una unidad de acción sino la formulación de una misma fe y de una misma constitución orgánica. En el mismo espíritu surge en Holanda, en 1919, el movimiento "*Life and Work*" (Vida y Acción).

La fusión de estos dos movimientos da lugar en Utrecht, en 1939, al nacimiento del "Consejo Ecuménico de las Iglesias". Posteriormente se adhirieron a este "Consejo" algunas iglesias ortodoxas, pero dejando siempre sentado el principio de que su fe es irreformable y está fuera de toda cuestión. Así lo hicieron el Patriarcado de Constantinopla, el de Antioquía, el de Alejandría y el de Jerusalén. El Patriarcado de Moscú se mantuvo alejado. Ésta era, más o menos, la situación que se presentaba en los tiempos preparatorios del Concilio. Por supuesto que no pueden pasar desapercibidos los fuertes intentos de acercamiento que, desde fines del siglo pasado, se vienen realizando entre católicos y anglicanos; los serios estudios teológicos sobre el ecumenismo, que se hacen especialmente en el ámbito de la Iglesia católica con los P. P. Congar, Boyer, Coutourier, etc., y los encuentros de oración como la

“semana de oración por la unidad”, bendecida por el Papa Pío X ²⁹. La repercusión que tiene la convocatoria al Concilio, por parte de las Iglesias separadas, es múltiple y diversa. Así, los anglicanos, a través del canónigo Waddams, antiguo Secretario de la Iglesia Anglicana, declara:

Toda tentativa de la Iglesia Católica de Roma para acercar las Iglesias, será, estoy muy cierto de ello, bien acogida. No sabemos aún mucho del futuro concilio. Pero si las demás Iglesias son invitadas, nosotros debemos esperar también esa invitación de Roma para tomar una decisión.

El presidente del “Consejo de la Iglesia para la Cooperación Ecuménica”, y obispo de Guildford, Ivos Watkin, entiende que este llamamiento de Roma hacia la unidad hay que mirarlo como una gran esperanza para el futuro.

El 30 de enero de 1959 aparece una editorial en el periódico *Church of England*, donde se reconoce que ahora más que nunca las iglesias disidentes necesitan un contacto más íntimo con Roma, y aunque las conversaciones no avancen, siempre será un paso en el buen sentido.

El editorialista de este periódico, protestante moderado, cree que para un éxito feliz es necesario un cambio de táctica en la postura de la Iglesia porque, en general, ve dificultades serias provenientes de la intransigencia doctrinal y dogmática de los católicos.

Hay también posturas más radicales como la del Dr. Edwin Dahlberg, Presidente del Consejo Nacional de las Iglesias en Estados Unidos, quien rechaza de plano cualquier clase de imposición de la Iglesia Romana sobre las demás y no acepta la idea de que los demás han de ser una especie de hermanos separados que vuelven a la Iglesia.

²⁹ Cfr. Congar, Y., *Cristianos desunidos*, edit. Estella, Madrid 1967 (el original francés es de 1937); idem, *Cristianos en diálogo*, Barcelona 1966. Para una bibliografía sobre el ecumenismo se puede consultar Perarnau, J., “Contribución a una bibliografía de ecumenismo católico”, en *Estudios Franciscanos* 62 (1961) 71-126.

En Alemania, el Dr. Silje, obispo luterano de Hannover y presidente de la Federación Luterana Mundial, cree que el concilio es capital para la vida interior de la Iglesia Católica, pero duda que puedan o deban ser invitadas las iglesias protestantes.

En Francia, el pastor Barc Boegner, presidente durante muchos años del Consejo Ecuménico de las Iglesias, entiende que la iniciativa del Papa será capital si son convocadas las otras confesiones; de lo contrario, más que un acercamiento, el Concilio causará mayor separación.

El secretario del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Dr. Viser't Hooft declara, al respecto, que todo depende de la manera como se reúna el Concilio y del espíritu con que sea abordado el problema de la Iglesia cristiana. Lo único que en esas circunstancias interesa conocer, dice, es en qué medida será ecuménico el Concilio en su composición y en su espíritu.

Mientras tanto, Juan XXIII avanza en las decisiones para organizarlo y orientarlo. El 5 de junio de 1960, fiesta de Pentecostés, por el Motu Proprio *Supremo Dei Nutu*, instituye las comisiones preparatorias y dirige una alocución en la Basílica Vaticana, destacando que el desarrollo del Concilio deberá atender a la catolicidad de la Iglesia, buscando la cooperación con espíritu sobrenatural, penetración de principios doctrinales, sentido histórico y exactitud de criterios prácticos.

Y propone un lema paulino: *"Veritatem facientes in caritate"* ³⁰.

De esta manera, el Papa deja establecidos los grandes lineamientos del programa conciliar.

Se trata, en primer lugar, y antes que nada, de buscar todo aquello que es más necesario para reestructurar y revivificar la Iglesia Católica, para lo cual hay que eliminar todo lo que, por parte de los hombres, pudiera obstaculizar este propósito y los cometidos consecuentes.

³⁰ Ef. 4, 15.

En segundo lugar, frente al secularismo profano, el Papa invita a dialogar desde una nueva lectura que la Iglesia quiere hacer de los signos de los tiempos, para centrar el diálogo en un compromiso que aparece como ineludible también para las sociedades laicas instaladas en el mundo: salvar la dignidad de la persona humana.

En tercer lugar, frente al secularismo religioso, el Pontífice convoca a la unidad de todos los cristianos desde un renovado espíritu de caridad, que él perfila en un discurso pronunciado ante los párrocos de Roma, cuatro días después del anuncio del Concilio:

No vamos a hacer un proceso histórico; no queremos investigar quién tenía razón y quién no la tenía; las responsabilidades son de entrambos. Sólo diremos: reunámonos; terminemos con nuestras disensiones.

El 11 de octubre de 1962 se inaugura el Concilio, con un mundo dividido entre los dos modelos de sociedades laicas: la marxista-leninista y la americana.

En los Estados Unidos de Norteamérica, centro de la sociedad laica americana, un católico ha asumido, por primera vez, la presidencia. Se llama John Fitzgerald Kennedy (1961-1963). En Cuba se ha instalado, por primera vez en Latinoamérica, un estado comunista. China fortalece el dominio marxista en Asia. Japón muestra los signos de su poderío económico. Estamos en plena Guerra Fría:

Puede no gustarnos lo que hace Rusia en la Europa oriental: su tipo de reforma agraria, expropiación industrial y supresión de las libertades básicas ofende a la gran mayoría del pueblo de los Estados Unidos. Pero nos guste o no, los rusos tratarán de socializar su esfera de influencia así como nosotros tratamos de democratizar nuestra esfera de influencia...

Las ideas rusas de justicia socioeconómica gobernarán al mundo. Nuestras ideas de la democracia de libre empresa gobernarán a gran parte del resto. Las dos ideas se esforzarán por probar cuál

puede dar la mayor satisfacción al hombre común en sus respectivas áreas de predominio político ³¹.

En este escenario mundial, "Juan el Bueno", a través del Concilio Ecuménico Vaticano II, se anima a abrir el diálogo.

³¹ Wallace, H., Discurso del 12 de septiembre de 1946, citado por Kissinger, H., *La Diplomacia*, edit. Fondo de Cultura Económica, México 1996, p.456.

La cultura católica: fidelidad y renovación



TERMINA la primera sesión del Concilio con un solemne acto de clausura (8-XII-1962), durante el cual Juan XXIII pronuncia un discurso. Allí vuelve a recalcar su esperanza para el logro de los grandes fines que él pretende y así sintetiza:

que la Iglesia, consolidada en la fe, confirmada en la esperanza, más ardiente en la caridad, reflorézca con un nuevo y juvenil vigor; defendida por santas instituciones, sea más enérgica y libre para propagar el reino de Cristo ¹.

En abril del año siguiente publica su última encíclica, *Pacem in terris* (9-10-IV-1963), donde pone de manifiesto su gran preocupación: la paz. El documento es recibido con beneplácito general en el mundo entero. El 17 de mayo celebra su última misa y el 3 de junio entrega su alma al Dios al que había servido como sacerdote y Vicario de Cristo en la tierra. Moría un varón santo que intentó poner a la Iglesia en actitud de diálogo frente a la modernidad. Su sucesor, Pablo VI (1963-1978), se mantiene fiel a los linea-

¹ Discurso de clausura de la primera sesión (8-XII-1963), nº 19.

mientos fijados por Juan XXIII a los Padres Conciliares y, terminado el Concilio (8-XII-1965), se convierte en su más lúcido intérprete. La conclusión final es ese conjunto de constituciones, decretos y declaraciones con que el Concilio, al decir de Pablo VI,

entrega a la posteridad la imagen de la Iglesia y el patrimonio de su doctrina y de sus mandamientos, el depósito recibido de Cristo y meditado en el curso de los siglos, vivido y expresado y ahora aclarado en tantas partes, establecido y ordenado en su integridad; depósito vivo por la divina virtud de verdad y gracia que lo constituye, y por eso idóneo para vivificar a quien quiera que lo acoja piadosamente y que alimente con él su propia existencia humana ².

Con ese conjunto de constituciones, decretos y declaraciones, los Padres Conciliares creen haber respondido a los fines que les propusiera el Papa que los convocó. En primer lugar, aparece claramente manifestada la primordial intención religiosa del mismo:

El Concilio ha dado gloria a Dios, ha buscado su conocimiento y amor, ha progresado en el esfuerzo de su contemplación, en el ansia de su celebración y en el arte de darlo a conocer a los hombres, que nos miran como a pastores y maestros de los caminos del Señor ³.

El Concilio pretende mostrar, desafiando la acusación de anacronismo y extrañeza, la concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo. Por eso se empeña en manifestar:

que Dios si existe, que es real, que es viviente, que es personal, que es providente, que es infinitamente bueno; más aún, no sólo bueno en sí, sino inmensamente bueno para nosotros; nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad, de tal modo que el esfuerzo de clavar en Él la mirada y el corazón, que llamamos con-

² Paulo VI, Alocución del 7-XII-1965, con la cual se clausura el Concilio.

³ Pablo VI, Alocución, idem, nº 3.

templación, viene a ser el acto más alto y pleno del espíritu, el acto que aún hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana ⁴.

La intención primordialmente religiosa del Concilio lo ha llevado a hacer de la Iglesia misma el objeto capital de sus deliberaciones y resoluciones. Aparece entonces la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, promulgada el 21 de noviembre de 1964, que dista mucho de ser un mero tratado apologético de eclesiología.

Ya Pablo VI había abierto el rumbo con su primera encíclica *Ecclesiam Suam* (6-VIII-1964) ⁵. De lo que ahora se trata es de hacer una autocomprensión más clara de la Iglesia y, a partir de allí, avanzar en la renovación de sus formas de vida y de acción. Se trata de afirmar la autoconciencia que la Iglesia debe tener y debe fomentar en sí misma para manifestar el "misterio escondido" ⁶. El Concilio le hace transitar a la Iglesia un camino espiritual de renovación ascética, práctica y canónica, para estar conforme a la conciencia que ella tiene de encarnar el misterio de la Revelación, llevando a los hombres a su perfección por la unión con Dios. El fin de la santificación hace operar a la Iglesia con su doble poder jerárquico de orden y de jurisdicción, estrechamente relacionados entre sí, y respondiendo a lo que procura: la santidad de los hombres.

Éste es el misterio de la Iglesia que los Padres Conciliares van a mostrar, no como un acto puro de introspección humana, sino como reflexión de la conciencia teologal que le permite a la Iglesia

hallar en sí misma, viviente y operante en el Espíritu Santo, la palabra de Cristo (...) Los documentos conciliares, principalmente los que tratan de la divina revelación ⁷, de la liturgia ⁸, de la Igle-

⁴ Pablo VI, Alocución, idem, n° 4.

⁵ A. A. S. 56 (1964) 609-659.

⁶ Col. 1, 26.

⁷ *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación*, promulgada el 18-XI-1965.

⁸ *Constitución sobre la sagrada liturgia* (5-XII-1963).

sia ⁹, de los sacerdotes ¹⁰, de los religiosos ¹¹, de los laicos ¹², permiten ver claramente esta directa y primordial intención religiosa y demuestran cuán límpida, fresca y rica es la vena espiritual que el vivo contacto con Dios vivo hace saltar en el seno de la Iglesia y corre como por medio, sobre los ávidos terrones de nuestros campos ¹³.

La Iglesia una, la Iglesia santa, la Iglesia católica y apostólica, aparece desplegada con su universal vocación a la santidad y su índole esjatológica, sostenida por su estructura jerárquica, particularmente por el episcopado, y abarcando como pueblo de Dios a los laicos, a los religiosos y a los clérigos. Así los Padres Conciliares muestran cómo el misterio divino de salvación

se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su Cuerpo, y en ella los fieles, unidos a Cristo, su Cabeza, en comunión con todos sus santos, deben también venerar la memoria en primer lugar, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Nuestro Dios y Señor Jesucristo ¹⁴.

Se ha cumplido, de esta manera, con el primero y primordial de los objetivos que el Papa Juan XXIII le impuso al Concilio: el rejuvenecimiento de la Iglesia, desde donde será posible después buscar la unidad y restablecer el diálogo con la modernidad.

En la eclesiología del Concilio, tal como aparece formulada en la *Lumen Gentium*, se integra la doctrina de Pío XII en la *Mystici Corporis Christi* (29-VI-1945) ¹⁵ con la conciencia espiritual que la Iglesia debe tener y fomentar en sí misma, para de esa manera poder encarar una renovación ascética y canónica que la adapte a

⁹ *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* (21-XI-1964).

¹⁰ *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros* (7-XII-1965).

¹¹ *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* (28-X-1965).

¹² *Decreto sobre el apostolado de los seglares* (18-XI-1965).

¹³ Pablo VI, Alocución, idem, nº 5.

¹⁴ *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* (21-XI-1964), nº 52.

¹⁵ A. A. S. , 35 (1945) 193-248.

las exigencias apostólicas del diálogo, tal como lo manifiesta Paulo VI en la *Ecclesiam suam* (6-VIII-1964) ¹⁶.

Así queda salvada la unidad teológica de la Iglesia, en cuanto a su dimensión invisible de reino de santidad y pueblo de Dios, y jurídica, como cuerpo social, educadora de la fe y reino de Dios visible. De esta manera, la eclesiología del Concilio muestra, en la *Lumen Gentium*, que no se puede definir a la Iglesia como "Pueblo de Dios" si no se agrega también "Cuerpo Místico de Cristo" ¹⁷.

En ninguno de los documentos conciliares a los que hemos hecho referencia, y que manifiestan la primordial intención religiosa del Concilio, se hace referencia directa a lo católico como cultura. Tampoco se habla de la cultura católica. Esto no significa que los Padres Conciliares la descarten. Ellos saben bien que la cultura católica forma parte del patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina, la liturgia y la materia de la cual se sirven y viven los cristianos.

A ese patrimonio se refiere Juan XXIII cuando, en el discurso inaugural, señala que le es grato:

dar una mirada al pasado para recoger sus voces, cuyo eco alentador queremos volver a escuchar unido al recuerdo y a los méritos de nuestros predecesores, antiguos o recientes. Voces solemnes y venerables de Oriente y de Occidente, desde el siglo IV al Medioevo y desde entonces a la época moderna (...) Voces que proclaman con fervor perenne el triunfo de esta institución, divina y humana, que es la Iglesia de Cristo, de quien ha recibido el nombre, la gracia y el significado ¹⁸.

Pero el Papa, en esta ocasión, se propone otra cosa:

afirmar, una vez más, la continuidad del magisterio eclesiástico para presentarlo de una forma excepcional a todos los hombres

¹⁶ Cfr. Pablo VI, Discurso del 5 de agosto de 1964, a los peregrinos de Castelgandolfo, en *L'Osservatore della Domenica*, 16 de agosto, pp.3-4.

¹⁷ Cfr. Schmaus, M., *Teología Dogmática*, edit. Rialp, 1962, T. IV, p.100.

¹⁸ Juan XXIII, Discurso, idem, n° 3.

de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las posibilidades de la Edad Moderna ¹⁹.

Como se hace evidente, la estrategia del Papa no mira a desplegar los tesoros de la cultura católica para, desde allí, condenar y denunciar los errores. Su pretensión es otra y los Padres Conciliares la cumplen. Ellos conocen muy bien el tiempo que están transitando. Un tiempo, al decir de Pablo VI, donde

el olvido de Dios se hace habitual y parece sin razón, sugerido por el progreso científico; en el que el acto fundamental de la personalidad humana, más conciente de sí, y de su libertad, tiende a pronunciarse a favor de la propia autonomía absoluta, desatándose de toda la ley trascendente; en el que el laicismo aparece como la consecuencia legítima del pensamiento moderno y la más alta filosofía de la ordenación temporal de la sociedad; en el cual las expresiones del Espíritu alcanzan cumbres de irracionalidad y desolación; y que registra, aún en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás experimentadas ²⁰.

Pero he aquí el hecho que le da al Concilio Vaticano II su matiz peculiar:

Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirle; por decirlo así, de alcanzarla en su rápido y continuo cambio ²¹.

Y es en esta actitud del Concilio donde se dan los equívocos y las confusiones. El Papa hace notar que esta actitud estuvo siempre inspirada por la esencial misión salvadora de la Iglesia, pero ha sido tan continua y fuerte que ha hecho suponer a algunos que el Concilio ha tenido un tolerante y excesivo relativismo al

¹⁹ Juan XXIII, Discurso, idem, nº 2.

²⁰ Pablo VI, Alocución, idem, nº 4.

²¹ Pablo VI, Alocución, idem, nº 6.

mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno. Nada más extraño a las verdades, intenciones y manifestaciones del mismo ²². La virtud propia del Concilio, dice el Papa, ha sido la caridad, y

no se podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación.

Esta caridad, fuerza inspiradora de su acción, ha hecho al Concilio promotor del hombre. Pero no de un hombre ahistórico o intemporal. Es el hombre tal cual hoy se presenta:

el hombre vivo, el hombre enteramente ocupado de sí, el hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias (...); se ha levantado ante la asamblea de los Padres Conciliares, también ellos hombres todos pastores y hermanos, y, por tanto, atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; luego, el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido que cultiva solamente la realidad de la ciencia; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo, el "*filius accrescens*" (Gén. 49, 22); el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre "*laudator temporis acti*" (que alaba los tiempos pasados) y el hombre que sueña con el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo (...). El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios ²³.

²² Idem, nº 6.

²³ Pablo VI, Alocución, nº 8.

De este encuentro, sin embargo, no surge, y puede suceder, ni una lucha, ni un choque, ni una condenación. Éste es el otro aspecto novedoso del Concilio. La pauta de su espiritualidad la da

la antigua historia del samaritano (...) una simpatía inmensa lo ha invadido todo. El descubrimiento de las necesidades humanas –y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra– ha absorbido la atención de nuestro Sínodo ²⁴.

Otro hecho inusual: el Concilio se detiene más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura es, muy a conciencia, optimista. Por eso, antes que una condenación, vuelca hacia el mundo moderno una corriente de afecto y de admiración:

Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad de la verdad; pero para las personas, sólo invitación, respeto y amor. El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de oprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza: sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incesantes esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas ²⁵.

Por eso, reconoce al hombre una plenitud de derechos:

sus supremas aspiraciones a la cultura, a la renovación del orden social, a la honrada libertad, a la justicia, a la paz, han sido purificadas y estimuladas; y a todos los hombres se les ha dirigido la invitación pastoral y misional a la luz evangélica ²⁶.

No descuida las muchas y amplísimas cuestiones relativas al bienestar humano y, aunque no pretende resolver todos los problemas urgentes de la vida moderna, deja abierto el camino para un ulterior estudio de la Iglesia.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem, nº 9.

²⁶ Idem, nº 10.

Conviene notar, además, que el magisterio de la Iglesia prodiga su enseñanza autorizada

acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre ²⁷.

Pero esto hecho no con pronunciamientos de sentencias dogmáticas extraordinarias, sino empleando el diálogo y

la voz fácil y amiga de la caridad pastoral ²⁸.

Podemos afirmar que intenta expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, recurriendo a la experiencia vivida y al empleo del sentimiento cordial, que confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva. En pocas palabras, el Concilio:

ha hablado al hombre de hoy tal cual es ²⁹.

Y en esta actividad, la idea de servicio ha ocupado un puesto central: toda la riqueza doctrinal del Concilio se orienta

en una única dirección: servir al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades ³⁰.

Queda una duda: ¿el valor humano del Concilio desvía acaso la mente de la Iglesia hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Y contesta el Papa: "Desviado, no; vuelto, sí". El interés del Concilio por los valores humanos y temporales, junto con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, afir-

²⁷ Idem, nº 12

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ Pablo VI, Alocución del 21 de mayo 1976.

mados y promovidos siempre por el Concilio, se da por medio de la caridad:

el Concilio se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios (...) De este modo nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre (...) Amar al hombre –decimos– no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor, y entonces este Concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios “de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir” (San Agustín, *Solil.* I 1,3: PL 32, 870).

En definitiva, el Concilio tiene un objetivo primordial que es religioso. Sin embargo, este objetivo religioso hay que lograrlo en un tiempo o momento de la historia marcado profundamente por el signo de la secularización. Se establece entonces una metodología de diálogo con el mundo moderno a partir de una visión conscientemente optimista de la historia de la humanidad. Por este motivo, no se hacen condenaciones y se trata más bien de respetar los valores del mundo, sostener sus esfuerzos, bendecir sus aspiraciones. Todo esto inspirado por el cumplimiento de la caridad y en actitud de servicio para con la humanidad, tratando de hablar con el lenguaje del hombre de hoy.

Podemos decir, entonces, que el Concilio pone a la Iglesia en actitud de diálogo frente a la modernidad. El secularismo no va a ser enfrentado por medio de condenaciones. La Iglesia ya lo ha venido haciendo y éste es un ciclo de su magisterio que se cierra con Pío XII; el cual, por otro lado, facilitó con la amplitud de los temas propios de la sociedad contemporánea, que a él le correspondió tratar, el tránsito hacia la continuidad de una única enseñanza, desde la que se revela la renovación y la fidelidad que siempre deben aparecer unidas en el caminar de la Iglesia:

“Habéis entendido todo esto”. Dícenle: “Sí”. Y él añadió: “Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo”³¹.

Los documentos conciliares apuntan, entonces, hacia la dirección debida. Se debe encarnar el Evangelio, para lo cual hay que empezar por renovar y purificar el misterio de Dios y su revelación en la Iglesia. A esto se ordena, en primer lugar, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia conocida como *Lumen Gentium*.

Luego se hace necesario mostrar cómo la Iglesia entiende la divina Revelación, siguiendo las huellas de los Concilio Tridentino y Vaticano I, intentando de esta manera

proponer la genuina doctrina acerca de la revelación y su transmisión, a fin de que el mundo entero, oyendo el pregón de la salud eterna, crea; creyendo espere y esperando, ame³².

Con este tema, el Concilio se instala en el corazón mismo del secularismo religioso y, a partir de la propuesta de una segura y cierta doctrina sobre la naturaleza y el objeto de la Revelación, sobre los apóstoles y sus sucesores en cuanto transmisores del Evangelio, sobre la Sagrada Tradición y su mutua relación con la Sagrada Escritura, sobre la inspiración divina de la Sagrada Escritura y de su interpretación sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento y el lugar de la Sagrada Escritura en la Iglesia, ella estará en condiciones de abrir el diálogo. Se trata ahora de exponer la doctrina auténtica y, desde allí, intentar la reconciliación.

Finalmente, y fiel a los objetivos propuestos, el Concilio intenta, de un modo particular, proveer a la reforma y al fomento de la liturgia³³, dado que

³¹ Mt. 13, 51-52.

³² *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación* (18-XI-1965), nº 1.

³³ *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (5-XII-1963).

la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia ³⁴.

Aquí está expresado, desde la doctrina auténtica, el núcleo sacral del misterio cristiano. De esta manera, los Padres Conciliares entienden no sólo acrecentar de día en día, entre los fieles, la vida cristiana, sino disponer mejor a la Iglesia para que cumpla, en el mundo moderno, con su misión apostólica. Sin esta renovación la Iglesia no puede salir a inculturar y, mucho menos, puede convocar a la unidad.

Se debe todavía dar un paso más, siempre desde la autoconciencia espiritual de la Iglesia como misterio, para intentar adaptar mejor, a las necesidades de nuestro tiempo, las instituciones que están sujetas a cambio.

El Concilio promulga entonces una serie de decretos: sobre el deber pastoral de los obispos (27-X-1965), sobre el ministerio y vida de los presbíteros (7-XII-1965), sobre la formación sacerdotal (28-X-1965); sobre la adecuada renovación de la vida religiosa (28-X-1965), sobre el apostolado de los seglares (18-XI-1965) y sobre las iglesias orientales católicas (21-XI-1964), de quien la Iglesia valora altamente las instituciones, los ritos litúrgicos, las tradiciones eclesiásticas y el modo de vida cristiano. Para que estas iglesias orientales florezcan y desempeñen con renovado vigor apostólico la función que les ha sido encomendada, el Concilio les deja algunos principios de vida y acción.

Ahora sí, la Iglesia está en condiciones, como quería Juan XXIII, de volverse a los cristianos separados para decirles:

Ved cómo es la Iglesia, que es lo que ha hecho y cómo se presenta. y cuando la Iglesia aparezca así, sanamente moderniza-

³⁴ Idem, nº 2.

da y rejuvenecida, podrá decir a los hermanos separados: Venid con nosotros ³⁵.

Hay, entonces, que promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo. Surgen, así, el decreto sobre el ecumenismo (21-XI-1964) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (28-X-1965).

Pero queda todavía algo más a definir,

en el actual orden de cosas del que están surgiendo nuevas condiciones para la humanidad ³⁶.

Se trata de orientar a la Iglesia en el cumplimiento de su misión evangelizadora, primero analizando el tema, desde la teología de la misión en la Iglesia, y luego desde el diagnóstico de la sociedad contemporánea.

A este fin, los Padres Conciliares promulgan el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (7-XII-1965), definiendo sus principios doctrinales, diagnosticando las nuevas situaciones de la sociedad actual, que condicionan la obra misionera, para poder manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y los pueblos,

pues los dos mil millones de hombres, cuyo número aumenta cada día y se reúnen en grandes y determinados grupos con lazos estables de vida cultural, con antiguas tradiciones religiosas, con firmes vínculos de relaciones sociales, nada o muy poco oyeron del Evangelio; de ellos unos siguen alguna de las grandes religiones, otros permanecen alejados del conocimiento del mismo Dios, otros niegan expresamente su existencia, incluso a veces lo persiguen ³⁷.

³⁵ Discurso al Colegio Griego de Roma (14-VI-1960), idem.

³⁶ *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, n° 1.

³⁷ Idem, n° 10.

El decreto se ocupa de las iglesias particulares y de incrementar las jóvenes iglesias; de la labor de los misioneros, su espiritualidad, su formación doctrinal y apostólica, y la ordenación y cooperación a seguir en esta actividad.

Pero, la sociedad laica contemporánea forma parte del "actual orden de cosas", y también condiciona el anuncio del Evangelio a todos los hombres.

El Concilio quiere ver cuál es la situación del hombre en la sociedad actual y, desde allí, intentar abrir un camino a la evangelización, tratando de favorecer aquello que de esta sociedad actual sirva, para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia.

Promulga entonces la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965), más bien conocida como *Gaudium et spes*, con la cual abre el diálogo, instalando esta vez a la Iglesia, en el corazón del secularismo profano. La realidad que aparece como elemento fundamental para poder intentar insertarse en la sociedad laica es, a todas luces, el tema de la dignidad de la persona humana. Juan XXIII ya lo señaló en su Discurso inaugural ³⁸. Y como consecuencia directa de esta afirmación, y la necesidad de aspirar a su perfeccionamiento, surge el tema de la libertad religiosa, que el Concilio trata de fundamentar desde el orden de la naturaleza y desde el orden superior de la gracia.

Con la *Gaudium et spes* y con la declaración sobre la libertad religiosa (7-XII-1965), la Iglesia del Concilio está en condiciones de avanzar sobre la sociedad laica para intentar un comienzo de diálogo a partir del cual, y rescatando como punto de convergencia la dignidad de la persona humana,

la Iglesia, con oportunas actualizaciones y con una sabia organización de la mutua colaboración, hará que los hombres, las familias, los pueblos, vuelvan realmente su espíritu a las cosas celestes ³⁹.

³⁸ Juan XXIII, Discurso, idem, nº 15.

³⁹ Juan XXIII, Discurso, idem, nº 7.

El Concilio, de esta manera, pone a la Iglesia frente al múltiple desafío del rejuvenecimiento espiritual, de la renovación institucional, de la unidad eclesial y de la inculturación social.

Frente a estos desafíos, los fieles, los sacerdotes, los religiosos ¿qué actitudes tienen que asumir?

El Concilio no lo marca explícitamente, pero sin duda resultan de la doctrina misma por él enseñada y, muy especialmente, de las enseñanzas de ese lúcido intérprete del Concilio que fue Pablo VI. En la audiencia general del 22 de agosto de 1967 se ocupa de este tema.

El tema clave pasa, al decir del Papa, por el modo de concebir la fe y presentarla al mundo contemporáneo. Algunos intentan responder al Concilio,

poniendo frecuentemente en tela de juicio algunas doctrinas fundamentales del catolicismo, declarando discutibles ciertas verdades definidas por la Iglesia, y reivindicando a la libertad de conciencia y a la inspiración del Espíritu Santo, el juicio arbitrario y personal sobre principios importantes y a veces constitucionales del pensamiento y de la disciplina eclesiásticas. Un cierto fervor crítico parece justificar esta inquietud espiritual y conferir una esperanza de renovación cristiana a la excitación intencional de un impaciente malestar frente a la norma tradicional de la vida católica y frente a las formas autorizadas que la recomiendan y la promueven ⁴⁰.

Las actitudes a asumir se inspiran en dos tipos de mentalidades post-conciliares: la de los que aguardan, llenos de confianza, el despertar primaveral de las energías espirituales de la Iglesia, y especialmente su misterio de unidad y caridad; y la de aquellos que pretenden del Concilio una revolución doctrinal e institucional.

El Papa denuncia que ciertos inquietantes problemas provienen de miembros de la Iglesia que debieran ser sostenedores de-

⁴⁰ Pablo VI, Discurso en la audiencia general del 9-VIII-1967, cfr. *L'Osservatore Romano* (22-VIII-1967), n° 766.

votos de su doctrina y disciplina, en razón de sus compromisos y de las funciones que les han sido confiadas. Sin embargo, algunos sacerdotes, religiosos y obispos equivocan los criterios desde los cuales hay que interpretar los documentos conciliares, y son fuente de actitudes y comportamientos equívocos.

Los verdaderos fieles de la Iglesia, en cambio, deben asumir una actitud de vigilancia no sospechosa, sino humilde y buena, que de todo acontecimiento observado sepa extraer un motivo de examen de conciencia y de estímulo para propósitos siempre mejores,

incluso si estos acontecimientos presentaran aspectos desagradables e injustificables ⁴¹.

Esta vigilancia debe, además, discernir los aspectos positivos de estos movimientos espirituales y lo que puede haber de bueno en los mismos ⁴².

La otra actitud que reclama el Papa es la de la colaboración. Hay que colaborar para que se verifique en la Iglesia la renovación propiciada por el Concilio.

Esta colaboración puede expresarse de dos maneras. Una, la de la separación. Separar, quitar de la Iglesia todo lo que dificulta su caminar evangélico en medio de los hombres. Todo lo que le impide llegar al mundo contemporáneo. Y el Papa señala:

tradición, autoridad, filosofía, cultura, derecho canónico, instituciones, y hasta dogmas, ciertas formas de interioridad y de culto, en una palabra –se dice– es menester liberarse de las “estructuras” y acercarse a la vida vivida, a las costumbres del pensamiento y de la moda corriente, renunciar incluso a lo sagrado, al aspecto confesional del catolicismo ⁴³.

⁴¹ Pablo VI, *idem*.

⁴² El Papa cita el texto de San Pablo: “Probadlo todo y quedaos con lo que es bueno” (I Tes. 5, 21).

⁴³ Pablo VI, *idem*.

Lo que se está reclamando, equívocamente, es separar a la Iglesia de su cultura. Este modo de separación comporta una verdadera revolución cultural en el interior de la Iglesia. No es eso lo que el Concilio propone. También es cierto que muchas formas contingentes de la vida de la Iglesia pueden y deben abandonarse:

con prudencia y con coraje reemplazarse por otras mejores ⁴⁴.

Pero esta "operación de separación" no debe efectuarse como si fuera "autosuficiente". Es decir, como si estuviera liberada a la iniciativa de cualquiera:

Podría suceder, entonces, que el católico sustituyera su propia y genuina conciencia con la de quien no es católico; y podría suceder que, en él, la presencia del misterio de Cristo fuera siendo sustituida, como por un sucedáneo buscado casi con obsesión, por la presencia mítica de ese mundo al que se quería llevar el mensaje de la salvación, y del cual, en cambio, como de un maestro nuevo y profano, se recibe la norma y el estilo de la vida cristiana, con la consecuencia probable y desoladora, de perder la fe, su seguridad, su fuerza y su paz, en esta peligrosa metamorfosis ⁴⁵.

La segunda actitud es la que el Papa llama la del "descubrimiento". O sea, la del redescubrir las maravillosas razones que avalan, desde el patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina, la liturgia y la materia de la cual viven, y se sirven los cristianos, en una palabra, desde lo católico como cultura, las razones "maravillosas" que avalan y justifican las formas concretas en que se realiza la vida de la Iglesia. En este caso se requiere conciencia histórica, sentido de la fe, percepción de los modos como la Iglesia está situada en el mundo, de su operante caridad y de la tensión eschatológica, donde se funda su esperanza. Esto significa que su orientación es interior más que exterior,

⁴⁴ Pablo VI, *idem*.

⁴⁵ Pablo VI, *idem*.

en vez de estar sugerida por las deficiencias de la Iglesia, está convencida de su indefectible fecundidad; en vez de ser impulsada por el tedio y por la crítica de la vida eclesiástica, o por alguna presunción carismática, está guiada por el amor humilde, infatigable y gozoso de su perfeccionamiento ⁴⁶.

Los documentos conciliares se proponen acrecentar la vida cristiana de los fieles, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones contingentes, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia ⁴⁷.

Los cristianos deben responder con una actitud de vigilancia y colaboración que les permita "redescubrir" a la Iglesia como el lugar donde se manifiesta la revelación del misterio de Dios y, desde allí, encarnar el Evangelio en la realidad individual, social, política y cultural del mundo moderno. Se trata de un proceso al cual Pablo VI gusta calificar como de "renovación y fidelidad" ⁴⁸, advirtiendo al respecto:

si queréis contribuir a dar eficacia a la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, tratad de no separar jamás, con respecto a ella, este binomio: renovación y fidelidad ⁴⁹.

Dos objetivos claros del Concilio: colocar a la Iglesia frente a ella misma, a su autoconciencia, que le permita iniciar un proceso de renovación espiritual para situarse frente al secularismo religioso y, desde allí, invitar a la unidad.

Otro, situar a la Iglesia frente al secularismo profano para rescatar, de la conciencia de los hombres que viven en medio de los modelos de la sociedad laica contemporánea, ya sea marxista-lenini-

⁴⁶ Pablo VI, idem.

⁴⁷ *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, nº 1.

⁴⁸ Pablo VI, idem.

⁴⁹ Pablo VI, idem.

nista, ya sea americana, los valores fundantes de la convivencia social: la dignidad de la persona humana y su secuela natural, la libertad religiosa para, desde allí convocar al compromiso de la paz. Se trata de asumir un nuevo proyecto cultural para la humanidad. En el primer caso, lo que se intenta es purificar la cultura católica, desde su núcleo fundante, que es el dato de la Revelación, y desde allí mostrar el patrimonio histórico-doctrinal que hizo posible y debe continuar haciendo posible encarnar el Evangelio en las culturas; entrar, además, en diálogo con todas las formas de religiones monoteístas, trascendentes y espiritualistas que están situadas en la modernidad. El Concilio pretende restaurar la verdadera imagen- semejanza del hombre según su arquetipo, que es el Verbo de Dios encarnado.

Este hecho, mirando prioritariamente al hombre religioso de la modernidad, es en esencia cultural.

En el segundo caso, se trata de proyectar esta realidad sobre el hombre situado en las sociedades laicas de la modernidad. Allí la Iglesia apunta a civilizar lo social, pero sabiendo que ella no civiliza para evangelizar sino que evangeliza para civilizar. El condicionante está dado por el elemento laico que informa tanto la vida individual como social de la modernidad. Se requiere, también en este caso, instaurar el diálogo. Por eso no pretende condenar. Busca encontrar algo que acerque, desde la conciencia misma del hombre contemporáneo, a la Iglesia con la sociedad.

El Concilio lo percibe, en medio de las incertidumbres de la guerra fría, en la dignidad de la persona humana, en sus legítimas aspiraciones a su desarrollo espiritual, cultural, material, a la vigencia de los derechos humanos, en la base misma de los cuales está el derecho a la vida y a la libertad.

El 4 de octubre de 1965, el Papa Pablo VI concurre a la Asamblea General de la Naciones Unidas para pronunciar un discurso. Con su habitual clarividencia, expresa, ante los representantes de todas las naciones de la tierra, con sencillez, renunciando a toda expresión de poder, hablando como un hermano más de los que

le escuchan, quizá incluso como uno de los más pequeños, porque no está investido

más que por una minúscula y casi simbólica soberanía temporal. El mínimo necesario para poder ejercer libremente su misión espiritual y garantizar a quienes tratan con ella que es independiente de cualquier soberanía de este mundo ⁵⁰.

Allí se presenta en razón de la experiencia histórica que lo avala, como

experto en humanidad ⁵¹,

y lanza su mensaje. En él hace suya la voz de los muertos como de los vivos,

de los muertos caídos en las terribles guerras del pasado, soñando en la concordia y la paz del mundo (...) y también de los vivos: las jóvenes generaciones de hoy que avanzan confiadas, esperando con derecho a una humanidad mejor (...) Y hacemos también nuestra la voz de los pobres, de los desheredados, de los desgraciados, de los que aspiran a la justicia, a la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso ⁵².

Reconoce el esfuerzo que desde las Naciones Unidas se hace para afirmar la existencia y la soberanía de la pluralidad de estados, proponiendo una forma de coexistencia extremadamente sencilla y fecunda ⁵³, concediendo un reconocimiento de alto valor moral y jurídico a cada comunidad nacional soberana, garantizándole una honorable ciudadanía internacional. También a los nuevos pueblos que acaban de acceder a la independencia y a la libertad de sus naciones.

⁵⁰ Pablo VI, Discurso pronunciado ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (4-X-1965), nº 6.

⁵¹ Idem, nº 11.

⁵² Idem, nº 12.

⁵³ Idem, nº 14.

Destaca el alto valor moral de la Naciones Unidas, por unir a los pueblos, según la fórmula que el mismo Papa les propone: los unos con los otros, nadie por encima de nadie y jamás los unos contra los otros ⁵⁴. Se trata, todavía, de algo más, no sólo conjugar los conflictos, sino que los estados sean capaces de actuar “los unos por los otros” ⁵⁵.

Finalmente, Pablo VI va a encarar el tema de los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad, su libertad. Y pone énfasis en destacar, casi a modo de denuncia, la vigencia de los derechos fundamentales, de la libertad religiosa, que está conculcado en los países donde se ha instaurado el modelo de sociedad marxista-leninista; y el derecho a la vida, porque

la vida del hombre es sagrada y nadie puede osar tentar contra ella ⁵⁶.

Reclama, entonces, que la Asamblea de las Naciones Unidas sea la custodia del respeto a la vida, incluso en lo que concierne al problema de la natalidad. Y aquí aparece, sin nombrarla, la sociedad laica americana, que ya intenta apoyar programas internacionales de control de la natalidad. El Papa se atreve no sólo a denunciar sino a marcar cuál debe ser la tarea a realizar por las naciones:

actuar de tal manera que el pan sea lo suficientemente abundante en la mesa de la humanidad, y no el favorecer un control artificial de los nacimientos que sería irracional, con vistas a disminuir el número de comensales en el banquete de la vida ⁵⁷.

Esto no obsta para resaltar todo los logros positivos que las Naciones Unidas impulsan: ayudar a los gobiernos que lo necesitan a acelerar su progreso económico y social; propiciar los pro-

⁵⁴ Pablo VI, Discurso, idem, nº 17, 18, 19, 20.

⁵⁵ Idem, nº 26.

⁵⁶ Idem, nº 27.

⁵⁷ Idem, nº 27.

gramas mundiales de alfabetización; expandir la cultura; proporcionar a los hombres una existencia sanitaria apropiada y moderna; poner al servicio del hombre los recursos de la ciencia, de la técnica y de la organización. De esta forma y no de otra es como se construye la paz ⁵⁸. Pero, advierte el Papa:

este edificio que vosotros construís no se cimenta sobre bases puramente materiales y terrenas ⁵⁹.

Es un rechazo explícito a todas las formas del inmanentismo intra-mundano, propio de las sociedades laicas que ha gestado el secularismo profano. Se hace necesario abrir el mundo a la trascendencia por camino de la conversión, de la transformación personal, de la renovación interior. Hay que habituarse a pensar de una manera nueva al hombre en cuanto tal, la vida en común de los hombres y, consecuentemente, los caminos de la historia y los destinos del mundo ⁶⁰.

Pablo VI tiene la osadía de oponer, en el seno de la Asamblea de las Naciones Unidas, a la revolución cultural que propicia el laicismo inmanentista, la revolución cultural del cristianismo, porque el cristianismo es quizá, como decía Chesterton, la única revolución que aún no se ha ensayado. Y la fundamenta en las palabras del Apóstol:

Revestíos del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y la santidad de la verdad ⁶¹.

Se trata de una revolución moral. De hacer un alto, de rescatar sosiego interior para el recogimiento, para la reflexión –casi se atreve a dar un paso más– para la oración:

⁵⁸ Idem, nº 29, 30.

⁵⁹ Idem nº 32.

⁶⁰ Pablo VI, Discurso, idem, nº 32.

⁶¹ Eph. 4,23.

volver a pensar en nuestro común origen, en nuestra común historia, en nuestro común destino.

Quedan abiertos los caminos para el diálogo entre la Iglesia y los representantes de las sociedades laicas del mundo de hoy. Hay que rescatar la presencia de la conciencia para objetivar el discernimiento moral de los comportamientos individuales y sociales; hay que restaurar, desde allí, los grandes principios espirituales sobre los que se debe asentar el “edificio de la civilización moderna”.

Estos principios, termina el Papa afirmando, de sabiduría superior, capaces de iluminar y dar vida a la civilización, no pueden estribar más que en la fe de Dios:

¿El Dios desconocido, del que hablaba San Pablo a los atenienses en el Areópago? ¿Desconocido de aquellos que, sin embargo, a no dudarlo, le buscaban y le tenían cerca de sí, cual ocurre a tantos hombres de nuestro siglo? (...) para Nos, en todo caso, así como para cuantos aceptan la inefable revelación que Cristo nos hizo de Él, es el Dios vivo, el Padre de todos los hombres ⁶².

El Papa no sólo ha abierto los caminos para el diálogo entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular. Ha convocado a un proyecto de inculturación. La Iglesia tendrá que encarnar el Evangelio en el corazón de la sociedad laica. Ése es el desafío al que nos lanzó el Concilio y que sólo será posible realizar afirmando la autoconciencia que la Iglesia tiene y debe fomentar en sí misma para manifestar el “misterio escondido”. A partir de allí, Pablo VI le pide a los cristianos que transiten los nuevos caminos del diálogo con la modernidad, desde la renovación y la fidelidad.

⁶² Pablo VI, Discurso, idem, nº 32.

La cultura católica: diálogo y evangelización



L tono dominante desde el cual el Concilio hace la indagación de la realidad, y desde donde surgirán después los documentos, decretos y declaraciones, está iluminado por la esperanza teologal.

Son muchas las sombras que oscurecen y empañan el sentido y el destino del hombre, tanto en su realización individual como social, fruto del secularismo. Los dos modelos de sociedades laicas que confrontan en la "Guerra Fría" no pueden, por razón de su inmanentismo intramundano, ofrecer una respuesta salvífica. El Papa Juan XXIII y los Padres Conciliares saben, sin embargo, que el hombre, desde su propia indigencia, aguarda la respuesta.

Los tiempos no son iguales. En el paganismo antiguo el hombre aguardaba desde un "plus" de existencia que él reclamaba, movido por los apetitos de su naturaleza. Escapar al fatalismo cósmico, a la asfixiante necesidad que mataba su ímpetu de libertad. Rescatar movilidad, señorío, autarquía, desde un empeño que, finalmente, quedaba frustrado aguardando la plenitud de los tiempos. Allí estaban todos aquellos poetas, místicos, filósofos que, atrapados por el determinismo de un acaecer implacable, espera-

ban algo o alguien que les diera la distancia requerida con el cosmos y su implacable ley de necesidad. Por eso fue posible, a partir del hecho religioso de la Revelación, inculturar el paganismo que, por eso mismo, se puede mostrar como la cultura final de la plenitud de los tiempos. No ocurre así, en cambio, con el neopaganismo ateo de la modernidad, o post-modernidad, como quiera llamársela, ya que son etapas de un único e idéntico proceso.

Este neopaganismo contemporáneo ha encerrado al hombre en sí mismo, y quiere encontrar en él, en su razón o su subjetividad, una distancia con la naturaleza que sólo es dable percibir desde Dios. Desde su inmanentismo subjetivo, intenta salvar al hombre mismo con el ejercicio de una libertad que es pura autonomía, sin referencia a Dios ni al bien. Ésta es la diferencia. El pagano antiguo estaba dispuesto a la trascendencia, aunque no tenía la respuesta. O bien tenía una trascendencia, pero ésta no iba más allá del mito. El neopagano contemporáneo ha quedado reducido a un puro e inmanente "para sí". La persona, separada de Dios, aislada de la naturaleza, se transforma en pura subjetividad y conciencia.

El hombre imagen-semejanza está quebrado ontológicamente, y de él no queda más que un flujo de fenómenos psíquicos, o la pura manifestación, en su conciencia, de una serie de sentimientos o posibilidad de sentimientos. Y nada más. Es un modelo de hombre reducido a lo infrahumano. Sin verdad, sin bien y sin belleza. El secularismo ha instalado en su conciencia el virus de la sospecha. Virus diabólico que destruye la inmunología espiritual, así como el SIDA destruye la inmunología corporal. Desnudo de verdad con Descartes, de bien con Freud, desnudo de comunidad con Rousseau y Marx, no atina a encontrar el modo de volverse a revestir con los atavíos divinos con que Dios lo vistió y lo revistió para celebrar su fiesta. Amargado, solitario, desesperanzado. Errático en un "para sí" que poco a poco lo va convirtiendo en una "pasión inútil", como quería Sartre.

El hombre, frente a esta desolación tiene, sin embargo, necesidad de esclarecer su futuro, el cual se le presenta, después de las

dos espantosas guerras vividas, como inestable e incierto. No termina de entender la “Guerra Fría” que lo hostiga desde las ideologías y se siente desencantado de una sociedad cuyo modelo final puede ser la Tecnópolis. Un mundo, según lo describe un pensador contemporáneo,

donde el perfecto técnico es el ideal. Un mundo no de seres humanos y mucho menos de seres divinos. Un tenebroso y aburrido mundo, donde nada hay más allá del hombre y de su dominio sobre la naturaleza, incluyendo su dominio sobre otros técnicos a través de un gobierno científico. Perfecta jerarquía, perfecta organización, total eficiencia... pero sin espíritu, sin libertad, sin alegría, sin humor y, por consiguiente, sin hombre.

Frente a este mundo que se avecina después de la catástrofe, aparecen las jóvenes generaciones de los países nuevos; aparece la mujer con su vocación propia y su dignidad, los trabajadores aspirando a una vida libre y digna. Los nuevos pobres, ancianos, inadaptados, marginados, perseguidos por discriminaciones sociales, culturales, religiosas, políticas, los emigrados ¹.

En medio de la “Guerra Fría”, las distorsiones son cada vez más profundas. Surgen en el ámbito de las relaciones internacionales, a modo de guerras civiles, o bajo formas solapadas de colonialismo y de modernos imperialismos. Irrumpen formas variadas de guerras revolucionarias y subversiones. Se instala el terrorismo, como método de presión política en la sociedad civil. Jean Paul Sartre señalaba, dos años antes de la revolución de mayo de 1968, que:

Hoy hacerse oír no es atraer la simpatía, es esparcir el terror. La filosofía del mañana será terrorista. No filosofía del terrorismo sino filosofía terrorista ligada a una práctica política del terrorismo ².

¹ Cfr. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n° 4-10.

² Sobre el tema de la revolución del 68 se puede consultar Hernández, H.; “Mayo 68: La subversión al poder”, en *Gladius* 42, año 15, Buenos Aires 1998, pp.79 y ss.

Esta práctica del terrorismo irá acompañando las diversas etapas del acontecer político, adoptando formas diversas, según las circunstancias. Uno será el terrorismo que se va a desplegar durante la "Guerra Fría", y otro el que se va a tratar de instaurar en los procesos de la globalización. Uno el terrorismo subversivo-ideológico que lidera la sociedad laica marxista y otro el que lidera la sociedad laica anglosajona.

El hombre tiene que tratar de sobrevivir en medio de las tensiones provocadas por las modernas formas de imperialismo, que intentan, en algunos casos, confrontar, y en otros, acercarse a la convergencia.

Hay tensiones generacionales, de razas y de sexos, que impulsan los nuevos movimientos feministas. Comportamientos desviados hacia el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, la homosexualidad, que empiezan a generar presiones para lograr su reconocimiento social.

Abundan las violaciones de los derechos de las minorías y se deterioran los procesos políticos por ilegitimidad, falta de representación o de participación, despotismo o personalismos, quebranto de las normas jurídicas, inestabilidad política, sediciones, grupos de presión que desplazan el orden de la sociedad y distorsionan el bien común. Juego demagógico de "izquierda" versus "derecha".

El capitalismo de estado y el privado generan cada vez mayores índices de pobreza y miseria, que conlleva la inestabilidad económica, como fruto de las fluctuaciones del mercado financiero internacional, movido desde los grandes centros del poder donde operan las empresas multinacionales. La inflación que potencia desigualdad y desajuste en la competencia, injusticia en la distribución de la renta nacional e imposibilidad de acceso a la propiedad que hace aumentar, cada vez más, la brecha entre pobres y ricos, países opulentos y miserables.

En el orden demográfico y ecológico aparecen las graves distorsiones de la baja tasa de natalidad y los programas de control de

la natalidad impuestos a los países llamados "del tercer mundo". La contaminación del medio ambiente y las villas marginales, donde habitan millones de personas, sin los servicios sociales mínimos. La familia va a soportar distorsiones de tal magnitud que ponen en peligro no sólo el cometido natural de la misma, sino su propia realidad institucional. La ausencia de los padres en el hogar, la falta de autoridad paterna, la disfuncionalidad de las viviendas, la incomunicación entre los miembros de la familia, las excesivas jornadas de labor extra-doméstico, las infidelidades, el divorcio, la carencia de religiosidad, la pérdida de las virtudes sociales. Las ideologías, por su parte, quiebran el equilibrio social y político. Por un lado están las que se generan a partir del marxismo-leninismo y por otro las que genera el liberalismo subjetivista, pragmático, eficientista y economicista. A estos desequilibrios se agregan las presiones del imperialismo sionista, apoyando a unos u otros según las circunstancias. Los países llamados del Tercer Mundo sufren infiltraciones subversivas que se instalan también en la Iglesia y, a través de ella, en las culturas nacionales y populares. La ideología anglosajona embate a través de las sectas irracionistas y con formas nuevas de teosofismo oriental, además de las pseudo-cristianas de tono carismático y satanístico.

El tecnocratismo va desplazando la presencia del hombre en sus lugares naturales de inserción social o laboral; se genera inoperancia en los sistemas de comunicación social y avanza el analfabetismo, los prejuicios de grupos, la alineación cultural, la extranjerización de las culturas, la falta de adhesión a valores o principios, la pérdida de la autoridad. Los grupos sociales se masifican detrás de los *mass-media*, de los espectáculos deportivos con patrones marginales, de los corrosivos, crematísticos y hedonistas. Este conjunto de distorsiones que generan los conflictos más variados de la sociedad contemporánea, obligan a buscar nuevas respuestas. No es la Iglesia la que los ha generado. Todos ellos son fruto del proceso de secularización que ha desembocado en las dos formas de sociedades laicas que, en este momento, compiten. La Iglesia no tiene que pedir disculpas. Ella más bien intentó alertar, avi-

sar, denunciar, condenar lo que, desde su Magisterio profético, prevenía. Pero no fue escuchada. Todo lo contrario. Fue perseguida con violencia y crueldad, en todos los sitios donde la sociedad laica quiere imponerse, desde la Revolución Francesa hasta la Revolución bolchevique y sus secuelas en Europa, Asia, África y Latinoamérica. Quedan como ejemplos efectivos más cercanos, las víctimas de la barbarie roja en España (1936-1939), en Méjico (1911-1924)³ y en Cuba (1959). Y téngase en cuenta que cuando de perseguir, acallar o desplazar a la Iglesia se trata, allí el laicismo no se diferencia. El objetivo laico, ya lo hemos señalado, genera siempre estrategias comunes de acción. Con Pío XII se cierra un ciclo desde el cual la Iglesia ha intentado, en el ejercicio de su Magisterio, hacer presente los grandes principios que sostuvieron lo católico como cultura, aunque ya poco vaya quedando de ese conjunto de obras, experiencias, realidades humanas individuales y sociales que conformaron la cultura católica.

Detrás del Magisterio de los Pontífices, de Gregorio XVI a Pío XII, lo que aparece es la realidad de una cultura católica que la Iglesia ha producido, evangelizando para inculturar o inculturando para evangelizar. En todos los casos se trató de llevar al hombre al encuentro de su perfeccionamiento espiritual y corporal, sobrenatural y natural, según fuera el cometido. Cuando, en este intento, lo que aparece como prioritario, en el quehacer de la Iglesia, es la evangelización de la persona, estamos frente a una realidad específicamente cultural.

La cultura mira, prioritariamente, al perfeccionamiento de la persona, desde todas sus manifestaciones. La comunión del hombre con Dios, desde donde se hace posible restaurar la imagen- semejanza según el Arquetipo que es Cristo, es un hecho que empieza siendo religioso y se transforma en cultural. Y comunica, a este hecho cultural, las notas propias de universalidad y trascen-

³ Cfr. León, M. A., *La persecución contra la Iglesia Católica en Méjico*, edit. Iction, Buenos Aires 1982.

dencia que le confieren a la cultura su legitimidad, sin desdeñar su especificidad.

Cuando lo que aparece como prioritario en el intento es el mundo, al que procura someter, con su conocimiento y trabajo, para transformarlo y transfigurararlo a la luz del Evangelio, la cultura se hace civilización. Pero, una y otra, sosteniéndose y reclamándose mutuamente para poder conformar ese conjunto de obras, experiencias y realidades humanas que llamamos cultura católica. Se gesta así el patrimonio de la fe con los tesoros de la doctrina, la liturgia y la materia de la que viven y se sirven los cristianos. Este patrimonio es lo que los Pontífices intentan rescatar y salvar frente a los embates del secularismo profano y religioso que ha desplazado la cultura católica de la sociedad contemporánea, instaurando modelos diversos de cultura laica que desembocan en un conjunto de distorsiones sociales, políticas, familiares e individuales con las que se va a topar el Concilio Vaticano II.

La pregunta es, entonces, ¿qué hacer? Lo primero que aparece claro al espíritu de los Padres Conciliares es que la cultura católica ya no está instalada en la sociedad, lo cual no significa que se deba renunciar a ella. Eso es otra cosa. Europa, que fue uno de los lugares desde donde se gestó lo católico como cultura, hoy es un gran museo de la cultura católica, pero sin ella.

El laicismo ha ganado la batalla. Sin embargo, la Iglesia sigue viva en medio de este neopaganismo de la modernidad, porque las puertas del infierno no prevalecerán contra ella ⁴, y porque el Señor ha prometido estar con ella todos los días hasta el fin del mundo ⁵.

Los Padres Conciliares optan, entonces, por una nueva estrategia.

Renunciar a una infundada pretensión por reclamar la vigencia de una cultura que ya no está. Lo cual no significa, de ningun-

⁴ Mt. 16, 18.

⁵ Mt. 28, 20.

na manera, renunciar al patrimonio propio de esa cultura desde la que se pudo gestar la civilización cristiana. Siguen en pie, y valen, su mensaje de salvación y los contenidos de la Revelación, desde donde la Iglesia proyecta, hasta el fin del mundo, una luz sobrenatural que hace posible inculturar, en las culturas dominantes, el tema del hombre, el tema del mundo y el tema de Dios y su enviado Jesucristo:

Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo, y lo será siempre. No os dejéis seducir por doctrinas vanas y extrañas ⁶.

El escenario que las orientaciones del Concilio tienen que enfrentar está dominado por la Guerra Fría, que, instrumentada por la revolución cultural, va acercando a los contendientes hacia un vértice de convergencia que termina en la globalización.

A Pablo VI le toca acompañar el primer tramo de este proceso tocado por la revolución cultural. Juan Pablo II debe timonear la Iglesia en el escenario del nuevo orden mundial. Uno y otro buscan hacer realidad los lineamientos del Concilio, que continúan siendo válidos, para lograr acrecentar entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades del mundo moderno las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que puede contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve, de la sociedad contemporánea, para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia ⁷.

Para Pablo VI, el drama de nuestro tiempo proviene, precisamente, de la ruptura entre Evangelio y cultura ⁸. Para Juan Pablo II,

la síntesis entre cultura y fe no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se vuelve cultura es una

⁶ Heb. 13, 8-9.

⁷ Cfr. *Constitución sobre la sagrada liturgia*, nº 1.

⁸ Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975), A. A. S. 68 (1976).

fe no plenamente acogida, no íntegramente pensada, no fielmente entendida ⁹.

Hay que restaurar, pues, Evangelio y cultura; hay que lograr nuevamente hacer una síntesis de fe y cultura ¹⁰.

Pero aquí se puede producir un error, a nuestro entender, muy grave. Esa síntesis de fe y cultura que reclama el Papa, está hecha, y en su conjunto manifiesta, un estilo peculiar de cultura que llamamos católica:

La acción de los católicos, desde los orígenes mismos de la Iglesia hasta la actualidad, ha producido un conjunto de obras, experiencias, realidades humanas individuales y sociales, como fruto de su accionar sobre el hombre mismo y el cosmos. Este conjunto, manifestado, comunicado y conservado a través del tiempo, expresa un estilo peculiar de cultura que llamamos cultura católica ¹¹.

Esta síntesis cultural, fruto en el tiempo de la tarea evangelizadora de la Iglesia, forma parte de su patrimonio.

Lo que Melchor Cano (1507-1560) denominó "lugares teológicos" ¹² son también, a su manera, "lugares culturales", porque a partir de ellos se fue configurando el patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos. Desde esos "lugares" la Iglesia fue haciendo, en tiempos diversos, en geografías diversas, con situaciones sociales y políticas disímiles, con referentes culturales distintos, tanto para Oriente como para Occidente, la síntesis de fe que gestó la cultura católica a lo largo de la historia del cristianismo. Esta

⁹ Juan Pablo II, *Carta de fundación del Consejo Pontificio para la cultura* (20-V-1982).

¹⁰ Cfr. Miguens, F., *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, edit. Palabra, Madrid 1994.

¹¹ Cfr. el capítulo XII de este trabajo.

¹² Cfr. Gardeil A., *Lieu théologique*, DTC, T. IX (1926) coll. 712-747.

síntesis es fruto de su misión evangelizadora, que es “su misión esencial”:

Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la Santa Misa, memorial de su Muerte y Resurrección ¹³.

Poco importa, desde esta perspectiva, la configuración etnológica, sociológica o antropológica de lo que la Iglesia intenta evangelizar:

Evangelizar significa para la Iglesia, llevar la Buena Nueva a todos los habitantes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad. “He aquí que hago nuevas todas las cosas” (Ap. 21,5; 2 Cor. 5,17; Gál 6,15). Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay en primer lugar hombres nuevos con la novedad del Bautismo (Rom. 6,4) y de la vida según el Evangelio (Ef. 4,23-24; Col. 3,9-10). La finalidad de la evangelización es, por consiguiente, este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama (Rom. 1,16; 1 Cor. 1,18; 2,4), trata de convertir al mismo tiempo, la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos ¹⁴.

Los “lugares” desde donde se ha ido configurando la cultura católica, como síntesis del encuentro del “dato” revelado con los “datos” de la naturaleza, diversos, disímiles, cambiantes y contingentes, han sido, primeramente y como un lugar común y supremo, las verdades que forman parte del depósito de la Revelación. De aquí se derivan lo que podríamos denominar los “lugares” comunes concretos, es decir, las Sagradas Escrituras, las tradiciones

¹³ Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975), A. A. S. 68 (1976) pp. 5-76, n° 14.

¹⁴ Idem, n° 18.

divinas y apostólicas, la autoridad de la Iglesia, la enseñanza de los concilios, el magisterio de los Romanos Pontífices. Surgen así los principios eficaces y necesarios con los cuales la Iglesia, al evangelizar, en el sentido que lo expresa Pablo VI, fue alcanzando y transformando

los criterios del juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradores y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación ¹⁵.

Esta tarea la Iglesia la viene haciendo desde sus inicios; de allí ha resultado ese conjunto de obras, experiencias, realidades humanas y sociales, que expresan un estilo peculiar de cultura, que llamamos católica.

A los lugares culturales señalados debemos todavía añadir el testimonio de los Santos Padres, la doctrina de los Doctores de la Iglesia, de los teólogos y de los canonistas. Aquí la Iglesia encuentra principios que ofrecen soluciones probables a la evangelización. Se trata de un testimonio vivo y rico que se ha ido acrecentando en la vida de la Iglesia, y con el cual ella siempre puede contar. Forma parte también de su patrimonio cultural.

Otro lugar cultural, es decir, desde el cual es posible realizar la síntesis de fe y cultura por medio de la evangelización, es el del orden natural, de donde surgen iluminaciones de la razón bajo el control de la fe, que se constituyen en principios intermediarios de solución cierta para la tarea de la evangelización.

De allí pueden derivarse también, un cúmulo de argumentos de razón natural que pueden ofrecer soluciones probables a los desafíos de la evangelización, pero, fundados en las ciencias humanas, en las artes, en las técnicas, en la filosofía, en el derecho, en la economía, en la política. La cultura católica siempre ha tran-

¹⁵ Idem, n° 19.

sitado este lugar asumiendo el desafío de integrar la fe con la razón ¹⁶.

Finalmente, la historia de la humanidad, y de la Iglesia en particular, constituye un referente que acerca, desde lo probable y contingente, a percibir el designio salvífico de Dios en los avatares humanos.

La Iglesia, desde los inicios de la evangelización, se vio impelida a realizar la síntesis de la fe y la cultura. Esta síntesis, como dice el Papa, no es sólo exigencia de la cultura sino, y prioritariamente, de la fe. Fue y es la fe de la Iglesia, plenamente acogida, íntegramente pensada y fielmente entendida, la que hizo y seguirá haciendo posible la existencia de una cultura católica.

Lo que ocurre es que hoy no podemos decir, como consecuencia del secularismo religioso y profano, que la fe de la Iglesia sea asumida de esa manera por la sociedad contemporánea.

El efecto lógico es el que denuncia Pablo VI, como el peor que pudiera ocurrir: la ruptura del Evangelio y la cultura.

La evangelización tiene que apuntar a reconstruir la relación.

Y eso es lo que se propone el Concilio Ecuménico Vaticano II cuando encara el tema de la evangelización de la cultura. Se trata, en realidad, de un hecho novedoso. Si, como quiere Pablo VI, evangelizar es la misión de la Iglesia por predicar y enseñar, por ser canal del don de la gracia, reconciliando a los pecadores con Dios y perpetuando el sacrificio de Cristo en la Santa Misa ¹⁷, es evidente que la tarea de evangelizar se dirige a la persona. Pero también la cultura surge como una respuesta al apetito de perfección del hombre. El hombre es objeto y, al mismo tiempo, sujeto de la cultura. Y en cuanto tal, desde la naturaleza misma, por la fuerza de su libertad y de su espíritu, puede hacer cultura. La cultura será el resultado de irradiar su espíritu actuando sobre la naturaleza.

¹⁶ Cfr. Juan Pablo II, *Fides et ratio* (14-IX-1998)

¹⁷ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 14.

Cuando el hombre evangelizando proyecta su acción hacia el entorno de las realidades que lo rodean, genera necesariamente un modo de cultura.

Desde el discernimiento interior –ya lo hemos visto ¹⁸–, el cristiano, así evangelizado, puede gestar la cultura o inculturar su medio. Surge entonces ese conjunto de realidades terrenas, personas, costumbres, hábitat, herramientas, arte, técnica, ciencia, lenguaje, creencias, instituciones, comunidades, que están en relación de exterioridad con el misterio de Dios, y con los cuales el cristiano, con la sola fuerza del mensaje divino que proclama, logra iluminar, transformar, convertir y transfigurar. La conciencia personal del Evangelio se hace, de este modo, comunitaria, ayudando a discernir las actividades en las que están comprometidos los hombres, su vida y ambiente concretos ¹⁹. La cultura se hace civilización. Ambas se reclaman y se sostienen mutuamente.

Cuando la Iglesia convoca a evangelizar la cultura, intenta abarcar, en el concepto de cultura, también el de civilización. Aquel mira primariamente a la persona; ésta apunta primariamente a la sociedad. Ambas realidades deben ser evangelizadas, es decir, se trata de transformar los juicios, la escala axiológica, las perspectivas determinantes del interés personal y del bien común, los fundamentos conceptuales, ideológicos y doctrinales, los referentes inspiradores de los comportamientos individuales y sociales, las instituciones, los grupos sociales, los modelos de vida mismos de la sociedad que están o pueden estar en contraste con la palabra de Dios ²⁰.

A esto apunta la evangelización de la cultura. Frente al drama de la ruptura entre Evangelio y cultura, el Papa Pablo VI impele a que la Iglesia haga todos los esfuerzos posibles,

con vistas a una generosa evangelización de la cultura o más exactamente, de las culturas. Éstas deben ser regeneradas por el encuen-

¹⁸ Cfr. cap. XIII.

¹⁹ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 18.

²⁰ Idem n° 19.

tro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada ²¹.

El Concilio Ecuménico Vaticano II se va a ocupar, entonces, del tema de la cultura, al que asigna una urgencia especial ²². Pero se trata de la cultura humana, es decir, la que resulta de cultivar los bienes naturales ²³. Y considera el término "cultura" en su más amplia significación, es decir, volcado sobre la persona y la sociedad en su conjunto.

La cultura humana, así entendida, lleva consigo un aspecto histórico y social; asume con frecuencia, entonces, un sentido sociológico y etnológico. Desde esta perspectiva el Concilio entiende que se puede hablar de pluralidad de culturas ²⁴. Es esta cultura de la modernidad la que ha generado nuevos estilos de vida y, consecuentemente, un nuevo humanismo. La Iglesia, puesta en situación de diálogo, debe relacionarse con el proceso cultural del mundo de hoy, intentando acercar el Evangelio a esa cultura. Para ello, el Concilio, lejos de colocarse en actitud de condena y de interpe-lación, quiere hacerlo a modo de servicio y colaboración. Llama la atención sobre la situación del hombre en el mundo de hoy. Señala sus esperanzas y angustias, los cambios profundos que modifican el ambiente cultural y las maneras de pensar. Advierte sobre los cambios psicológicos, morales y religiosos, los desequilibrios que estos cambios producen, las aspiraciones más universales de la humanidad y los interrogantes más profundos del género humano.

En ese contexto hay que establecer el diálogo, de modo que la Iglesia logre proponer a Cristo como camino y como meta.

El diálogo no es más que un medio para la evangelización. Para ello se hace necesario que la Iglesia pueda:

²¹ Idem nº 20.

²² Cfr. *Gaudium et spes*, nº 53.

²³ Cfr. idem.

²⁴ Cfr. idem.

- * Discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos de los hombres contemporáneos, de los cuales participa, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.
- * Juzgar, bajo esta luz, los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina.
- * Purificarlos, porque estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación.
- * Hacer una triple interpelación antropológica, social y religiosa:
 - * ¿Qué piensa la Iglesia del hombre?
 - * ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para construir el edificio de la sociedad actual?
 - * ¿Cuál es el sentido último de la acción humana en el universo?

El Concilio abre, a modo de diálogo y colaboración, la relación entre fe y cultura. Lo religioso y lo secular se pueden prestar un mutuo servicio, y desde allí a la Iglesia le es posible mostrar que, con su misión religiosa, ella eleva y dignifica todo lo humano. Desde allí puede avanzar hacia la evangelización:

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en

el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época ²⁵.

Como se ve, el diálogo manifiesta nada más que una primera actitud: el modo por el cual la Iglesia opta para situarse frente a la cultura contemporánea. Pero, a partir de allí, recorriendo un camino de discernimiento e interpelación, deberá afirmar su misión salvífica y religiosa, descubrir la verdad acerca del hombre, marcar un punto de encuentro o incidencia entre la fe y las tareas terrenas; valorar el aporte de las ciencias, artes, técnicas, como así también de la vida social y de la cultura, poniendo siempre a Cristo como fin y centro de la humanidad.

De este modo, el Concilio Ecuménico Vaticano II le marca a la Iglesia, situada en medio de las sociedades laicas protagonistas de la Guerra Fría, un camino a recorrer para intentar restaurar la ruptura entre Evangelio y cultura:

Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe, más aún, es un misterio permanente de la historia humana, que se ve perturbada por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad, dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por y en medio de sus hijos y por medio de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia ²⁶.

La síntesis entre fe y cultura no es sólo exigencia de la cultura o de las culturas, para lo cual la Iglesia se abre al diálogo, sino, como quiere Juan Pablo II, es también exigencia de la fe, para lo

²⁵ *Gaudium et spes*, nº 10.

²⁶ *Gaudium et spes*, nº 40.

cual la Iglesia evangeliza. Y es en ese encuentro entre diálogo y evangelización de donde se sigue, como primer efecto saludable, la dignidad de la persona humana. La Iglesia, al hombre de la sociedad laica, le propone a Cristo como paradigma de realización personal. Cristo, el hombre perfecto en quien se manifiesta la esencia del hombre, por Él mismo redimido, restaurado y glorificado.

De aquí brotan los criterios para valorar a la comunidad humana como comunidad de personas, con su interdependencia de realización individual y social, ordenada a la promoción del bien común, con el consiguiente respeto que ello supone a la vida y a la persona fundada en el amor y la benevolencia, a la igualdad esencial entre los hombres, donde se funda la justicia social, que obliga a la responsabilidad y a la participación en los bienes y requerimientos de la sociedad, en orden a una solidaridad que encuentra su consumación y perfección final en Jesucristo.

Este encuentro del diálogo con la evangelización produce, además, una revalorización de la actividad humana en el mundo, ponderando el deber del cristiano en orden a su edificación, desplegando sus inmensas posibilidades y, al mismo tiempo, marcando sus límites. La justa autonomía de las realidades terrenas se ve transfigurada por la perfección de la acción humana en el misterio pascual, que abre al hombre a una esperanza esjatológica:

Los bienes de la dignidad humana, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre "el reino eterno, universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz" (Prefacio de la fiesta de Cristo Rey) ²⁷.

De todos modos, los tiempos no son buenos. El mundo se debate en la confrontación de la Guerra Fría y con una revolución

²⁷ *Gaudium et spes*, nº 39.

cultural en marcha que intenta encontrar el punto de convergencia para instaurar un proceso mundial de globalización.

La dialéctica de "izquierda versus derecha", propia del secularismo profano, con sus manifestaciones ideológicas y subversivas, domina el panorama social y político, incidiendo sobre las nuevas formas de secularismo religioso que comienzan a asomar, de modo especial en Latinoamérica con la "teología de la liberación".

El Concilio ha dado un paso novedoso al hablar de la evangelización de la cultura. El Papa Pablo VI, siguiendo los lineamientos conciliares, enriquece la doctrina conciliar del diálogo y la evangelización con la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975) ²⁸.

El Papa busca, a partir de Cristo evangelizador, mostrar a la Iglesia evangelizadora. Define con precisión en qué consiste evangelizar, cuáles son los contenidos de la evangelización, sus destinatarios, sus agentes y su espíritu.

Es cierto que la evangelización no es completa si no tiene en cuenta la interpelación recíproca que, en el curso de los tiempos, se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre ²⁹. Es cierto también que la Iglesia no puede dejar de denunciar, y los obispos, especialmente los del Tercer Mundo, lo han hecho ³⁰, respecto de todo aquello que condena a millones de hombres a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neo-colonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político. Afirma el Papa:

La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el

²⁸ A. A. S. 68 (1976), pp.5-76.

²⁹ Idem n° 29.

³⁰ Se trata de la Asamblea General del Sínodo de Obispos (27-IX-1974), donde Pablo VI pronuncia un discurso de apertura, A. A. S. 66 (1974), p. 562.

deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización ³¹.

La palabra “liberación” queda incorporada definitivamente al Magisterio de la Iglesia, aunque él ya la usa en el discurso inaugural de la tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos ³². Este hecho entraña también una novedad. Pero el Papa, que no es ajeno a la grave problemática que se está suscitando, especialmente en América Latina detrás de la teología de la liberación, se apura por precisar con claridad en qué sentido y cómo debe ser asumida:

No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación, han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad –olvidando toda preocupación espiritual y religiosa– a iniciativas de orden político o social ³³.

Y el Papa reafirma lo que ya señalaba a los obispos reunidos en el Sínodo, esto es, la finalidad específicamente religiosa de la evangelización:

Esta última perdería su razón de ser si se desviara del eje religioso que la dirige: ante todo el reino de Dios, en su sentido plenamente teológico ³⁴.

De todos modos, esta nueva forma de secularismo religioso llamada “teología de la liberación” ³⁵ sigue avanzando, a pesar de

³¹ Exhortación apostólica idem n° 29.

³² Asamblea General, idem.

³³ Exhortación apostólica idem n° 32.

³⁴ Asamblea General, idem.

³⁵ Cfr. Gutiérrez, G., *Teología de la Liberación*, edit. Sígueme, Salamanca, 1974; “Teología de la Liberación” en *Conversaciones de Toledo*, edit. Aldecoa, Burgos,

los esfuerzos que se hacen, durante la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, por encauzarla dentro de los criterios de una "teología política" con sentido esjotológico. En Medellín no se puede alcanzar a elaborar el lenguaje adecuado y se permanece dentro de los términos de la dialéctica de liberación o dependencia. Hay que esperar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el discurso inaugural pronunciado por el Papa Juan Pablo II (28-I-1979), para que la evangelización de Latinoamérica retome el sentido que el Concilio, y Pablo VI con *Evangelii Nuntiandi*, quisieron darle ³⁶.

Otro hecho novedoso aparece con el Concilio. Y es el lugar que los laicos van a asumir para ser los protagonistas privilegiados de la evangelización de la cultura:

El Evangelio no puede penetrar profundamente en las conciencias, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seglares ³⁷.

Los laicos o "seglares", como gusta llamarlos el Concilio, van a ser los protagonistas irremplazables de este "diálogo que evangeliza" o de esta "evangelización que dialoga".

Y es lógico que así sea:

Los fieles seglares pertenecen plenamente al mismo tiempo al pueblo de Dios y a la sociedad civil: pertenecen a su gente, entre la que han nacido, de cuyos tesoros culturales empezaron a participar por la educación, a cuya vida están unidos por variados vínculos sociales, a cuyo progreso cooperan con su esfuerzo en sus

1974. Cfr. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, Roma, 6-VIII-1984. Cfr. Fosbery, A., *La infiltración ideológica en la Iglesia Latinoamericana*, edit. UNSTA, Tucumán 1981.

³⁶ Cfr. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el pensamiento y en el futuro de América Latina*, edit. C. E. A., Buenos Aires 1979.

³⁷ Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, nº 21.

profesiones, cuyos problemas sienten ellos como propios y trabajan por solucionar; y pertenecen también a Cristo, porque han sido regenerados en la Iglesia por la fe y por el bautismo, para ser de Cristo por la renovación de la vida y de las obras (I Cor. 15,23), para que todo se someta a Dios en Cristo y, por fin, sea Dios todo en todas las cosas (I Cor. 15, 28) ³⁸.

De modo que el proyecto de evangelización que los Padres Conciliares pretenden que la Iglesia realice, en el mundo de la secularización, no se puede realizar sin la colaboración efectiva y eficiente de un laicado maduro.

Los laicos, al igual que los religiosos o los clérigos, tienen como fin la herencia del cielo y el acceso a las realidades celestes (Col. 1, 12). La diferencia no viene, entonces, por vía del fin, sino en razón de que el laico persigue el fin de la salvación comprometido, de alguna manera, con el mundo ³⁹.

Como todo miembro del Cuerpo Místico de Cristo, peregrina hacia la Tierra Prometida, pero con una dirección menos inmediata o exclusiva. Aunque por razón de su bautismo ya no es del mundo, en su condición de laico cobra también sentido el "estar en el mundo". Y el mundo que el laico del Concilio enfrenta está sustentado sobre la vigencia de un inmanentismo intra-mundano donde la razón se enseñorea con absoluta e indiscutible autonomía, libertad y superioridad.

Los dos modelos de sociedades laicas, la marxista-leninista y la americana, están allí, protagonizando la Guerra Fría y dividiendo geográfica y políticamente al mundo. Ninguna de ellas ofrece, ni aproximadamente, una respuesta que acerque a la cultura que la Iglesia proclama. Para la cultura católica el mundo no es sólo el lugar de la realización temporal del hombre. Es cierto que las realidades temporales tienen su autonomía, asumida desde la orde-

³⁸ Idem nº 21.

³⁹ Cfr. Congar, Y., *Jalones para una Teología del Laicado*, edit. Estela, Barcelona 1961, pp. 21-43.

nación de la comunidad al bien común, pero la sociedad política, responsable de la consecución del bien común, y la sociedad religiosa, responsable del bien salvífico, deben integrarse para que el hombre pueda alcanzar la plenitud de su "bien vivir", como señala Santo Tomás. Más aún, en esta integración no hay que perder de vista que el bien de la gracia supera siempre, e infinitamente, la consecución de cualquier bien temporal. Orden natural y Revelación enmarcan todo diálogo católico con el mundo.

Pero el mundo en que está sumergido el laico, hace ya mucho tiempo que ha abandonado, como fruto de la secularización religiosa y profana, los juicios, motivaciones y criterios de la cultura católica.

El secularismo imperante lo ha ido arrastrando hacia un neopaganismo desde el cual el mundo es entendido como pura temporalidad, sin relación a Dios. Allí el hombre se proyecta, con la pura fuerza de su razón, por los caminos cada vez más viables del poder, del dominio, de la técnica y la eficiencia. Su único fin será el progresar incesantemente hacia un mundo mejor. Lo mejor será, en último caso, el mismo cambio.

El laico católico no puede desconocer que el mundo ha de estar abierto, respetando la autonomía de su propia temporalidad, hacia un destino final que no es de transformación o evolución, sino de transfiguración. Al laico le corresponde, entonces, instaurar las cosas en Cristo. Ésa será su primera inculturación. La civilización cristiana es fruto de esa inculturación. De pie frente a los dos modelos de sociedades laicas, el laico católico debe encontrar una opción. Al laicismo ateo, materialista y cerrado en sí mismo de la secularización, tiene que oponer una cierta laicidad que permita respetar los valores del mundo, pero, al mismo tiempo, ordenarlos al fin salvífico al que le convoca la Revelación.

Para el laico católico, la opción no pasa por el mundo o Dios, tal como la planteó el luteranismo en la génesis de la secularización. Desde su vocación de laico sólo le queda una opción: mundo y Dios. Pero el mundo que debe enfrentar no tiene la impronta de la cultura católica. Es el mundo de la secularización.

El Concilio se ocupa de modo particular del laico en el *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, pero podemos decir que en casi todos sus documentos hay referencias a él.

En la *Lumen Gentium* aparece la definición de laico:

Son los que por el Bautismo se incorporan a Cristo, se constituyen en pueblo de Dios, participan, a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo ⁴⁰.

Su carácter propio es lo "secular", que le corresponde por propia vocación: buscar el Reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales, por medio del testimonio de la vida y organizando e iluminando los asuntos temporales para que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y la gloria de Dios ⁴¹.

De aquí se sigue una consecuencia inmediata: los laicos tienen el deber y el derecho de participar en la edificación de la Iglesia y el mundo ⁴², y, por eso mismo, el Concilio les reconoce deber y derecho de opinión propia ⁴³ sobre aquellas cosas que dicen al bien de la Iglesia, y esto hecho con caridad, obediencia, fortaleza y prudencia ⁴⁴.

Es que la edificación del cuerpo Místico de Cristo no ha sido encomendada únicamente a los presbíteros, sino a todos los bautizados ⁴⁵, y por eso hay que reconocerles espacio para sus iniciativas propias en el ámbito eclesial ⁴⁶, lo cual obliga a dispensarles una formación teológica adecuada ⁴⁷.

⁴⁰ Cfr. *Lumen Gentium*, n° 31.

⁴¹ Cfr. idem.

⁴² Cfr. Decreto sobre el apostolado de los seglares, n° 3.

⁴³ Cfr. *Lumen Gentium*, n° 37.

⁴⁴ Cfr. Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n° 108.

⁴⁵ Cfr. *Lumen Gentium*, n° 32.

⁴⁶ Cfr. Decreto sobre el ministerio de los Presbíteros, n° 9.

⁴⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, n° 62.

El Concilio trata de precisar el modo como el laico debe relacionarse con el mundo, al que por propia vocación pertenece.

No puede descuidar sus obligaciones temporales en razón de sus obligaciones religiosas, y tampoco las religiosas en razón de lo temporal. Debe intentar hacer una síntesis de ambas, a imitación de Cristo ⁴⁸. Pero el carácter propio de la secularidad que le imprime su vocación, lo impele a adquirir verdadera competencia en todos los campos y las disciplinas profesionales, colaborando con los que tienen idénticos fines. Debe cumplir su misión con la luz de la sabiduría cristiana y la observancia atenta de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia. Cuando aparecen soluciones divergentes, dado lo propio de las materias temporales, no tiene que apurarse por reivindicar a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia, sino más bien abrir el diálogo y tratar de iluminar consultando con seriedad el Magisterio eclesiástico ⁴⁹.

En todos los casos actuar con caridad y buscando el bien común.

Su relación con el mundo debe moverlo a tener participación en la vida política ⁵⁰, en la vida social y económica ⁵¹ y en los medios de comunicación social ⁵². Respecto a cómo debe darse la relación del laico con la Iglesia ⁵³, el Concilio señala que tienen el derecho a recibir los sacramentos y la palabra de Dios y la obligación de manifestar su parecer, de obedecer y de orar. A los obispos les pide que reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia, usando gustosos sus prudentes consejos, encargándoles con confianza tareas al servicio de la

⁴⁸ Cfr. idem, n° 43.

⁴⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, n° 43; Decreto sobre el apostolado de los seglares, n° 7; *Lumen Gentium*, n° 31.

⁵⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n° 75, Decreto sobre el apostolado de los seglares, n° 14.

⁵¹ Cfr. *Gaudium et spes*, n° 31, n° 68.

⁵² Cfr. Decreto sobre los medios de comunicación social, n° 3, 13 y 15.

⁵³ Cfr. *Lumen Gentium*, n° 9, 30-38.

Iglesia, dejándoles libertad y espacio para que puedan actuar y animándoles para que asuman las tareas que les son propias. En todo caso y siempre, entre los laicos y los obispos debe haber un trato que al Concilio le gusta denominar "familiar" ⁵⁴.

A los sacerdotes, el Concilio les hace notar que la edificación del Cuerpo Místico le ha sido encomendada a todos los fieles; por lo tanto, deben presidirla aunando sus esfuerzos con los laicos y reconocer, a la vez, la dignidad que les corresponde en la misión de la Iglesia, promoverlos, respetar la libertad que les compete en las cosas terrenas, considerar sus iniciativas, inquietudes e intereses, oyéndolos de buen grado y aceptando su capacidad y experiencia en las cosas humanas. Los sacerdotes deben prestarles atención espiritual para sostenerlos en la fe, en la vida cristiana y en su propia vocación laical. Deben, además, ayudarlos a discernir sus carismas propios, especialmente aquellos que son atraídos a una más alta vida espiritual, fomentar entre ellos la unidad de la caridad y, custodiando la doctrina, cuidar que tengan una adecuada formación doctrinal, de modo que no sean llamados de "acá para allá" por todo viento de doctrina.

Los laicos, por su lado, deben amar a sus sacerdotes, respetarlos y ayudarlos con la oración y las obras.

Deben esperar de ellos orientación e impulso espiritual ⁵⁵, pero, por otro lado, no tienen por qué pensar y esperar que sus pastores, obispos y sacerdotes, estén siempre en condiciones de darles soluciones inmediatas y concretas a todas las cuestiones y problemas, por graves que sean ⁵⁶.

El Concilio les pide a los laicos que tengan una activa participación en la vida litúrgica de la Iglesia ⁵⁷, que cooperen con las

⁵⁴ Cfr. Decreto sobre el ministerio de los obispos, n° 9.

⁵⁵ Cfr. *Gaudium et Spes*, n° 43.

⁵⁶ Cfr. *idem*.

⁵⁷ Cfr. Constitución sobre la sagrada liturgia, n° 14.

obras misionales ⁵⁸, que se avengan a ser escuchados, cuando la necesidad así lo reclame, en las estructuras jerárquicas de la Iglesia ⁵⁹.

Finalmente, los convoca a que asuman su protagonismo ⁶⁰, porque

sin laicos no hay verdadera Iglesia ⁶¹.

No es posible restaurar la relación entre Evangelio y cultura por medio de un diálogo que apunta a evangelizar, sin el protagonismo militante de los laicos.

La novedad de esta doctrina es que ella surge de la conciencia espiritual del misterio de Dios que la Iglesia tiene:

- * para caminar según la voluntad de Cristo;
- * para renovarse en el sentido moral, ascético, práctico y canónico; y
- * para asumir, con el diálogo y la evangelización, su misión apostólica ⁶².

⁵⁸ Cfr. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, n° 41.

⁵⁹ Cfr. Decreto sobre el deber pastoral de los obispos, n° 10.

⁶⁰ Cfr. Decreto sobre el apostolado de los seglares, n° 33.

⁶¹ Cfr. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, n° 21.

⁶² Pablo VI, audiencia semanal a los peregrinos en Castelgandolfo (5-VIII-1964); cfr. *L' Osservatore della Domenica*, (16-VIII-1964), pp.3-4.

Juan Pablo II: cultura y evangelización



A Guerra Fría se acerca a su final. Estamos en la década de los años '70. El Papa Pablo VI sigue intentando precisar y aplicar la doctrina del Concilio. Con *Populorum Progressio* (26-III-1967) pretende constituirse en el "abogado de los pueblos pobres". Allí hace una reflexión doctrinal en defensa de la justicia y de los derechos del hombre,

determinando objetivos humanos que convoquen a una acción urgente, responsable y solidaria. Se trata de afrontar los problemas que atormentan a la humanidad y afligen a los países subdesarrollados ¹. Pocos años después, en la *Octagesima Adveniens* (14-V-1971) ², tratará, en el enmarque político de la Guerra Fría, de señalar las aspiraciones y las distinciones que provocan los desequilibrios ideológicos y los sistemas sociales y políticos instaurados en el mundo de las sociedades laicas.

¹ A. A. S. 59 (1967), 257-299; cfr. Moyano Courdet, A., *Esta hora del desarrollo*, edit. Guadalupe, Buenos Aires 1967.

² Se trata de la carta apostólica que el Papa Pablo VI le dirige al Cardenal Mauricio Roy, Presidente del Consejo para los seglares y de la Comisión "Justicia y Paz", con motivo del 80º aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*.

Respecto del marxismo, señala que es una práctica activa de la lucha de clases, promovida y fomentada políticamente. Comporta el ejercicio colectivo de un poder político y económico bajo la dirección de un partido único, de ideología socialista, fundamentada en el materialismo histórico y en la negación de toda trascendencia. A esta ideología se añade una actitud científica, con un método riguroso de análisis de la realidad social y política que intenta establecer un vínculo racional y experimentado por la historia, entre el conocimiento teórico y la praxis revolucionaria. Por esto mismo, dice el Papa, se torna más sutil, cautivante y peligrosa ³. Hace entonces una advertencia a los cristianos, incluidos aquellos sacerdotes y laicos que participan en la teología de la liberación:

Es ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que une estos aspectos del marxismo con su ideología y con el tipo de sociedad totalitaria y violenta que conlleva ese proceso ⁴.

Pero la Guerra Fría lo obliga también a volverse sobre la ideología liberal, respecto de la cual el Papa entiende que se asiste a una cierta renovación, apoyada en los argumentos de la eficiencia económica y en la voluntad de defender al individuo contra el dominio de las organizaciones o los totalitarismos políticos. El Papa denuncia, sin embargo, el peligro de ideologizarlo por la proclamación de la libertad sin límites. No hay que olvidar, dice Pablo VI, que en su raíz filosófica hay una errónea afirmación de la autonomía del individuo, frente a la actividad, motivaciones y ejercicio de la libertad ⁵.

Frente a la opción política de la Guerra Fría, el cristiano debe sacar los principios y normas de acción de la fe y de la enseñanza de la Iglesia; debe evitar ser seducido y encerrado en esquemas o

³ Pablo VI, *Octogesima adveniens* (15-V-1971), A. A. S. 63 (1971), 401-441, nº 26.

⁴ Idem, nº 34.

⁵ Idem, nº 35.

sistemas y siempre tratar de salvar, en su opción concreta, lo específico del aporte cristiano ⁶.

El socialismo burocrático, el capitalismo tecnocrático y la democracia autoritaria no pueden ser, al decir del Papa, opciones políticas cristianas en sí mismas, porque están informadas del materialismo que les participan sus propias ideologías ⁷.

En definitiva, en la opción política, el cristiano busca rescatar al hombre, hijo de Dios, trascendiendo todo sistema e ideología, para proyectarlo hacia su destino de salvación, a través del ejercicio de una "libertad responsable" ⁸.

En su intento, que es también el del Concilio, por "dialogar evangelizando" y "evangelizar dialogando", el Papa Pablo VI nos deja un legado doctrinal para poder avanzar, en medio de las tensiones de la Guerra Fría y la revolución cultural, hacia una restauración que permita salir de la ruptura a la que nos tienen sometidos el secularismo religioso y el secularismo profano.

Estamos todavía en un cierto equilibrio de poder, que sin embargo ya comenzó a resquebrajarse a partir de las dos últimas guerras mundiales. Estados Unidos y Rusia participan en una lucha ideológica, política y estratégica que cada vez más mira al predominio de una de las dos potencias. De ningún modo se puede afirmar que este conflicto conduzca al bien común. La revolución cultural busca un cierto punto de convergencia detrás de la utopía. La Guerra Fría intenta la victoria de alguno de los contendientes, pero sin guerra. Es el Papa Juan Pablo II (16-X-1978) quien, en la línea del Concilio y de sus predicciones, intenta reelaborar, a la luz de la fe y penetrando la realidad del mundo contemporáneo, una antropología que convoque a todos, frente a tantas e insoportables tensiones, a buscar un camino de salvación.

⁶ Idem, nº 36.

⁷ Idem, nº 37.

⁸ Idem, nº 27.

Ya en 1974, el entonces cardenal Karol Wojtyla denunciaba que la modernización del hombre no era otra cosa que una creciente instrumentación a la que se vería sometido, tanto en Oriente como en Occidente. La alienación marxista –en la que subyace el primado de la esfera económica– y el consumismo permisivista de la civilización atlántica, hacen muy duro lo que Wojtila llama “el combate espiritual”.

Éste será el combate que, ya siendo Papa, Juan Pablo II va a librar, tratando de motivar todas las energías espirituales de la Iglesia y de las naciones y hombres de buena voluntad, hacia una acción en favor de un “incondicionado deseo de dignidad”. La síntesis de fe y cultura que él reclama apunta a restaurar el humanismo cristiano, donde se funda la auténtica y cabal dignidad de la persona. Se trata, como se ve, de un combate espiritual, es decir, en primera instancia, un combate religioso-cultural. El tema de la cultura reviste, para Juan Pablo II, una primordial significación, como para Pablo VI lo fue el del diálogo y la evangelización. Pero en todos los casos se debe tener en cuenta que su prolífico Magisterio debe ser interpretado a la luz de las enseñanzas del Concilio Ecuménico Vaticano II. En su primer mensaje, hecho en la capilla Sixtina (17-X-1978), declara que su primordial objetivo es:

insistir en la permanente importancia del Concilio Vaticano II ⁹.

De modo frecuente, en todos sus documentos hace referencia a la doctrina Conciliar. Pero Juan Pablo va mucho más allá. El Concilio tiene tres momentos: el de la apertura y realización, inspirado en los discursos de Juan XXIII y continuado, en la misma línea, por Pablo VI; el de su debate, promulgación y aplicación, iluminado por el Magisterio sapiencial de Pablo VI, el más lúcido intérprete del Concilio; y el de su culminación, en el sentido de su definitivo esclarecimiento doctrinal, que es el de Juan Pablo II. Y en este sentido, se pueden considerar tres aspectos en el magisterio conciliar

⁹ A. A. S. 70 (1978), 920.

de Juan Pablo II: uno, el que mira a la renovación y enriquecimiento doctrinal y disciplinar; otro, el del cierre o culminación doctrinal y disciplinar; y un tercer aspecto que dice relación a la cultura como una de las claves desde la cual Juan Pablo II va a interpretar el Concilio.

Es innecesario señalar cómo el magisterio de Juan Pablo II, ya sea en sus encíclicas, en sus constituciones, exhortaciones y cartas apostólicas, en sus decretos y múltiples discursos, renueva y enriquece la doctrina conciliar.

En cuanto al aspecto según el cual Juan Pablo II termina dando el cierre doctrinal y disciplinar al Concilio, vale tomar en cuenta lo que expresa en la constitución apostólica *Fidei Depositum* (11-X-1992)¹⁰, por la cual se autoriza la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*:

Conservar el depósito de la fe es la misión que el Señor confió a su Iglesia y que ella realiza en todo tiempo. El Concilio Vaticano II, inaugurado hace treinta años por mi predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, tenía como propósito y deseo hacer patente la misión apostólica y pastoral de la Iglesia; y conducir a todos los hombres, mediante el resplandor de la verdad del evangelio, a la búsqueda y acogida del amor de Cristo que está sobre toda cosa (cf. Ef. 3, 19). A esta Asamblea, el Papa Juan XXIII le fijó como principal tarea la de conservar y explicar mejor el depósito precioso de la doctrina cristiana, con el fin de hacerlo más accesible a los fieles de Cristo y a todos los hombres de buena voluntad. Para esto, el Concilio no debía comenzar por condenar los errores de la época, sino, ante todo, debía dedicarse a mostrar serenamente la fuerza y la belleza de la doctrina de la fe. “Confiamos que la Iglesia –decía él–, iluminada por la luz de este Concilio, crecerá en riquezas espirituales, cobrará nuevas fuerzas y mirará sin miedo hacia el futuro (...) Debemos dedicarnos con alegría, sin temor, al trabajo que exige nuestra época, manteniéndose en el camino por que la Iglesia marcha desde hace casi veinte siglos” (Juan XXIII,

¹⁰ A. A. S. 86 (1994) 113-118.

Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962: A. A. S. 54 (1962), pág. 788).

Con la ayuda de Dios, los Padres conciliares pudieron elaborar, a lo largo de cuatro años de trabajo, un conjunto considerable de exposiciones doctrinales y de directrices pastorales ofrecidas a toda la Iglesia. Pastores y fieles encuentran en ellas orientaciones para la "renovación de pensamiento, de actividad, de costumbres, de fuerza moral, de alegría y de esperanza, que ha sido el objetivo del Concilio" (Pablo VI, Discurso de clausura del Concilio Vaticano II, 8 de diciembre 1965: A. A. S. 58 (1966), pp. 7-8).

Desde su clausura, el Concilio no ha cesado de inspirar la vida eclesial. En 1985, yo pude afirmar: "Para mí –que tuve la gracia especial de participar en él y de colaborar activamente en su desarrollo–, el Vaticano II ha sido siempre y, es de una manera particular en estos años de mi pontificado, el punto constante de referencia de toda mi acción pastoral, en un esfuerzo consciente por traducir sus directrices en aplicaciones concretas y fieles, en el seno de cada Iglesia y de toda la Iglesia. Es preciso volver sin cesar a esta fuente" (Discurso del 30 de mayo 1986, n. 5: A.A.S. 78 (1986), pág. 1273).

En este espíritu, el 25 de enero de 1985, convoqué una asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, con ocasión del vigésimo aniversario de la clausura del Concilio. El fin de esta Asamblea era dar gracias y celebrar los frutos espirituales del Concilio Vaticano II, profundizando en sus enseñanzas para una más perfecta adhesión a ellas y promoviendo el conocimiento y la aplicación de las mismas.

En la celebración de esta asamblea, los Padres del Sínodo expresaron el deseo de "que fuese redactado un Catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, que sería como un texto de referencia para los catecismos o compendios que se redactan en los diversos países. La presentación de la doctrina debería ser bíblica y litúrgica, exponiendo una doctrina segura y al mismo tiempo, adaptada a la vida actual de los cristianos". (Relación final del Sínodo extraordinario, 7 de diciembre de 1985, II, B, a, n. 4: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, pág. 1758, n. 1797). Desde la clausura del Sínodo, hice mío este deseo, juzgando que "responde enteramente a una verdadera necesidad de la Iglesia universal y de las iglesias particulares" (Discurso de clausura del Sínodo extraordinario, 7 de diciembre de 1985, n. 6: A.A.S. 78 (1986), página 435).

De todo corazón, hay que dar gracias al Señor, en este día en que podemos ofrecer a toda la Iglesia, con el título de *Catecismo de la Iglesia Católica*, este "texto de referencia" para una catequesis renovada en las fuentes vivas de la fe.

Tras la renovación de la Liturgia y el nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina y de los Cánones de las Iglesias orientales católicas, este Catecismo es una contribución importantísima a la obra de renovación de la vida eclesial, deseada y promovida por el Concilio Vaticano II.

Al *Catecismo de la Iglesia Católica*, con el que Juan Pablo II cierra la enseñanza doctrinal del Concilio, hay que agregar la promulgación del nuevo *Código de Derecho Canónico*, hecha a través de la constitución apostólica *Sacrae Disciplinae* (21-I-1983), y con el cual culmina la renovación de la disciplina de la Iglesia:

el C.I.C. es el principal documento legislativo de la Iglesia, basado en la herencia jurídica y legislativa de la Revelación y la tradición.

La reforma del C.I.C. parecía ser querida y exigida por el Concilio, que había dirigido su atención principalmente a la Iglesia.

De donde se sigue que aquella fundamental razón de novedad que sin apartarse de la tradición legislativa de la Iglesia, se encuentra en el Concilio Vaticano II sobre todo lo referente a su doctrina eclesiológica, constituya también la razón de la novedad en el nuevo C.I.C.

Entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia deben señalarse principalmente los siguientes: La doctrina por la cual la Iglesia es presentada como pueblo de Dios. (L. G. 2) Y la autoridad jerárquica como servicio (L.G.3); además, la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión y por lo tanto establece las mutuas relaciones que deben existir entre la Iglesia particular y la universal, así como entre la colegialidad y el primado; además, la doctrina por la cual todos los miembros del Pueblo de Dios, en el modo que es propio para cada uno participa de la triple función de Cristo, a saber, sacerdotal, profética y real, a la cual doctrina se agrega aquella otra que considera los deberes y derechos de los fieles en concreto de los laicos; finalmente la atención que la Iglesia debe prestar al ecumenismo.

Si, pues, el Concilio Vaticano II sacó del tesoro de la tradición elementos nuevos y viejos y su novedad consiste en estos y en otros elementos, es evidente que C.I.C. debe tener la misma nota de fidelidad en la novedad y de novedad en la fidelidad y conformarse a ella según la materia que le es propia y según su modo peculiar de expresarse.

Fuera de estos dos aspectos, doctrina y disciplina, que el Papa termina de clausurar respondiendo a las exigencias de renovación y fidelidad que reclama el Concilio, hay otra realidad que, por su propia naturaleza, requiere un empeño propio, y es el del ecumenismo. Al respecto, Juan Pablo II promulga la encíclica *Ut unum sint* (25-V-1995)¹¹, donde clarifica los principios católicos del mismo. De esta manera incorpora la acción ecuménica en el universo doctrinal de la Iglesia Católica:

Con el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica se ha comprometido de modo irreversible a recorrer el camino de la acción ecuménica poniéndose a la escucha del Espíritu Santo, que enseña a leer atentamente los signos de los tiempos (...)

Al indicar los principios católicos del ecumenismo, el decreto *Unitatis Redintegratio* enlaza ante todo con la enseñanza sobre la Iglesia de *Lumen Gentium* en el capítulo que trata del Pueblo de Dios. Al mismo tiempo tiene presente lo que se afirma en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

La Iglesia asume con esperanza la acción ecuménica como un imperativo de la conciencia cristiana iluminada por la fe y guiada por la caridad.

“Es interesante recordar que la creación de un organismo especial (actualmente llamado Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos) para el ecumenismo coincide con el comienzo mismo de la preparación del Concilio Vaticano II. Y que a través de este organismo, las opiniones y valoraciones de las demás comunidades cristianas estuvieron presentes en los grandes debates sobre la Revelación como la Iglesia, la naturaleza del ecumenismo y la libertad religiosa.

¹¹ A.A.S. 87 (1995), pp.921-982.

Con el magisterio de Juan Pablo II el Concilio queda, de alguna manera, doctrinal y disciplinariamente cerrado; y, al mismo tiempo, abierto como

respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del siglo XX ¹².

Es esta aparente paradoja lo que hay que interpretar en clave cultural. Lo que Juan Pablo II intenta es, a partir de la doctrina conciliar, rescatar, enriqueciendo y renovando, lo católico como cultura. En la carta de fundación del Consejo Pontificio para la Cultura (20-V-1982) ya había señalado que:

la síntesis entre cultura y fe no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe.

Para él, y lo señala explícitamente, una fe plenamente acogida, íntegramente pensada y fielmente entendida, necesariamente se vuelve cultura. Pero esta afirmación no hay que entenderla sólo desde la perspectiva de la inculturación. Vale por sí misma. La inculturación, según el Papa, consiste en

la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas ¹³,

pero también, agrega, en la

introducción de las culturas autóctonas en la vida de la Iglesia ¹⁴.

Esta vida de la Iglesia, a la que se refiere el Papa, ¿qué otra cosa es sino el patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos? La vida de la Iglesia, que se genera en la fe en cuanto plenamente

¹² *Tertio Milenio Adveniente* (10-XI-94), A. A. S. 87 (1995) pp.5-41.

¹³ Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli* (2-VI-1985), A. A. S. 77 (1985), pp.779-813, nº 21, a.

¹⁴ *Idem*, nº 21 a.

acogida, íntegramente pensada y fielmente entendida, necesariamente se manifiesta en una forma específica de cultura que llamamos católica. Por eso el Papa señala que la síntesis de fe y cultura es exigencia primaria de la fe. Y esto porque la cultura católica –ya lo hemos dicho¹⁵– no tiene otro punto de partida ejemplar que el de la misma cultura católica en cuanto sabiduría. Es la sabiduría cristiana, fruto de la plenitud de la fe, la que ordena al hombre a su destino final de salvación, en la que consiste su perfección última. Podríamos decir que la fe busca la cultura porque la cultura católica, que resulta del imprimir la forma de lo católico en la naturaleza, se hace, a la vez, instrumento adquisitivo de la misma:

Para que haya cultura católica tiene que hacerse presente, en los fieles de las comunidades cristianas, la sabiduría católica. De esta manera, la Iglesia no es sólo el receptáculo de la cultura católica sino que, por impulso ejemplar o intencional, se hace transmisora de la misma. Desde aquí hemos de entender la evangelización de la cultura y su correlato que es la inculturación¹⁶.

Podríamos señalar, además, que la fe, en cuanto plenamente acogida, íntegramente pensada y fielmente entendida, al posibilitar la integración del orden de la naturaleza con el orden de la gracia, dispone al encuentro de lo sagrado con lo profano, de lo secular con lo religioso, del mundo con Dios. La fe católica necesariamente busca la cultura, genera su propia expresión cultural, fruto de la relación de lo natural con lo sobrenatural, que la gracia hace posible. La ruptura del Evangelio y la cultura es fruto de la fe deformada por la reforma luterana, que invalida el encuentro del mundo con Dios. La justificación, según la teología protestante, es exterior al mundo. Viene de afuera y, por eso mismo, afianza el origen del secularismo religioso, que termina finalmente desintegrando la cultura católica. En la sociedad laica, sea cual fuere el modelo, fruto del secularismo religioso y del secularismo profano, la cultura

¹⁵ Cfr. supra cap. XVI.

¹⁶ Cfr. supra cap. XVI.

católica no tiene espacio. La fe es sólo un culto o, menos aún, un simple acto subjetivo de conciencia.

Juan Pablo II reclama, por un lado, la presencia de la cultura como exigencia de la fe. Y esa síntesis que de allí resulta no es otra que la cultura católica. Por otro lado, reclama la presencia de cada hombre, de cada nación, de cada cultura y civilización porque

tienen una función propia que desarrollar y un puesto propio en el misterioso plan de Dios y en la historia universal de la salvación ¹⁷.

Todo proceso de inculturación debe terminar siempre en el encuentro de las "culturas" con la "cultura".

La síntesis de fe y cultura, aunque no siempre pueda empezar por la cultura católica, necesariamente debe terminar expresando, a su manera, la cultura católica. Con esto queremos decir que, sean cuales fueran los elementos contingentes, las costumbres, las tradiciones que dan especificidad a formas diversas de culturas, según los hombres, las regiones y las diferentes naciones, la fe transmitida con integridad y fidelidad, y además, acogida en plenitud, termina generando una realidad antropológica, familiar o social, propia de la cultura católica. Su proyección sobre toda la realidad circundante civiliza al pueblo o a la nación dándole una formalidad católica, más allá de la especificidad propia de su realidad cultural:

Ésta es la clave desde la cual Juan Pablo II entiende la evangelización de la cultura y su correlato propio, que es la inculturación. Insistimos, y Juan Pablo II lo dice expresamente, en que se trata de

encarnar el evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, introducir a estas en la vida de la Iglesia ¹⁸.

Juan Pablo II, desde su consagración, asume el liderazgo para llevar adelante un combate espiritual "a favor de un incondicionado deseo de dignidad". La clave de este combate es cultural.

¹⁷ Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli...*, n° 19 b.

¹⁸ Idem, n° 21 a.

La respuesta evangélica que reclama el Papa ¹⁹ frente a la reciente evolución del mundo, con las desconcertantes experiencias del siglo XX, sólo será posible desde la evangelización de las culturas.

En 1980, con motivo de la visita que hace a la UNESCO (2-VI-1980), el Papa proclama, precisamente en la sede de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura, su admiración ante la riqueza creadora del espíritu humano, ante sus esfuerzos incesantes en todas las formas particulares de cultura. Y, acto seguido, citando a Santo Tomás de Aquino ²⁰, señala que la significación esencial de la cultura consiste en el hecho de ser una característica de la vida en cuanto tal. Afirma el Pontífice:

El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La vida humana es cultura también en el sentido de que el hombre, a través de ella, se distingue y se diferencia de todo lo demás que existe en el mundo visible; el hombre no puede prescindir de la cultura ²¹.

Y casi a modo de exclamación, de grito que escapa desde el fondo del alma, termina diciendo:

¡Sí! ¡El futuro del hombre depende de la cultura! ¡Sí! ¡La paz del mundo depende de la primacía del espíritu! ¡Sí! ¡El porvenir pacífico de la humanidad depende del amor! ²².

Juan Pablo II, para llevar adelante este combate espiritual que mira a la dignidad del hombre, objeto y sujeto de cultura, se impone una estrategia que va a llevar a cabo a través del Consejo Pontificio para la Cultura. El 20 de mayo de 1982 crea dicho Consejo, con una carta autógrafa dirigida al Secretario de Estado, Cardenal Agosti-

¹⁹ Juan Pablo II, *Tertio Milenio Adveniente*, idem

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Coment. in Analyt. Post.*, nº 1: "*Genus humanum arte et ratione vivit*".

²¹ Juan Pablo II, discurso a la UNESCO (2-VI-1980).

²² Idem.

no Casaroli, a quien pide que presida el mismo. Allí el Papa señala la estrategia a seguir: el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo. Aquí se juega el destino del mundo. Porque el hombre en su integridad es la dimensión fundamental capaz de consolidar o remover, desde sus cimientos, los sistemas que estructuran el conjunto de la humanidad, y de liberar la existencia humana, individual y colectiva, de las amenazas que gravitan sobre ella. Estos "sistemas" no son otros sino los que surgen del secularismo profano y religioso, como modelos de sociedades laicas: el marxismo-leninismo y el consumismo permisivista de la civilización atlántica, que él ya denunció, en 1974, siendo cardenal y arzobispo de Cracovia. Pues bien, el hombre sólo puede alcanzar esa dimensión de integridad

si vive una vida plenamente humana gracias a la cultura ²³.

Ésta es la razón que lo mueve, entonces, a crear el Pontificio Consejo para la Cultura,

capaz de dar a toda la Iglesia un impulso común en el encuentro continuamente renovado del menaje salvífico del evangelio con la pluralidad de las culturas, en la diversidad de los pueblos, a los cuales debe ofrecer sus frutos de gracias ²⁴.

A través del Consejo, el Papa intenta abrir el diálogo de las culturas con el Evangelio. Poco después (18-I-1983) le asigna dos orientaciones principales y complementarias: la evangelización de las culturas y la defensa y promoción cultural del hombre, a través de acciones que miran a testimoniar, coordinar, dialogar, colaborar con los organismos de la Santa Sede, de las conferencias episcopales, de las organizaciones internacionales católicas y no católicas, con los gobiernos de los diversos países, etc., para dar plena dimensión humana a la promoción del bien común de los hombres, facili-

²³ Juan Pablo II, carta autógrafa al Secretario de Estado Cardenal Agostino Casaroli (20-V-1982), A. A. S. 74 (1982), p.685.

²⁴ Idem.

tando el diálogo Iglesia-Cultura. A partir de aquí, el pensamiento de Juan Pablo II sobre la cultura se exploya, de modo especial, en una significativa y múltiple cantidad de discursos que pronuncia, por razones diversas y ante hombres y mujeres de la cultura, en distintos países. Para tomar un ejemplo de lo dicho, podemos señalar que, sólo en el año 1983, el tema de la cultura está presente en treinta y cinco discursos, mensajes o cartas ²⁵.

De todos modos, hemos seleccionado algunos de los discursos que nos parecen importantes y que permiten comprender la riqueza y amplitud con que Su Santidad aborda la significación esencial de la cultura y la exigencia de esa síntesis de fe y cultura que se logra por la evangelización.

Creado el Consejo Pontificio para la Cultura (20-V-1982) y definidas por el Santo Padre las primeras líneas de su acción (18-I-1983), continuará tratando el tema en múltiples y sucesivos discursos.

Así, el 16 de enero de 1984, vuelve a reunirse con el Consejo y denuncia la existencia de lo que llama una

anti-cultura que se revela, entre otras cosas, en la violencia creciente, enfrentamientos mortíferos, explotación de los instintos y de intereses egoístas ²⁶.

Nuevamente quedan retratados los dos modelos de sociedades laicas que tienen alienado al hombre en los avatares de la Guerra Fría. El Papa también cree importante que el Consejo se aboque al estudio concienzudo de las grandes cuestiones culturales en las que la fe es interpelada y la Iglesia está particularmente implicada. Pone como ejemplo el "caso Galileo" ²⁷.

²⁵ Cfr. Iglesia y Culturas, *Boletín del Pontificio Consejo para la cultura*, Ciudad del Vaticano, 1984, n° 1, pp.10-11.

²⁶ Juan Pablo II, discurso al Pontificio Consejo para la Cultura, (16-I-1984); cfr. *L'Osservatore Romano*, n° 8, 19-II-1984, n° 8.

²⁷ *Idem*, n° 4.

El 19 de febrero de 1984, hace un discurso al Congreso de la Federación de Universitarios Católicos Italianos y al Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural ²⁸. Allí pone énfasis en señalar la necesidad de revitalizar los centros de cultura, donde los laicos pueden tener una magnífica y ejemplar historia de acción, de empeño y de fidelidad a la Iglesia, como también a la nación ²⁹.

Se necesita realizar un esfuerzo continuo de análisis y de síntesis de lo que debe ser la aportación paciente y a veces dolorosa del creyente al mundo de la cultura. Es el Pueblo de Dios el que procura discernir, movido por la fe y conducido por el Espíritu del Señor que llena el universo,

en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (*Gaudium et Spes*, n. 11) ³⁰.

La fe, de esta manera, en relación con la cultura, se establece como clarificación del proyecto de Dios, apoyo y complemento de la racionalidad ³¹. Años después, en la encíclica *Fides et ratio*, el Papa desarrollará este tema (14-IX-1998).

En la lectura de los signos de los tiempos, que es el alma de una auténtica cultura dirigida al examen del presente para proyectar el futuro, señala el Papa que hay una íntima conexión entre fe y cultura, entre fe e historia ³².

La evangelización de las culturas, que compromete de modo especial a los seglares, conforme a la índole secular de su vocación, debe asumirse con el estilo de una verdadera laicidad, la cual se caracteriza por dos elementos: la búsqueda y la conciencia. La búsqueda pide fidelidad a la Palabra de Dios y a la enseñanza de Ma-

²⁸ Juan Pablo II, discurso (19-II-1984); cfr. *L'Osservatore Romano*, n° 8, pp.7-8.

²⁹ Idem, n° 2.

³⁰ Idem.

³¹ Idem; cfr. *Gaudium et Spes*, n° 59.

³² Idem.

gisterio eclesial, sin que esto disminuya la fatiga de pensar que, sobre todo en el diálogo con las culturas, comporte a la vez el sentido de la plena adhesión a la propia fe en el intento de comprender las posiciones diversas de las varias expresiones culturales. Se trata de recorrer este camino con sentido crítico, intentando descubrir las "semillas del Verbo" que se encuentran diseminadas por el mundo ³³.

El otro elemento es la conciencia que el Papa define, con palabras del Concilio, como

el núcleo más secreto y el sagrario del hombre en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella ³⁴.

La fidelidad a esta conciencia, que es lugar de encuentro, y que está íntimamente vinculada a la ley moral y comprometida a descubrir la llamada de Dios que la restituye al amor hacia Él y los hermanos, une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad ³⁵. Años después, el Papa se ocupará de este tema en la encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993), donde desarrolla los fundamentos de la moral católica ³⁶.

Basta señalar, en este caso, que la conciencia que reclama Juan Pablo II al seglar católico, para que pueda evangelizar la cultura, lleva consigo fidelidad a la identidad cristiana, que entendemos como cultura católica, evitando de este modo

equivocas convivencias que ignoren los límites intrínsecos y extrínsecos del pluralismo ³⁷.

³³ Idem, nº 3.

³⁴ Idem, nº 16.

³⁵ Juan Pablo II, discurso (19-II-1984), nº 4; cfr. *Gaudium et Spes*, nº 16.

³⁶ A. A. S. 85 (1993), pp.1133-1228.

³⁷ Juan Pablo II, discurso (19-II-1984), nº 4.

La conciencia, así formada e iluminada, es el criterio último de la conducta y camino del encuentro con la verdad, que pide respeto, acogida y discernimiento.

Búsqueda y conciencia son lugares teológicos donde el creyente sitúa los problemas con los que está marcada nuestra historia y los lee a la luz del misterio pascual, sintiéndose copartícipe y testigo, juntamente con el Señor que salva ³⁸.

El Papa hace una referencia velada a la revolución terrorista de mayo del '68, que provocó en las instituciones y movimientos eclesíásticos una crisis de identidad y de desorientación, y termina instando al laicado católico a que perfeccione las estrategias del apostolado para hacer cada vez más clara e incisiva la presencia del testimonio cristiano en el mundo de la cultura ³⁹.

El 5 de mayo de 1984, Juan Pablo II se reúne con un grupo de intelectuales y artistas en el auditorio de la Universidad de Sogang, en Seúl. Allí vuelve a reafirmar que el hombre sólo puede ser realmente hombre mediante su cultura, es decir, mediante el ejercicio de su libertad para crecer de forma integral y con todas las capacidades que le son específicas ⁴⁰. Pero, en cuanto cristiano, el hombre está llamado a una misión aún más alta, como es la de evangelizar la cultura. Y se alegra de que en Corea haya muchos laicos católicos, hombres y mujeres, comprometidos en los distintos campos del mundo de la cultura. Denuncia entonces al mundo moderno que, fascinado por sus propias conquistas y logros en el terreno científico y técnico, sin embargo ha perdido el rumbo, dando crédito a ideologías y criterios éticos no acordes con el Evangelio ⁴¹.

De aquí la importancia del diálogo entre la Iglesia y la cultura, tal como lo impulsó el Concilio Vaticano II. Al respecto, señala dos

³⁸ Idem, nº 5.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Juan Pablo II, discurso en la Universidad de Sogang de Seúl (5-V-1984); cfr. *L' Osservatore Romano*, nº 20 (13-V-1984), p.10, nº 1.

⁴¹ Idem, nº 1.

aspectos principales y complementarios de la cuestión, que corresponden a las dos dimensiones en las que actúa la Iglesia: la evangelización de las culturas y la defensa del hombre y de su progreso cultural. Este logro será tanto más válido cuanto más profundamente estén enraizados en su propia identidad y cuanto más conscientes sean de aportar a ese diálogo la palabra salvadora del Evangelio. De esta manera podrán trabajar para acercar las culturas, de modo que cada una puede enriquecer a la otra y que los valores universales sean patrimonio de todos. El Evangelio, dice el Papa, debe penetrar, purificar y elevar todas las culturas ⁴². Y también vale la contraria, es decir, las exigencias que vienen de la cultura en cuanto tal, el progreso de la ciencia, de la técnica, la evolución de las instituciones sociales, el despliegue de las artes, porque

carece de auténtica sabiduría en el uso de sus capacidades, el hombre que se siente amenazado en su existencia biológica por una contaminación irreparable, por manipulaciones genéticas, por la supresión de la vida que aún no ha nacido. Su ser moral puede convertirse en presa del hedonismo nihilista, el consumismo indiscriminado, y la erosión del sentido de los valores ⁴³.

Años después, Juan Pablo II se va a ocupar de hacer la defensa del valor e inviolabilidad de la vida en su encíclica *Evangelium Vitae* (25-III-1995) ⁴⁴.

Y se atreve a denunciar a los sistemas económicos injustos que explotan poblaciones enteras, y a los planes políticos e ideológicos que sacrifican el alma de pueblos enteros. Los dos contendientes de la Guerra Fría salen entonces a escena. Y el Papa destaca que la fe obliga a resistir a todo aquello que priva a individuos, grupos y pueblos enteros de ser ellos mismos, de acuerdo con su vocación más profunda, es decir, de acuerdo con sus culturas ⁴⁵.

⁴² Idem, nº 2.

⁴³ Idem, nº 3.

⁴⁴ A. A. S. 87 (1995), pp.401-522.

⁴⁵ Juan Pablo II, discurso en la Universidad de Sogang..., nº 4.

En el mismo año de 1984, visita la Universidad de Friburgo y hace un discurso ante el claustro de profesores y estudiantes (14-VI-1984). Pone en evidencia, en esas circunstancias, la admiración que le produce estar de visita en esa Universidad, que es un ejemplo de pluralismo y fidelidad al legado de la civilización cristiana, como así también un lugar de diálogo entre las ciencias y la fe, entre las tradiciones culturales de la humanidad, y de fructífera colaboración entre profesores de diversas ramas del saber con la teología.

Lo que importa, señala el Papa, frente a la profunda crisis de la cultura moderna es, por encima de todo, redescubrir los principios de toda auténtica cultura, que permiten a la humanidad llevar a cabo una obra verdaderamente constructiva ⁴⁶. Se trata, en este caso, de que ellos, en cuanto intelectuales cristianos, tomen cada vez mayor conciencia del don que el Creador ha hecho al hombre dotándolo de razón. La razón es capaz de conocer la verdad y de encontrar en ella su perfección. Comprender esto es descubrir que el alma de esta misión es el amor a la verdad por encima de todo. Sale de esta manera al cruce del secularismo y sus secuelas de racionalismo y fideísmo. Si la ciencia es obra de la razón, no es entonces desconfiando de ella como se superará la crisis de la cultura contemporánea. Pero también es necesario recordar que las ciencias no son capaces de responder por sí mismas a las cuestiones fundamentales que surgen de sus propios descubrimientos. La crisis actual es, en gran parte,

una crisis de la ideología cientificista que continúa afirmando la autosuficiencia del proyecto científico, como si pudiese por sí mismo, dar respuesta satisfactoria, a todas las preguntas esenciales que el hombre se plantea, y abordar la cultura como una realización del hombre en la totalidad de su ser ⁴⁷.

⁴⁶ Juan Pablo II, discurso a los profesores y estudiantes de la Universidad de Friburgo (14-VI-1984); cfr. *L'Osservatore Romano*, n° 26 (24-VI-1984) n° 1-2, pp.6-8.

⁴⁷ *Idem*, n° 4.

Por eso, señala el Papa, una de las principales tareas de la cultura hoy es la de la integración del saber, en el sentido de una síntesis en la que el conjunto impresionante de los conocimientos científicos encuentre su significado, en el marco de una visión integral del hombre y del universo, del *"ordo rerum"*⁴⁸. Una tal confrontación de saberes es indispensable para sentar las bases de un humanismo integral, radicalmente diferente de la yuxtaposición de los conocimientos parciales sobre el hombre, el cual tiene necesidad de ser comprendido en su unidad y su dimensión trascendente⁴⁹. Es desde esta perspectiva donde la misión de la universidad mira a la cultura. Para ello, la cultura actual necesita de la sabiduría metafísica y teológica, heredada del pensamiento griego y profundizada a la luz del Evangelio, que permite ordenar todas las cosas a la luz de los más altos principios,

proporcionando a los conocimientos particulares su justa unidad y su verdadero sentido⁵⁰.

La sabiduría se hace, de este modo, creadora de cultura, y el investigador llega a ser una personalidad verdaderamente espiritual. Esto reclama, para el saber y la cultura, un cualificado espacio de libertad, pero la ciencia sólo es verdaderamente libre cuando se deja determinar por la verdad. La libertad abre y dispone al científico para la verdad, y la verdad, que él descubre y explica, funda y da base a su libertad⁵¹.

Un año después, Juan Pablo II visita la Universidad de Lovaina (20-V-1985) y hace un discurso a los profesores, estudiantes, y habitantes y amigos de Lovaina, donde se explaya sobre el tema del diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo⁵².

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem, nº 5.

⁵¹ Idem, nº 6.

⁵² Juan Pablo II, discurso a la comunidad Universitaria de Lovaina (20-V-1985); cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 26 (30-VI-1985), pp.9-10.

Según él, este diálogo espiritual constituye un desafío decisivo para el destino de la Iglesia y del mundo en este final del siglo XX. La cultura, dice el Papa, no es un asunto exclusivamente de científicos, y mucho menos ha de encerrarse en los museos ⁵³.

La cultura es

el hogar habitual del hombre, el rasgo que caracteriza todo su comportamiento y su forma de vivir, de cobijarse, de vestirse, la belleza que descubre, sus representaciones de la vida y de la muerte, del amor, de la familia y del compromiso, de la naturaleza de su propia existencia, de vida en común de los hombres y de Dios ⁵⁴.

Por eso mismo, la fe es fuente de cultura y la cultura es expansión de la fe ⁵⁵. Al respecto, Juan Pablo II rescata lo que ya había dicho en el Instituto Católico de París (1-VI-1980), cuando afirmó que la universidad católica debe permitir unificar existencialmente, con el trabajo intelectual, dos tipos de realidades que frecuentemente se ha intentado presentar en oposición, como si fueran antitéticas: la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de esa verdad ⁵⁶.

Una comunidad universitaria católica debe saber encarnar cada día la fe en su cultura. Esto le permitirá cumplir con el servicio de ahondar en la doctrina dentro de la Iglesia y al servicio de la Iglesia, para que las nuevas generaciones vivan la autenticidad de la fe católica en su contexto connatural, con la mirada puesta en las nuevas preguntas que le plantea su conciencia ⁵⁷.

Se trata de ayudar a responder a las graves cuestiones éticas del mundo, de acuerdo con las normas que son la herencia de la fe y de la moral católica y buscando las razones adecuadas para iluminar y convencer al hombre de hoy ⁵⁸. Haciendo crecer la cul-

⁵³ Idem, n° 1.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem, n° 2.

⁵⁶ Idem, n° 3.

⁵⁷ Idem, n° 4.

⁵⁸ Idem.

tura y profundizando la fe, afirmando las convicciones, se puede dar testimonio de la verdad y del amor que interpela a nuestra época. Si el hombre es una pregunta, Cristo es la respuesta, dice el Papa ⁵⁹. Hay que encontrar ese vínculo orgánico y fundamental entre el culto y la cultura, que ha estado siempre en el centro de las más bellas civilizaciones ⁶⁰. Cultivar la inteligencia, crear una sabiduría de pensamiento y de vida en una cultura renovada. La fe y la cultura proceden, tanto la una como la otra, de la infinita riqueza del Verbo Divino que es, a la vez, razón y sentido, fuente y plenitud ⁶¹.

Cada hombre, cada pueblo, están llamados a responder al amor del Señor con sus propias cualidades, sus propios talentos, sus propias posibilidades. De esta manera nuestra cultura personal y la de nuestro pueblo expresan la universal vocación cristiana, encarnada de un modo particular ⁶².

En enero de 1985, Juan Pablo II visita Quito, y en la Iglesia de la Compañía de Jesús hace un discurso a los intelectuales, científicos y artistas ⁶³. Ese magnífico templo donde se realiza la reunión, dice el Papa, se yergue como uno de esos eximios logros en los que se ha plasmado la cultura. Ejemplo de la transfiguración de la materia con la que el hombre expresa su historia, conserva y comunica sus aspiraciones y experiencias más hondas, encarna y transmite una herencia espiritual a las generaciones venideras. Esa herencia espiritual es el resultado fecundo del encuentro de la fe católica y la religiosidad indígena de este país ⁶⁴.

Este encuentro ha creado una cultura artística autóctona y transmisora de grandes valores humanos ennoblecidos por el Evangelio.

⁵⁹ Idem, nº 6.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Idem, nº 7.

⁶² Idem, nº 10.

⁶³ Juan Pablo II, discurso a los intelectuales, científicos y artistas en la Iglesia de la Compañía de Jesús, en Quito, Ecuador (30-II-1985); cfr. *L'Ossevatore Romano*, nº 6 (10-II-1985), pp.12-13-14.

⁶⁴ Idem, nº 2.

Valores substanciales que impregnan y aglutinan las formas de vida familiar y social, privada y pública. Una sabiduría profunda de este pueblo, una memoria histórica de luchas y triunfos, una común aspiración de patria, es lo que está simbolizado en los mismos grandes temas religiosos que viven en el pueblo como focos de actividad cultural ⁶⁵. El diálogo y evangelización de la cultura constituyen un alto servicio de la Iglesia a la humanidad. Por eso la Iglesia sigue proclamando el misterio de Cristo, que revela la verdad profunda del hombre. Ella tiene la firme convicción que el contacto del Evangelio con el hombre, con la sociedad, crea cultura auténtica. La cultura que nace de ese encuentro con el Evangelio es humana y humanizadora, capaz de llegar a las profundidades del corazón e irradiarse benéficamente a todos los ámbitos de la sociedad, a los campos del pensamiento, del arte, de la técnica, de todo lo que constituye verdadera cultura ⁶⁶. Este contacto también la Iglesia quiere reflejarlo con las culturas de las minorías, dignas de todo respeto y promoción ⁶⁷.

Al acercarse el V Centenario de la epopeya evangelizadora de América, se vislumbra la posibilidad de que América Latina ofrezca al mundo un modelo de civilización que sea cristiana por sus obras y estilo de vida, más que por sus títulos meramente tradicionales ⁶⁸.

El ordenamiento armonioso de las condiciones sociales es uno de los máximos imperativos de nuestro tiempo. Por ello, en el sentido más noble, la cultura es inseparable de la política, entendida como el arte del bien común, de la justa participación en los recursos, de la ordenación y colaboración dentro de la libertad. La cultura tiene que ayudar a esta noble tarea política sin dejar que nadie se apropie indebidamente de la cultura y que la instrumentalice para sus propias miras de poder ⁶⁹.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem, nº 4.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Idem, nº 6.

⁶⁹ Idem, nº 7.

Es urgente ese esfuerzo cultural que, desde la misma entraña de este pueblo, construye una convivencia que no necesita apoyarse en falaces ideologías contrapuestas ⁷⁰.

Los intelectuales están llamados a ofrecer un serio análisis de la sociedad, que restituya toda su importancia autónoma a los factores específicamente culturales, más allá de los simples indicadores económicos, en los que queda prisionera la visión materialista de la sociedad ⁷¹.

El 26 de octubre de 1986, el Santo Padre hace un discurso, en Roma, con motivo de celebrarse un coloquio en el 40º aniversario de la fundación de la revista polaca *Znak* ⁷². Allí destaca la acción de los seculares que fundaron y llevaron adelante la revista. Ellos realizaron lo que el Concilio dijo más tarde del apostolado de los laicos:

Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones (...) su evolución y su progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos (...) Los seculares deben asumir como tarea específica la renovación del orden temporal (*Apostolicam Actuositatem*, N. 7) ⁷³.

La edificación de una cultura cristiana en la vida y las actividades sociales comienza, en efecto, por una inteligencia correcta de la libertad en lo que ésta tiene de fundamental, y que incluye la libertad interior y la libertad exterior orientadas al bien ⁷⁴.

Unos días antes visita la ciudad de Florencia, con motivo de haber sido declarada "capital cultural de Europa".

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 43 (26-X-1986), p.10.

⁷³ Juan Pablo II, discurso con ocasión del 40º aniversario de la fundación de la revista polaca *Znak*, nº 5; cfr. *Apostolicam actuositatem*, nº 7.

⁷⁴ Idem, nº 7.

En esas circunstancias el Papa lanza un mensaje a los hombres para que sepan reconocer de nuevo, en la cultura, la “vía regia” de la liberación de las distintas formas de esclavitud que, hoy más que ayer, sofocan o amenazan, de una manera o de otra, la dignidad de la persona humana ⁷⁵.

El misterio de la belleza, tan luminoso en su ser y tan difícil de traducir en palabras, se difunde desde Florencia en riquísimos rayos, haciendo intuir aquel deseo de lo divino que anima en lo íntimo las expresiones del arte ⁷⁶.

Surge así una primera misión de la cultura: reconstruir incesantemente la memoria del hombre en función de las tareas siempre nuevas que le esperan. El retorno a los griegos y a los romanos no fue una fuga del presente al pasado, sino, dentro de la continuidad de la tradición y profesión cristiana, la recuperación de una riqueza auténticamente humana para una valoración suya más alta en el horizonte de la fe. El humanismo florentino fue, por ello, un acontecimiento profético abierto al futuro ⁷⁷.

El hombre tiene su patria no sólo allí donde físicamente nació y vive, sino también allá donde puede leer, encarnados en las piedras y en las tradiciones, los valores que dan sentido a su vida ⁷⁸.

Estrictamente hablando, no puede haber cultura en sentido pleno sino en la unión con la dimensión trascendente, que refleja la fuente originaria y precisamente por eso se traduce en honor del hombre ⁷⁹.

La Iglesia mira con simpatía las múltiples expresiones culturales y reafirma la solidaria alianza de la Iglesia católica con la cultura, en esta ciudad (Florencia) que es como la patria de una concepción

⁷⁵ Juan Pablo II, discurso a los representantes del mundo de la cultura en Florencia (18-X-1986); cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 43 (26-X1986), pp.21-22.

⁷⁶ Idem, nº 34.

⁷⁷ Idem, nº 4.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, nº 5.

cultural incomparablemente versátil, abierta a las bellas artes, a la poesía, a la literatura, a la ciencia. El denominador común es el hombre y el horizonte en el que esta visión se coloca, es la universalidad de los intereses espirituales a los que el hombre es llamado por la intrínseca vocación que le viene de ser imagen viva del Dios viviente ⁸⁰.

El ateísmo teórico y práctico, con sus variadas ramificaciones, promete un *regnum hominis* en contraposición, o en concurrencia, con el *regnum Dei*. Por eso hoy muchos hombres de pensamiento, incluso no encaminados por la vía de la Revelación, advierten con preocupación que la proscripción de Dios comporta un fatal oscurecimiento de la verdad y de la dignidad del hombre, y consiguientemente, un incesante decaimiento de nuestra civilización ⁸¹.

El hombre es el primer artífice y beneficiario de la cultura.

El hombre es siempre el hecho primario: el hombre es el hecho primordial y fundamental de la cultura. Y, esto, el hombre lo es siempre: en el conjunto integral de su subjetividad espiritual y material ⁸².

La verdad del hombre y sobre el hombre tiene necesidad de ser anunciada en la integridad de su ser finito y de su destino infinito. Ésa es la meta peculiar de quienes recorren los caminos de la cultura.

La humanidad se encuentra hoy –en el umbral del 2000– en los trabajos de una mutación sin precedentes, que no podrá acaecer en el sentido de la salvación sino en virtud de una cultura nueva de dimensión planetaria ⁸³.

La cultura es fautora de paz. Es invitación a superar toda discordia. Recordemos de Florencia, en el plano eclesial, el Concilio de

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem, nº 7.

⁸² Idem, nº 8.

⁸³ Idem.

Ferrara-Florenza (1431-1447), que reunió a los representantes de Roma y de Bizancio; en el plano científico, a la obra y el ejemplo de Galileo, que fue un ejemplo de armonía entre saber humanístico y saber científico, entre conocimiento humano y Revelación divina ⁸⁴.

La escisión entre fe y ciencia, y entre saber científico y cultura humanística, se ha convertido, para nosotros, en una amenaza más peligrosa que la del átomo ⁸⁵.

Una política cultural que privilegie las más urgentes instancias de hoy, debería acrecentar la contribución al estudio de los problemas fundamentales del hombre, a fin de que sean profundizados con la aportación de las respectivas competencias: la protección de los derechos del hombre, en particular de los marginados y de los extranjeros, la orientación de la industria hacia fines exclusivamente pacíficos, la elaboración de una tecnología que puede ser usada por los países en desarrollo ⁸⁶.

Europa debe recordar las raíces cristianas de su cultura. Debe volver a ser ella, a encontrarse, a descubrir sus orígenes, a animar sus raíces, a reavivar aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa su historia y benéfica su presencia en los demás continentes. Todavía puede ser faro de civilización y estímulo de progreso en el mundo ⁸⁷.

El 13 de enero de 1986, el Papa recibió a los representantes de la reunión plenaria anual del Pontificio Consejo para la Cultura y en esa ocasión pronunció un discurso ⁸⁸.

Toda cultura está abierta a las aspiraciones más altas del hombre y es capaz de nuevas síntesis creadoras con el Evangelio ⁸⁹.

⁸⁴ Idem, nº 9.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem, nº 10.

⁸⁷ Idem, nº 11.

⁸⁸ Juan Pablo II, discurso al Pontificio Consejo para la Cultura (13-I-1986); cfr. *L'Osservatore Romano*, nº 11 (16-III-1986), pp.1-12.

⁸⁹ Idem, nº 1.

La novedad eterna del Evangelio sale al encuentro del resurgir de culturas en génesis o en proceso de renovación. La aparición de nuevas culturas constituye, con toda evidencia, una llamada al valor y la inteligencia de todos los creyentes y los hombres de buena voluntad.

Las nuevas transformaciones sociales y culturales, cambios políticos, fermentaciones ideológicas, inquietudes religiosas, estudios éticos, muestran un mundo en gestación que aspira a encontrar forma y orientación, síntesis orgánica y renovación profética ⁹⁰.

Los hombres sacudidos por desequilibrios sociopolíticos, descubrimientos científicos de una amplitud inusitada, perciben confusamente el crepúsculo de las viejas ideologías y el desgaste de los sistemas. Ni la droga ni la violencia, ni la permisividad y el nihilismo, pueden colmar el vacío de la existencia. Las jóvenes generaciones buscan luz que ilumine y amor que reanime. Nuestra época nos revela descarnadamente el hambre espiritual y la inmensa esperanza de las conciencias ⁹¹. Debemos poner el mundo moderno en contacto con las energías vivificadoras del Concilio, como lo reclamó Juan XXIII ⁹².

Estamos entrando en un período nuevo de la cultura humana y los cristianos se encuentran ante un inmenso desafío: su encuentro con el rostro de Jesús resucitado, que irradia a través de toda la Iglesia para salvar, alegrar e iluminar a las naciones ⁹³. La actitud del Pontificio Consejo para la Cultura muestra el sentir del Papa y de la Iglesia ante el desafío de evangelizar las culturas: orientaciones para el diálogo con las culturas, colaboración con los discasterios romanos, fe y cultura, liturgia y cultura, evangelización y culturas, educación y culturas, papel cultural de la Santa Sede ante los organismos internacionales, coloquios y estudios... Actividades en diversas partes de Europa y de América, así como el encuentro con las

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem, nº 2.

⁹³ Idem.

antiguas civilizaciones africanas y asiáticas; al crisol de la modernidad y al reto de las artes, de las humanidades clásicas y de la iconografía cristiana, ante el despertar de una civilización de lo universal ⁹⁴.

El Sínodo de Obispos compromete a todos en esa tarea con ardor, situando decididamente la inculturación en el corazón de la misión de la Iglesia en el mundo:

La inculturación es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una última transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas humanas (Relación final del Sínodo de Obispos 1985) ⁹⁵.

Hay que comprometer vigorosamente a los seculares, sobre todo a los jóvenes, en el diálogo decisivo del evangelio con las culturas ⁹⁶.

En el Teatro Colón de Buenos Aires, el Sumo pontífice tuvo un encuentro con los hombres de la cultura (12-IV-1987). En su Discurso ⁹⁷, el Papa señaló que, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha vivido en alianza con las letras, las artes y las ciencias, y esta ininterrumpida asociación, que se ha manifestado recíprocamente fecunda, está llamada a seguir siendo fuente de creatividad y vitalidad en el futuro ⁹⁸.

La cultura ostenta, en América Latina, desde sus orígenes, una honda raigambre cristiana, que aquí, en Argentina, ha asumido una peculiar polivalencia, propiciada por el encuentro de razas y pueblos diversos, especialmente europeos. Y a todo esto se une el empuje y el vigor de una nación joven y creadora.

⁹⁴ Idem, n° 3.

⁹⁵ Idem, n° 4.

⁹⁶ Idem, n° 2.

⁹⁷ Juan Pablo II, discurso a los hombres de ciencia y de la cultura, Buenos Aires (12-IV-1987), edit. Bonum, Buenos Aires 1987, pp.160-163.

⁹⁸ Idem, n° 1.

La verdadera cultura es, pues, instrumento de acercamiento y participación, de comprensión y solidaridad. El auténtico hombre de cultura tiende a unir y no a dividir, no crea barreras entre sus semejantes, sino que difunde entendimiento y concordia; no lo mueve la rivalidad ni la revancha, sino el deseo de abrir nuevos cauces a la creatividad y al progreso ⁹⁹.

Existe, hoy, una urgencia particularmente importante para la renovación cultural, y es la apertura a lo universal. Una cultura sin valores universales no es una verdadera cultura. Esos valores universales permiten que las culturas particulares se comuniquen entre sí y se enriquezcan recíprocamente ¹⁰⁰.

El quehacer cultural afecta a la propia vida, exigiendo que se encarnen los valores universales que se quieren comunicar ¹⁰¹.

No olvidemos que la verdad, la belleza y el bien son valores absolutos y que, como tales, no dependen de la adhesión a ellos de un número más o menos grande de personas. No son el resultado de la decisión de la mayoría, sino que, por el contrario las decisiones individuales y las que asume la colectividad, deben estar inspirados en estos valores supremos e inmutables, para que el compromiso cultural de los individuos y de las sociedades respondan a las exigencias de la dignidad de la persona ¹⁰².

La misma identidad de hombres de cultura inclina a recorrer ese camino hacia la interioridad de todo hombre, alcanzándola con la propia experiencia humana ¹⁰³. Hay que moverse en el plano de los verdaderos ideales culturales, y vivir en sintonía de solidaridad con los grandes hombres del pasado y del presente, con la esperanza de poder transmitir algo valioso a la humanidad ¹⁰⁴. Es cultura aquello que impulsa al hombre a respetar más a sus semejantes, a

⁹⁹ Idem, nº 2.

¹⁰⁰ Idem, nº 4.

¹⁰¹ Idem, nº 5.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

ocupar mejor su tiempo libre, a trabajar con un sentido más humano, a gozar de la belleza y a amar a su Creador ¹⁰⁵.

La cultura gana en calidad, en contenido humano, cuando se pone al servicio de la verdad, del bien, de la belleza, de la libertad, cuando contribuye a vivir armoniosamente, con sentido de orden y de unidad, toda la constelación de los valores humanos ¹⁰⁶.

En nuestros días se hace más necesario esmerarse, con todos los medios al alcance, para emprender con nuevo vigor el cultivo de un saber humanístico que sea capaz de situar al hombre como centro, raíz y fin de toda cultura ¹⁰⁷.

Los católicos que se desempeñan en el mundo de las ciencias, de las artes y de las letras, deben contribuir con su vida y su actividad profesional a la difusión del mensaje del Evangelio en todos los ámbitos culturales del país ¹⁰⁸.

La Universidad, en su específica fisonomía, significa cultura, cultura cualificada y original, cultura de orden superior, destinada a difundir la verdad y a lograr descubrimientos que marquen un real progreso en la esfera de los conocimientos humanos ¹⁰⁹.

La universidad es inseparable de otra función que, igualmente le es connatural: ayudar a los hombres y mujeres a crecer propiamente como personas ¹¹⁰.

Juan Pablo II ha fijado sus ojos de Pastor y Vicario de Cristo en el Concilio Ecuménico Vaticano II; ha avanzado en el intento conciliar por renovar y esclarecer la doctrina y la disciplina de la Iglesia, conforme a las exigencias de establecer un diálogo con la modernidad; en este sentido, ha terminado cerrando doctrinal y disciplinariamente la tarea emprendida por el Concilio y, finalmente, ha instalado el diálogo con el mundo contemporáneo, en clave cultural.

¹⁰⁵ Idem, nº 6.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Idem, nº 7.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem.

La cultura católica en los umbrales del tercer milenio



JUAN Pablo II tiene muy clara esta perspectiva: "La síntesis entre cultura y fe no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe" ¹. Como ningún otro Papa, ha intentado percibir la problemática de la cultura en la época contemporánea para centrar en ella la clave de interpretación del Concilio. Repetidas veces ha afirmado que allí se juega el destino de la humanidad. A la "cultura de la muerte", que surge del secularismo moderno y está inserta en los modelos de sociedades laicas que se proponen, hay que contraatacar con la "cultura de la vida" ².

Éste será el gran tema que, en los umbrales del tercer milenio, hay que enfrentar. Para ello se hace necesario, en la línea del Concilio Ecuménico Vaticano II, avanzar sobre algunos aspectos claves que, como exigencia de la fe, resulta necesario enriquecer y cerrar doctrinalmente para que la síntesis requerida sea fruto de un encuentro válido entre la fe y cultura.

¹ Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli* (2-VI-1985), nº 21 a.

² Cfr. Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1-V-1991), A. A. S. 83 (1991), pp.793-867, nº 39 a.

Ya hemos visto cómo, en términos generales, Juan Pablo II procede para responder a esta orientación ³.

Ahora se trata de detenernos en algunos temas en particular, mostrando cómo el Papa va incorporando a los mismos los contenidos de la cultura católica, y como será posible abrirlos, al mismo tiempo, al entorno de la modernidad, respetando el sentido doctrinal que reciben tanto del orden natural como de la Revelación.

A nuestro juicio ellos son: el tema central de la dignidad del hombre, del que se ocupa en la encíclica *Laborem exercens* (14-IX-1981) ⁴; el tema de la cuestión social que aborda en dos encíclicas, la *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-1987) ⁵, que el Papa redacta cuando ya comienzan a atisbarse los primeros signos del desmoronamiento del modelo marxista de sociedad laica, y la *Centesimus annus* (1-V-1991) ⁶, publicada cuando ya el marxismo se ha desplomado y sólo queda vigente el modelo laico de sociedad americana, que buscará imponerse detrás de los objetivos políticos de la democracia, los derechos humanos y la economía de mercado.

Comienza a afirmarse el proceso de globalización, que ha sido presentado como un legítimo intento de modernización y occidentalización, mirando a la creación de una civilización universal.

Juan Pablo II entiende, con profética clarividencia, que se hace necesario desarrollar en sendas encíclicas tres temas que serán fundamentales para poder avanzar, desde la cultura católica, hacia la inculturación de la modernidad: el tema de los fundamentos de la moral católica, el tema del valor e inviolabilidad de la vida humana y el tema del apetito de verdad que reclama la relación de fe y razón. Surgen así, en la década de los años 90 y con cortos lapsos de tiempo entre ellas, tres encíclicas ⁷, que son como el trípode

³ Cfr. supra cap. XXX.

⁴ A. A. S. 73 (1981), pp.577-647.

⁵ A. A. S. 80 (1988), pp.513-586.

⁶ A. A. S. 83 (1991), pp.793-867.

⁷ Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6-VIII-1993), A. A. S. 85 (1993), pp.1133-1228; *Evangelium vitae* (25-III-1995), A. A. S. 87 (1995), pp.401-522; y *Fides et ratio* (16-X-1998).

con el cual el Papa va a contraatacar a la “cultura de la muerte” y, al mismo tiempo, va a mostrar el núcleo esencial del encuentro entre la naturaleza y la gracia, el orden natural y el sobrenatural, la fe y la razón, para que sea posible recrear una “cultura de la vida” a partir de un proceso de inculturación.

Unos años antes (2-VI-1985), el Santo Padre había promulgado una encíclica sobre *Los Apóstoles de los esclavos, santos Cirilo y Metodio*⁸, que al decir de él, no sólo permanecen en la memoria de la Iglesia junto a la gran obra de evangelización que realizaron, sino que se puede afirmar

más bien que su recuerdo se ha hecho particularmente vivo y actual en nuestro días⁹.

Esto es así porque, para Juan Pablo II, ellos, los hermanos de Salónica, los santos Cirilo (827-869) y Metodio (815-885), representan, aún actualmente, un modelo acabado de evangelización de la cultura. El Papa va a marcar, con ellos, los tonos y características propias de todo proceso de evangelización de la cultura:

A la luz del magisterio y de la orientación pastoral de este Concilio, podemos volver a mirar de un modo nuevo –más maduro y profundo– a estas dos santas figuras¹⁰.

¿Qué destaca el Papa de estos dos santos? En primer lugar,

la acción previsor, la doctrina profunda, y ortodoxa, el equilibrio, la lealtad, el celo apostólico, y la magnanimidad intrépida¹¹,

que les granjearon el reconocimiento y la confianza de pontífices romanos, de patriarcas constantinopolitanos, de emperadores bizan-

⁸ Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli* (2-VI-1985), A. A. S. 77 (1985), pp.779-813.

⁹ Idem, nº 1.

¹⁰ Idem, nº 3 d.

¹¹ Idem, nº 7 a.

tinios y de diversos príncipes de los nuevos pueblos eslavos que fueron a evangelizar ¹².

En ellos resalta también el Papa su gran respeto por las personas y la desinteresada solicitud por su verdadero bien ¹³. Para el logro de su misión evangélica

quisieron hacerse semejantes en todo a los que llevaban el evangelio; quisieron ser parte de aquellos pueblos y compartir en todo su suerte ¹⁴,

purificando e iluminando, con la Revelación, la vida y la tradición de los pueblos eslavos con los que se identificaron ¹⁵. De esta manera, salvaron la perfecta comunión en el amor, porque eso es lo que

preserva a la Iglesia de cualquier forma de particularismo o de exclusivismo étnico o de prejuicio racial así como de cualquier orgullo nacionalista. Tal comunión debe elevar y sublimar todo legítimo sentimiento puramente natural del corazón humano ¹⁶.

Esto fue posible porque conservaron una fidelidad total, llena de vigilancia,

a la recta doctrina y a la tradición de la Iglesia, perfectamente unida y, en particular, a las instituciones eclesásticas, sobre las que, según los cánones de los antiguos Concilios, basaban su estructura y su organización ¹⁷.

Esta fidelidad, en su misión evangelizadora, es lo que les permitió, por un lado, llevar a término los grandes objetivos misioneros,

¹² Idem.

¹³ Idem, nº 9 c.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem, nº 11 b.

¹⁶ Idem, nº 11 c.

¹⁷ Idem, nº 14 c.

entre ellos, los de preparar la Sagrada Escritura y los textos litúrgicos indispensables para las celebraciones, traduciéndolos a la lengua paleo-eslava y poniéndolos por escrito mediante un nuevo alfabeto redactado por Cirilo; y por otro, permanecer en plena unidad espiritual y canónica con la Iglesia Romana, con la Iglesia de Constantinopla y con las nuevas iglesias, fundadas por ellos entre los pueblos eslavos ¹⁸,

supieron mantener siempre una recta ortodoxia y una atención coherente, tanto al depósito de la tradición como a las novedades del estilo de vida, propias de los pueblos evangelizados ¹⁹.

Su obra, dice el Papa, constituye una contribución eminente

para la formación de las comunes raíces cristianas de Europa.

Estas raíces son culturales. Es la cultura católica la que logra la comunión de la tradición oriental, que viene de Constantinopla, y la occidental, que viene de Roma, surgiendo en el seno de la única Iglesia, aunque sobre el entramado de culturas históricas diversas y con una óptica distinta respecto a los mismos problemas. Éste es el legado de inculturación que nos dejaron los santos Cirilo y Metodio:

Los acontecimientos del último siglo y, especialmente, de los últimos decenios, han contribuido a reavivar en la Iglesia, junto con el recuerdo religioso, el interés histórico-cultural por los dos santos hermanos, cuyos carismas particulares se han hecho aún más inteligibles ante las experiencias propias de nuestra época ²⁰.

El Papa insiste sobre la inculturación, en la década del 90, con la encíclica *Redemptoris Missio* (7-XII-1990) ²¹, donde quiere en-

¹⁸ Idem, nº 5 b; 14 c.

¹⁹ Idem, nº 10 a.

²⁰ Idem, nº 3 d.

²¹ A. A. S. 83 (1991), pp.249-340.

riquecer la índole misionera de la Iglesia, según las necesidades del mundo contemporáneo.

Allí pone como modelos de inculturación del Evangelio, a los discursos de Pablo en Listra y Atenas (Hechos 14, 11-17; 17, 22-31)²² y señala, con una acomodada expresión, cuáles pueden ser considerados hoy como los “areópagos modernos” o, a su entender, las áreas culturales. Así como el areópago representaba entonces el centro de la cultura del pueblo ateniense, así también estas áreas culturales o areópagos modernos pueden ser tomados como símbolo de los nuevos ambientes donde debe proclamarse el Evangelio²³.

Y señala el Papa al mundo de la comunicación,

que está unificando a la humanidad y transformándola en una aldea global (...) La evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo²⁴.

Se trata de integrar el mensaje mismo del Evangelio en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna. Nueva aún, antes que por los contenidos, por el hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicación con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos. El campo de la comunicación actual confirma plenamente, al decir del Papa, la ruptura entre Evangelio y cultura²⁵.

Otros areópagos del mundo moderno son: el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos, los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo los de las minorías; la promoción de la mujer y del niño, la salvaguardia de la creación²⁶. Estas áreas culturales, que tienen que ver con problemas que el Papa denomina “existenciales”, merecen ser estudiados y, además,

²² Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, n° 25 a.

²³ Idem, n° 37 k.

²⁴ Idem, n° 37 l.

²⁵ Idem.

²⁶ Idem, n° 37 m.

se constituyen, por su propia especificidad, en lugares donde lo religioso y lo secular pueden encontrarse en mutua colaboración. Cuando la conciencia personal del Evangelio se hace comunitaria, ayudando a discernir las actividades en las que están comprometidos los hombres, su vida y ambientes concretos ²⁷, la cultura se hace civilización. Allí pueden encontrarse los “lugares” de la cultura católica con los lugares de la sociedad secular.

El otro areópago que el Papa señala es el de la investigación científica y el de las relaciones internacionales, donde se desarrollan sectores importantes de la vida humana, como la política, la economía, la educación, la técnica, la ciencia, el arte. La importancia de estos lugares estriba en que desde ellos se gestan

nuevos proyectos de vida ²⁸.

Según sea el lugar de la sociedad secular a encarar, será el lugar de la cultura católica a precisar. En todos los casos, los cristianos que viven y trabajan en estas dimensiones, deben recordar siempre su deber de dar testimonio del Evangelio ²⁹.

Juan Pablo II advierte, de todas maneras, que la misión de inculcar supone un proceso difícil y lento que acompaña toda la tarea misional de la Iglesia y requiere la aportación de las comunidades cristianas y la de los pastores, que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación ³⁰. Ya hemos dicho algo acerca de esto ³¹. Porque

el proceso de inserción de la Iglesia en la cultura de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculcación “significa íntima transformación de los au-

²⁷ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 18.

²⁸ Idem, n° 37 n.

²⁹ Idem.

³⁰ Concilio Ecuménico Vaticano II, decreto *Ad Gentes*, n° 22.

³¹ Cfr. cap. XII.

ténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristiano en las diversas culturas”³². Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia³³.

Es decir, que está comprometida la globalidad de la cultura católica. Se trata de traducir el mensaje evangélico teniendo presente las aportaciones positivas recibidas de los siglos, gracias al contacto del cristianismo con las diversas culturas³⁴. Y, como bien lo señalaba Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*³⁵, se debe asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo

sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después, anunciarlo con ese mismo lenguaje (...) El lenguaje debe ser entendido aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural.

La inculturación comporta, entonces, un proceso recto sostenido por dos principios: la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal³⁶. Esto requiere no sólo una purificación de la cultura a evangelizar sino una evangelización de la propia cultura católica, con la cual se va a evangelizar. Por eso la cultura misma debe ser

purificada, elevada, perfeccionada³⁷.

Consecuentemente, se trata de un proceso de gradualidad que debe comprometer a todo el pueblo de Dios y no sólo a los expertos³⁸.

³² Asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos, Relación final, II, D. 4.

³³ Juan Pablo II, *Evangelii Nuntiandi*, n° 52 b.

³⁴ Idem, n° 53 b.

³⁵ Idem, n° 63, 53.

³⁶ Idem, n° 53 b.

³⁷ Idem, n° 54 a.

³⁸ Idem, n° 54 b.

Finalmente, todo proceso de inculturación debe ser dirigido y estimulado, no forzado, para no suscitar reacciones negativas; debe madurar en el seno de la vida comunitaria y ser expresión de la misma, antes que fruto exclusivo de investigaciones eruditas, y sostenido por una fe plenamente acogida, íntegramente expresada y rectamente entendida. Sólo desde una fe madura es posible inculturar sin profanar o desvirtuar los valores tradicionales de la cultura católica ³⁹.

Esto es lo que intenta hacer Juan Pablo II al situar a la Iglesia frente al mundo moderno, siguiendo las orientaciones de Concilio Ecuménico Vaticano II. Desde su magisterio va a purificar, elevar y perfeccionar la cultura católica. Éste es un proceso de evangelización de la cultura católica que comienza con el Concilio y que Juan Pablo II va a culminar. Puede entonces presentar a la Iglesia ante la sociedad laica para hacer viable el diálogo, con el cual se intenta el proceso de inculturación. La cultura católica tiene que actuar siempre como causa ejemplar de este proceso. No se trata de mirar sólo la cultura católica o sólo la sociedad secular, porque lo que se pretende, con la inculturación, es llevar el mensaje del Evangelio a las culturas y, a su vez,

introducir a éstas en la vida de la Iglesia ⁴⁰.

Con las tres encíclicas, *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae* y *Fides et ratio*, el Papa precisa doctrinalmente tres aspectos que están directamente vinculados con el valor incomparable de la persona humana, que es el gozne donde debe circular el diálogo de la Iglesia con el mundo.

El primero es el que mira al conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia,

con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas ⁴¹.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem, nº 21 a.

⁴¹ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, nº 4.

Se trata, entonces, de desarrollar

más amplia y profundamente las cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral,

que el Papa ya había anunciado en su carta apostólica *Spiritus Domini* (1-VIII-1987) ⁴².

El segundo aspecto, directamente vinculado con el valor incomparable de la persona humana, es el de la vida "nueva" y "eterna", que consiste en la comunión con el Padre,

a la que todo hombre está llamado gratuitamente en el Hijo por obra del Espíritu Santificador, es precisamente en esa "vida" donde encuentran pleno significado todos los aspectos y momentos de la vida del hombre ⁴³.

La vocación a la vida sobrenatural del hombre manifiesta la grandeza y el valor de la vida humana, "incluso en su fase temporal" ⁴⁴. El hombre puede llegar a descubrir, no sin el influjo secreto de la gracia, el valor sagrado de la vida humana, inscripto en su corazón por la ley natural (Rom. 2, 14-15):

La Iglesia, escrutando asiduamente el misterio de la Redención, descubre con renovado asombro este valor ⁴⁵ y se siente la llamada a anunciar a los hombres de todos los tiempos este "evangelio", fuente de esperanza inquebrantable y de verdadera alegría para cada época de la historia. El evangelio del amor de Dios al hombre, el evangelio de la dignidad de la persona y el evangelio de la vida son el único e indivisible evangelio. Por ello el hombre, el hombre viviente, constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia ⁴⁶.

⁴² A. A. S. 79 (1987), p.1374; cfr. *Veritatis Splendor*, n° 4.

⁴³ Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n° 1.

⁴⁴ Idem, n° 2.

⁴⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, idem, n° 10. Cfr. Vidal, M., *Valor de la vida humana y exigencias éticas en Moral de la persona*, edit. Covarrubias, Madrid, s/f, pp.199-324.

⁴⁶ Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n° 2.

El tercer aspecto que el Papa aborda, directamente vinculado a la dignidad de la persona humana, es el deseo de la verdad,

que pertenece a la naturaleza misma del hombre ⁴⁷.

Es precisamente este deseo de verdad, inscripto en la naturaleza misma del hombre, el que ha hecho posible reconocer,

a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento ⁴⁸.

Hay como una suerte de patrimonio espiritual de la humanidad en ese conjunto de principios y conocimientos que constituyen las respuestas del hombre a sus grandes interrogantes, más allá de las particularidades de su propio pensamiento. El Papa reconoce, en este núcleo conceptual, una suerte de "filosofía implícita" que todos comparten y que debería ser como el punto de referencia

para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthos logos*, *recta ratio* ⁴⁹.

Éste es el aspecto primario de la razón entendida como un don que Dios da al hombre para que pueda conocer lo que es y así alcanzar la verdad. Pero no se puede olvidar, como ocurre actualmente, que el hombre está también orientado hacia una verdad que lo trasciende. Y este hecho, lejos de volverlo al hombre irracional, lo sitúa en el nivel de lo supraintelectual, ordenando su razón al conocimiento de la Revelación. Este nivel del conocimiento intelectual

⁴⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n° 3.

⁴⁸ Idem, n° 4.

⁴⁹ Idem.

termina en la contemplación final de Dios por el *lumen gloriae*, la luz de la gloria con la cual seremos definitivamente sobreelevados en la verdad para contemplar a Dios “cara a cara”. Juan Pablo II muestra el despliegue de la razón en su relación con la fe y, al mismo tiempo, denuncia la deformación del conocimiento humano cuando está separado de la verdad trascendente. Aquello que Chesterton señalaba cuando decía que la verdad, separada de la Verdad, se vuelve loca:

Sin esta referencia a la verdad trascendental, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón se ha doblegado sobre sí misma haciéndose cada día incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general ⁵⁰.

El Papa, entonces, se propone mostrar con esta encíclica que

la Fe y la Razón son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo ⁵¹.

Para evangelizar la cultura, o sea, inculturar los areópagos modernos, hay que tener siempre presente el valor incomparable de

⁵⁰ Idem, nº 5.

⁵¹ Idem, introducción.

la persona humana. Dignidad que alcanza su máxima expresión en la vocación a la vida sobrenatural: “sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mat. 5, 47). La verdad sobre el hombre, conforme la entiende la cultura católica, forma parte indiscutida de todo proceso de inculturación. Las tres verdades sobre el hombre que el Papa quiere poner en evidencia con las tres encíclicas, conforman un cuerpo doctrinal, patrimonio de la cultura católica, que de ninguna manera puede ser negociable. Tres aspectos con los que Juan Pablo II asume el concepto de “hombre” desde una antropología gestada por la cultura católica. Más aún, el Papa incorpora todos los fundamentos doctrinales que, a partir de la enseñanza de la Iglesia, y durante los dos últimos siglos, la Iglesia ha explicitado con su Magisterio sobre

los múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana ⁵².

La cultura católica se hace presente, de esta manera, en el magisterio pontificio, para enriquecer su síntesis mirando, en este caso, a las exigencias de la fe. El cuerpo de doctrina que, a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, la Iglesia ha elaborado, enriquecido e interpretado con Pablo VI, y culminado doctrinal y disciplinariamente con Juan Pablo II, se constituye en la expresión actualizada de la cultura católica. Este patrimonio de la fe, de los tesoros, de la doctrina y la liturgia y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos, ahora se transforma en un instrumento válido para que la Iglesia, inculturando, pueda encarnar el Evangelio en los areópagos culturales del mundo moderno y, a la vez, introducir los “múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana” en la vida de la Iglesia ⁵³.

En el siglo IV, y sin duda por influjo de San Agustín, se había podido dar el paso de la *antiquitas pagana* a la *antiquitas christiana*. El núcleo fundante de la cultura pagana había sido despla-

⁵² Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 4.

⁵³ Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli*, n° 21 a.

zado por el dato revelado, desde el cual la Iglesia pudo recoger los tesoros del mundo antiguo para incorporarlos, purificarlos y perfeccionarlos, en los tesoros de la doctrina católica. Se produjo entonces un inmenso desarrollo y progreso dogmático que alimentó a la cultura católica, incluido el lenguaje metafísico y teológico. Occidente pasó a ser, en los siglos siguientes, el centro del desenvolvimiento dogmático, desplazando de esta manera al Oriente en cuanto a la primacía del pensamiento religioso ⁵⁴.

La *antiquitas christiana* contaba ya con un acerbo de verdades que se fueron explicitando y que, en su conjunto, conformaron la manifestación especulativo-práctica de una sabiduría poseída de modo habitual. Esta sabiduría generó e iluminó la cultura católica.

Referido a la antropología teológica podemos señalar un conjunto de verdades propias de la antigüedad cristiana ⁵⁵: el origen del alma, la naturaleza del hombre, su composición substancial, su espiritualidad y libertad, su nobleza de imagen de Dios, su elevación al orden sobrenatural; el estado del hombre inocente, sus dones, la caída, el pecado original y sus consecuencias; la situación del hombre caído, su ignorancia, debilidad y concupiscencia, su redención por Cristo; la gracia santificante, su inherencia al alma del justo, la necesidad de la gracia, su gratuidad, su eficacia y universalidad, la suavidad de su noción con respecto al libre albedrío; los dones del Espíritu Santo y su influjo en las almas; las virtudes teologales; la Iglesia, su constitución jerárquica, su magisterio, sus notas, su función maternal con el espíritu humano, su influjo en la educación del hombre, su misterio de Cuerpo Místico de Cristo, sus relaciones con el estado y el poder civil; la devoción a la Iglesia, los sacramentos, su esencia, su número y virtud santificadora, el bautismo, la eucaristía, la penitencia, el matrimonio; la esjatología, la resurrección de la carne, el juicio universal, la visión beatífica, el purgatorio y el infierno.

⁵⁴ Cfr. Portalié, E., "Saint Augustin", en *DTC*, I (París 1923) col. 2268-2472.

⁵⁵ Cfr. Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, T. II, París 1924, p.511.

Todo este patrimonio doctrinal de la *antiquitas christiana* sigue presente en el Magisterio de la Iglesia. Juan Pablo II lo incorpora en su enseñanza. Fueron los Santos Padres los que conciliaron "creer" y "saber". El "*fides quaerens intellectum*" agustiniano o el "*intellectus fidei*" anselmiano abren la sabiduría católica, que se ve plasmada como cultura, hacia la razón natural⁵⁶. Santo Tomás de Aquino vendrá después a dar la más acabada formulación doctrinal a la cultura católica.

A él le corresponderá, no sin designio especial de la Providencia, como ya lo hemos dicho⁵⁷, formular el encuentro de la naturaleza con la gracia, a partir de una precisa y nunca más superada fundamentación doctrinal que permitirá integrar el "orden natural" con la Revelación, la naturaleza con la gracia, la fe con la razón. La cultura católica encontró allí su más acabada fundamentación teológico-metafísica. La metafísica del ser le dio al tomismo un realismo gnoseológico y ontológico desde el cual se hizo posible vincular la teoría del conocimiento y la metafísica a la percepción sensible y, por tanto, a la objetividad de la cosa, proporcionando el sentido verdadero y positivo del ser. Con Santo Tomás se instauró el realismo metafísico, según el cual, aunque los datos del conocimiento sensible se universalicen, nunca se alejan de lo sensible; de esta manera se evitará el torbellino dialéctico del pensamiento subjetivo, que siempre termina en un agnosticismo más o menos radical⁵⁸.

La metafísica del ser fundó la gnoseología tomista, conforme al principio que él mismo Tomás declaraba:

Lo primero que cae en la aprehensión del entendimiento es el *ser*, en el cual se resuelve todo conocimiento⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. Benotti, T., "Ragione e fede in Tommaso d' Aquino", en *Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17/24-IV-1974*, T. II, pp.15 y ss.

⁵⁷ Cfr. *supra*, capítulo XI.

⁵⁸ Cfr. Pablo VI, carta al Maestro de los Dominicos, id II, n° 14-26.

⁵⁹ *De Verit.* q. 1, a. 1.

La trabazón doctrinal que Santo Tomás va a dar a la cultura católica, conciliando el “orden natural” con la Revelación, la fe con la razón, la naturaleza con la gracia, marcará el camino doctrinal con el que indefectiblemente habrá que encontrarse cada vez que el hombre realice la tarea de inculturación transfigurante entre la realidad del mundo y de la Revelación ⁶⁰.

Esta fundamentación doctrinal está presente, de modo especial, en el magisterio de los dos últimos siglos, cuando los Romanos Pontífices debieron enfrentar el proceso de secularización religiosa y profana que buscaba instaurar los modelos absolutos de sociedades laicas.

También Juan Pablo II, cuando quiere dar respuesta al requerimiento del Concilio Ecuménico Vaticano II, no puede hacer otra cosa sino echar mano al patrimonio de la fe, de los tesoros de la doctrina y de la liturgia y a la materia de la cual viven y se sirven los cristianos. Juan Pablo II encuentra, en la cultura católica, el modo de responder a los reclamos del Concilio Ecuménico Vaticano II. Y esto porque él ya ha afirmado que la síntesis de la fe y la cultura no es sólo exigencia de la cultura sino, y primordialmente, de la fe. Él sabe, además, que una fe plenamente acogida, íntegramente enseñada y rectamente entendida, genera cultura. Desde la Iglesia no hay otro camino para responder a las dificultades y tareas actuales que la *Gaudium et Spes* manifiesta, cuando se ocupa de la situación de la cultura en el mundo actual ⁶¹:

En esta situación no hay que extrañarse de que el hombre, que siente su responsabilidad en orden al progreso de la cultura, alimente una más profunda esperanza, pero al mismo tiempo, note con ansiedad las múltiples antinomias existentes que él mismo debe resolver.

¿Qué hay que hacer para la intensificación de las relaciones culturales, que deberían llevar a un verdadero y fructuoso diálogo

⁶⁰ Cfr. supra cap. XI.

⁶¹ *Gaudium et Spes*, Sección I, nº 54 y ss.

entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las sociedades, no eche por tierra la sabiduría de los antepasados no ponga en peligro el genio propio de los pueblos?

¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones?

Esto es especialmente urgente allí donde la cultura nacida del enorme progreso de la ciencia y de la técnica se ha de compaginar con aquella cultura que se alimenta, según diversas tradiciones, de los estudios clásicos. ¿Cómo la tan rápida y progresiva dispersión de la disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar su síntesis y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y admiración que llevan a la sabiduría?...

¿De qué manera, finalmente, hay que reconocer como legítima la autonomía que reclama para sí la cultura, sin llegar a un humanismo meramente terrestre, o incluso contrario a la misma religión? ⁶².

El Concilio intenta una respuesta cuando dice:

En medio de estas antinomias se ha de desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, principalmente los fieles cristianos, han sido llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana ⁶³.

Juan Pablo II señala que el hombre viviente constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia ⁶⁴. Con su magisterio busca iluminar las tres verdades fundamentales acerca del hombre: sobre los fundamentos del obrar moral, sobre lo sagrado de la vida y sobre el apetito de verdad. Así, no hace otra cosa que mostrar el reclamo del Concilio de evangelizar la cultura mirando las exigencias de la fe. El Santo Padre, en sus muchos discursos, intentará la misma respuesta, pero esta vez atendiendo también a las culturas ⁶⁵.

⁶² *Gaudium et Spes*, n° 56.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Cfr. *Redemptor hominis*, n° 285.

⁶⁵ Cfr. *supra*, cap. XXXI.

La cultura se transforma así en la clave desde la cual Juan Pablo II va a interpretar el Concilio. El Papa busca, tanto con su magisterio escrito como con sus viajes, mostrar el valor religioso de la cultura católica, que proviene de su relación directa con el misterio cultural de la Revelación, nacida como es, del corazón de la Iglesia. Mirando a las culturas, busca expresar del modo más eficaz la iluminativa claridad del mensaje de Cristo sobre el hombre, sus realidades, sus empeños y sus proyectos.

Ya hemos visto que la cultura católica es expresión de la vida de la Iglesia ⁶⁶, y por qué desde la memoria y la conciencia vital y activa de la Iglesia se genera dicha cultura, que surge del encuentro transfigurante de la realidad del mundo y del hombre con la palabra y los contenidos del Reino, los cuales forman parte del depósito de la fe.

Ella está en el mundo sin ser del mundo (Jn. 17, 14-16) y es en medio

de la familia humana en su totalidad, con el universo en el seno del cual vive; el teatro en el que se juega la historia del género humano; el mundo marcado por el esfuerzo del hombre, sus derrotas, sus victorias ⁶⁷.

Allí la Iglesia, en cumplimiento de su misión evangelizadora, debe encarnar el Evangelio, es decir, inculturar. Visto el problema desde las exigencias no de la fe, sino de la cultura misma que se debe evangelizar, podemos decir que, especialmente a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, hay una evolución en el modo de entender las relaciones del dato con los datos, es decir, de Dios y su Revelación, con el hombre, con el mundo y con la sociedad. Por eso, tanto en los documentos conciliares como en el magisterio de los últimos Pontífices, la cultura católica y su correlato, que es la civilización, adquieren matices nuevos a partir de un estilo dis-

⁶⁶ Cfr. supra, cap. XVIII.

⁶⁷ *Gaudium et Spes*, n° 2.

tinto para situar estos temas frente a los aspectos más característicos de la modernidad a la que hay que evangelizar.

Conviene, sin embargo, para interpretar bien lo que queremos decir, tener en cuenta que se trata, por un lado, de hacer una síntesis de la fe y la cultura, y por otro, de incorporar la cultura a la vida de la Iglesia. En todos los casos, el depósito de la fe, la verdad revelada, debe ser el lugar desde donde se ilumina el encuentro.

No queremos afirmar con esto que, desde la complejidad del hecho cultural a evangelizar, no puede empezarse en otra cosa que no sea la Revelación. También puede hacerse presente el "orden natural" iluminando un hecho concreto de lo cultural, entendido en su más amplia significación, es decir, como cultura y civilización. Pero la síntesis a lograr nunca puede evadirse del ámbito de la Revelación, ni agregar ni mudar nada a la Revelación. Y el primer criterio debe asumirse a partir de la consideración del "orden natural", expresión creacional de la voluntad de Dios. De esta manera queda descartado, en el proceso de evangelización, todo modo de ideologización o de reduccionismo racional, pragmático, historicista, o cientificista. Siempre han de estar presentes las dos vertientes donde se nutre la cultura católica como encuentro del dato de la Revelación con los datos de la naturaleza.

La fe reclama a la Iglesia el ejercicio de su memoria, pero la realidad de la cultura a evangelizar también reclama la vigencia de una conciencia eclesial capaz de leer los signos de los tiempos. Del encuentro de la memoria y la conciencia se hará la síntesis de fe y cultura. Se necesita generar este núcleo teológico-eclesial que permita leer la compleja trama de las realidades culturales del mundo moderno, para poder responder con la acomodación necesaria que haga posible la síntesis. La Iglesia ha ido haciendo esta lectura, y siguiendo su Magisterio es posible entender los hechos que le preocupan, los errores que se deben rechazar o condenar, las riquezas doctrinales que hay que purificar y explicitar. También es posible descubrir allí toda la problemática cultural del hombre de su tiempo, sus aspiraciones, sus pruebas, sus logros, sus fracasos.

Los valores que enriquecen su cultura y su medio, las propuestas que motivan a las comunidades hacia el bien común. Realidad rica y compleja que sólo la Iglesia puede leer con total libertad, ya que esta lectura no está condicionada a otra cosa que no sea la perfección y la salvación final del hombre. No en vano el Papa Pablo VI prefirió presentarse ante las Naciones Unidas con el título de "experto en humanidad" ⁶⁸. Ahora bien, ¿cómo ha leído la Iglesia del Concilio y el magisterio de los últimos Papas, a partir de Juan XXIII, la realidad cultural del mundo moderno?

En primer lugar, desde una actitud optimista y esperanzadora que le hace suavizar los términos con los cuales va a describir el fenómeno. No usa epítetos descalificadores, aunque señala, desde la caridad, los errores.

En segundo lugar, desde una actitud que permite una lectura abarcadora y totalizante de los problemas. Nunca con enfoques parcializados o fragmentados.

La Iglesia pretende, en todos los casos, salvar la autonomía que ella reconoce en las cosas temporales. Podríamos decir, entonces, que elude todo modo de clericalización abierta o solapada y se instala en una sana laicidad desde la que, entiende, puede abrirse el diálogo con la sociedad laica. Por eso sus juicios, referidos al hecho de lo cultural, son más bien afirmativos que condenatorios, como puede verse en los muchos discursos de Juan Pablo II referidos a la cultura.

Busca además, la Iglesia, ampliar el panorama de su lectura, más allá de una realidad puramente territorial. Ella intenta, por un lado, apoyar todo lo que, desde la cultura, pueda expresar los modos y las soberanías de los pueblos y de las naciones pero, al mismo tiempo, convoca a una doble apertura: política, que mira a la integración mundial, y religiosa, que mira a la trascendencia y universalidad del mensaje de salvación. También la Iglesia intenta

⁶⁸ Cfr. Pablo VI, discurso ante la Asamblea General la Naciones Unidas (4-X-1965), n° 11.

hacer una lectura religiosa del orden temporal. Allí percibe que en la sociedad contemporánea cobra una especial relevancia el modo como el hombre actual gusta de expresar su creencia en Dios. Hay una marcada inclinación a lo subjetivo, a lo religioso como experiencia de interioridad e intimidad, más allá de la legitimidad o verdad con que estas actitudes puedan conformarse. Se nota como un rechazo a todo referente racional y un intento por legitimar la creencia como sólo expresión de la conciencia ⁶⁹. La mayor preocupación de la Iglesia estriba en el avance del ateísmo universal, historicista y cientificista contemporáneo. Este hecho lleva a reclamar la responsabilidad de los cristianos para que no se inhiban de dar su testimonio de fe y, al mismo tiempo, para que tengan un aprecio sensible por toda forma genuina de religión. Esto de ninguna manera supone menoscabar, por vía de un falso pluralismo, el lugar que objetivamente le corresponde a la Iglesia Católica, por expresa voluntad de Dios. La Iglesia verdadera sigue siendo una, santa, católica y apostólica.

La dignidad de la persona humana y los derechos consiguientes están en el centro de la concepción antropológica moderna. La Iglesia lo percibe y también lo afirma. Pero va más allá, al iluminar esta indiscutible percepción desde la verdad del hombre asumida sobre los fundamentos doctrinales de la vida moral; el sentido sagrado de la vida humana y el apetito y búsqueda de la verdad, que lleva a conciliar la fe con la razón. De todos modos, la Iglesia coloca en el corazón de la cultura humana, como un hecho primordial del tiempo que vivimos, la afirmación del valor incomparable de la vida humana. Desde esta perspectiva existencial quiere rescatar al hombre en su realidad tanto individual como social. Todas las formas concretas de socialización, como son la familia, las asociaciones intermedias, la comunidad política nacional

⁶⁹ Cfr. Mazquarrie, J., *El pensamiento religioso en el siglo XX*, edit. Herder, Barcelona, 1975; Kasper, W. y otros, *Cristianismo y Cultura en la Europa de los años '90*, edit. PPC, Madrid, s/f; Bloom, H., *La religión en los Estados Unidos*, edit. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1994; Bastian, J. P., *Protestantismo y modernidad en Latinoamérica*, edit. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1994.

e internacional, y la propia Iglesia, deben estar iluminadas o asumidas desde el supremo valor de la vida humana en toda su integridad. Así la Iglesia va a leer la realidad social, en sus múltiples y diferentes formas de realización, nacional, internacional, científica, política, empresarial, económica, religiosa, según sea la perspectiva en que se base su realización, como espacios para la participación. Hoy la participación es un valor que se sigue de la dignidad de la persona humana, y fundamenta tanto los modos del accionar social y político como las estructuras con que se quiera regimentar. También la democracia, que si no tiende a conformar una auténtica expresión de la participación, se transforma en un régimen puramente formal y ritual.

El ciudadano ya no es mirado, en el mundo contemporáneo, como un simple súbdito, y la autoridad se acepta en la medida que ella misma se somete y se orienta al bien común. Sin esta ordenación no hay autoridad. La Iglesia busca descubrir, en esta ordenación, el respeto a Dios y al orden natural. Cuando el bien común no aparece sosteniendo el orden y la arquitectura política de la sociedad, aparecen los grupos de presión, en los muchos modos y manifestaciones que tienen para operar. De este modo, la sociedad civil, en el modelo laico, termina desplazando el orden político que se debe instaurar. La participación política debe mirar a que todos los ciudadanos sean responsables de los destinos de la "res pública" por una legítima participación en la distribución del poder.

La Iglesia convoca a los seculares para que asuman el desafío de la inculturación y les abre espacios reales a la participación ⁷⁰. También en la organización del gobierno de la Iglesia aparecen nuevos espacios a la participación, ya sea a través de los dicasterios romanos, de las conferencias episcopales o de los presbiterios de las iglesias particulares ⁷¹.

⁷⁰ Juan Pablo II, exhortación apostólica *Christifideles laici* (30-XII-1988), A. S. 81 (1989), pp.393-521.

⁷¹ Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Decreto sobre el deber pastoral de los Obispos* (27-X-1965), *Decreto sobre el ministerio y vida de los Presbíteros* (7-XII-

Lo cierto es que la Iglesia atiende todas las características de la sociedad laica contemporánea, alguna de las cuales se transforman en valores por la directa vinculación que tienen con el orden natural y, consecuentemente, con la dignidad de la persona humana, y las procesa como exigencias actuales para instaurar la síntesis de la fe y la cultura.

Juan Pablo II reclama otra actitud más para dialogar del mejor modo posible con las diferentes culturas:

se requiere como condición que nosotros mismos seamos creativos. Antes del diálogo formal será la creatividad del pensador, del estudioso, del artista cristiano –cada uno según las exigencias de su propio campo de investigación– lo que hará de él un interlocutor creíble y estimulante. El pensador al igual que el artista cristiano, heredero de un patrimonio cultural riquísimo, está llamado a presentar con gran honradez este inmenso tesoro a un interlocutor no creyente. Pero esto no basta. Se ha de esforzar, además para elaborar sus propias propuestas originales que, arraigadas firmemente en la palabra de Dios, y en la tradición de la Iglesia, permitan afrontar los problemas nuevos y brindar respuestas válidas a los desafíos que plantean las corrientes culturales contemporáneas ⁷².

Y todavía es necesario algo más. Se trata de trabajar en el delicado ámbito de la formación de los jóvenes en la cultura, teniendo siempre presente que

el núcleo generador de toda auténtica cultura está constituido por su enfoque del misterio de Dios, en el que el orden social, centrado en la dignidad y en la responsabilidad personal, encuentra su último fundamento. A partir de aquí se debe contribuir a la afirmación

1965); y Juan Pablo II, exhortación apostólica *Pastore Dabo Vobis* (25-III-1992), A. A. S. 84. (1992), pp.657-804, Motu Proprio sobre las Conferencias Episcopales (21-V-1998).

⁷² Juan Pablo II, discurso en la primera sesión pública común de las Academias Pontificias (28-XI-1996).

de una cultura enraizada profundamente en los valores del evangelio ⁷³.

La cultura católica queda, de esta manera, apuntada hacia los umbrales del tercer milenio.

⁷³ Juan Pablo II, homilía en la misa para los universitarios romanos (12-X-1996).

Epílogo. Cultura católica y adveniente cultura



UANDO Juan Pablo II es consagrado Papa (16-X-1978), el mundo todavía se debate en los términos de la Guerra Fría, que es la última expresión política del “equilibrio de poder”. De todos modos, la revolución cultural va acercando a los contendientes hacia un cierto punto de convergencia, a partir de la utopía de un “nuevo orden mundial”. Instalada la utopía, sólo hay que esperar los acontecimientos y éstos llegan de la mano de Ronald Reagan (1981-1989), quien hará posible que Estados Unidos cumpla con el destino que, según ellos, le reservó la Providencia:

En el siglo XX, ningún país ha influido tan decisivamente en las relaciones internacionales, y al mismo tiempo con tanta ambivalencia, como los Estados Unidos. Ninguna sociedad ha insistido con mayor firmeza en lo inadmisibles de la intervención en los asuntos internos de otros estados ni ha afirmado más apasionadamente que sus propios valores tenían aplicación universal. Ninguna nación ha sido más pragmática en la conducción cotidiana de su diplomacia, ni más ideológica en la búsqueda de sus convicciones morales históricas. Ningún país se ha mostrado más renuente

a aventurarse en el extranjero, mientras formaba alianzas y compromisos de alcances y dimensiones sin precedentes ¹.

Los Estados Unidos pretenden ser, por un lado, faro para las demás naciones, mostrando los logros políticos y económicos de su democracia fundada en la vigencia de los derechos humanos; y, por otro, constituyéndose en cruzados de esos valores, para imponerlos en todo el mundo:

los Estados Unidos consideran normal un orden global internacional fundamentado en la democracia, el libre comercio y el derecho internacional ².

Ronald Reagan está convencido de que si el mundo realmente desea la paz, tendrá que aplicar las prescripciones morales de los Estados Unidos. Ése será su empeño político, al que consagrará todo el mecanismo de su política internacional. Con el tema de los derechos humanos y la competencia armamentista, socavará los restos del imperio marxista. Ya no será necesario hablar de "equilibrio de poder", como siempre lo pretendieron los europeos detrás de la Gran Bretaña del siglo XVIII. Ahora sólo queda "el poder", y será de ellos:

Los imperios no tienen ningún interés en operar dentro de un sistema internacional; aspiran a ser ellos el sistema internacional. Los imperios no necesitan un equilibrio del poder. Así es como los Estados Unidos han dirigido su política exterior en América ³.

Desmantelado el modelo de sociedad laica marxista, ahora es necesario avanzar sobre la premisa de que la paz puede quedar asegurada por una Rusia moderada por la democracia y que destina sus energías en desarrollar una economía de mercado. Al mis-

¹ Kissinger, H., *La Diplomacia*, edit. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1996, pp.11-12.

² Idem, p.12.

³ Idem, p.15.

mo tiempo, la revolución cultural ayuda a incorporar, como valores culturales de la democracia, los logros de una concepción antropológica materialista, fruto del laicismo inmanentista que los acollara. Concluye la Guerra Fría y el mundo se orienta a la configuración de un “nuevo orden mundial”. Se trata de instaurar un “mundo sin orillas”⁴. En menos de diez años se modifica el mundo de la post-guerra de una manera sorprendente. La ex Unión Soviética se disuelve en sus partes componentes y, aunque la Federación Rusa de Boris Yeltsin sigue teniendo y controlando los grandes arsenales nucleares que fueron del *Soviet*, el imperio es hoy uno sólo. Estados Unidos se constituye, en esta nueva etapa de la post-guerra Fría, en protagonista del “nuevo orden mundial”. Es la única nación que cuenta con poder político, económico y militar para poder hacerlo. El secularismo profano avanza sobre el programa de democratización, los derechos humanos y la economía de mercado. El secularismo religioso cobra la forma nueva de lo que se ha dado en llamar la *new age*, especie de sincretismo religioso fruto de la revolución cultural, que se establece a través de una sin igual red de redes –digital y global– por medio de una transformación social como consecuencia de la transformación personal. El “nuevo orden mundial” coincide con la entrada de la humanidad, tras una era violenta y oscura como fue la de *Piscis*, en un milenio de amor y de luz. La *era de Acuario* es una época de verdadera liberación espiritual que acompaña al “nuevo orden mundial”⁵.

La utopía comienza a hacerse presente detrás de una democracia absoluta trasmutada en la exaltación de la idea de igualdad.

Juan Pablo II tiene mucho que ver con el fin del marxismo en Europa. Recordemos que, en ocasión de su primera visita a Polonia, en 1979, nace “Solidaridad”, con Lech Walesa. Este gremio es el instrumento político que precipita la caída del comunismo, a

⁴ Cfr. Lanus, J. A., *Un mundo sin orillas*, edit. Emecé, Buenos Aires 1996.

⁵ Cfr. Ferguson, M., *La conspiración de Acuario*, edit. Kairós, Barcelona; Boixados, A., *La IV Revolución Mundial*, edit. Gladius, Buenos Aires 1997.

partir de la segunda visita del Papa a Polonia, en 1987. En 1989, después de unas elecciones celebradas en junio con la victoria de Solidaridad, Polonia tiene por primera vez un gobierno no comunista. En esa oportunidad, y con motivo del 50 aniversario del comienzo de la segunda Guerra Mundial, Juan Pablo II hace pública una carta apostólica (27-8-1989) donde condena tanto al nazismo como al marxismo, los dos modelos de sociedades laicas fruto de la secularización. Al mismo tiempo, envía un mensaje a la Conferencia Episcopal Polaca, en un momento decisivo para ese país, e invita a los obispos a ser los garantes de los derechos humanos; vuelve, además, a condenar al marxismo. Liberada Polonia, comienza a desplomarse el imperio. En el lapso de una década, Rusia pasa de querer arrollarlo todo a desintegrarse, devolviendo casi todas las adquisiciones realizadas desde los tiempos de Pedro el Grande.

Juan Pablo II va a pasar a la posteridad como “el Papa que derribó el muro”. No es el caso recordar la serie de acontecimientos que se sucedieron, a partir de los cuales los países comunistas del este de Europa se fueron liberando de “la pesadilla marxista”. En la Navidad de 1989, el Papa da gracias a Dios por estos sucesos y se transforma, sin quererlo, en el líder mundial que había hecho posible tan histórico acontecimiento. No en vano Mijaíl Gorbachov, el 1º de diciembre de 1989, hace una inesperada visita al Papa en Roma. Algunos pensaron que el Presidente del *Soviet Supremo* había ido a capitular.

El Papa, en esa ocasión, hace un discurso que termina con palabras de esperanza:

La Santa Sede sigue con gran interés el proceso de renovación emprendido por Usted en la U.R.S.S., augura éxito y está pronto a favorecer toda iniciativa que sirva mejor a proteger y armonizar los derechos y deberes de la persona y de los pueblos para salvaguardar la paz en Europa y en el mundo.

Concluye la Guerra Fría. La instauración de un “nuevo orden mundial” viene a remplazar al equilibrio del poder. Los Estados Uni-

dos quedan solos en la escena política. La sociedad laica americana es, de allí en más, el modelo a instaurar. Quizá es esto lo que lleva al Papa a declarar, con motivo de su visita a Méjico, a menos de un año del acontecimiento a que hacemos referencia, que

la derrota de los sistemas ligados al socialismo no implica un juicio positivo sobre el capitalismo liberal.

Es que en esta tercera post-guerra mundial, Juan Pablo II percibe algunas luces de alarma.

Y el peligro viene por lo que Zbigniew Brzezinski llama, en su último libro, *Out of control*, con algo de risueña ironía, la "cornucopia permisiva", es decir, el deseo de conseguir la mayor abundancia de bienes materiales rápidamente y a cualquier precio. Esta actitud desemboca en la banalización de la existencia, en el menosprecio de los valores espirituales y en un progresivo vaciamiento interior. La televisión que sustituye hoy a la familia, a la escuela y a la Iglesia, dominada por la cultura hedonista, la violencia y el sexo, despierta continuamente nuevas expectativas.

Y esto es así, al decir de Brzezinski, porque los Estados Unidos no poseen liderazgo ético. Ejercen una inmensa influencia mediante el 80 % de sus transmisiones televisivas y el 50 % de sus películas, que afectan a todo el mundo. Sin embargo, un mundo con desigualdades e injusticias tan marcadas, concluye Brzezinski, es fácilmente vulnerable a la inestabilidad y a nuevos espasmos violentos de una política irracional. Se puede prever un choque entre los consumidores insensibles y los espectadores hambrientos. Es necesario que el "nuevo orden mundial" logre reducir el número de comensales invitados a la vida. Aparecen, en el mundo recién instaurado de la globalización, nuevas formas de terrorismo de cara al Plan Mundial de Control de Población. Ahora será más fácil imponer un programa de terrorismo demográfico, que los Estados Unidos vienen apoyando y perfeccionando desde hace ya muchos años. El primer intento de una política mundialista empeñada en hacer creer que el crecimiento demográfico es el enemi-

go número uno de la humanidad, aparece en 1954 durante un congreso celebrado en Roma; veinte años después, se avanza sobre el mismo tema en la reunión de Bucarest (1974), donde se formaliza un Plan de Acción Mundial Poblacional. Lo interesante a destacar es que, en ese mismo año, el Presidente Gerald Ford (1974-1977) aprueba el "Informe 2000" (10-XII-1974). En 1990, y ante el requerimiento y presión de varios historiadores que invocan las leyes de secretos oficiales, la Casa Blanca tiene que hacer pública la totalidad del documento. En el mismo se establecen pautas de acción para poder controlar el crecimiento demográfico mundial. Vale la pena tener en cuenta algunas que ilustran sobre el modo cómo fue planeado este terrorismo demográfico:

Para mantener la población mundial limitada a cifras razonables es urgente comenzar a reducir la fertilidad de modo eficaz en los años setenta y los años ochenta (...)

No podemos esperar a que la modernización y el desarrollo reduzcan de modo natural los índices de fertilidad ya que esto requerirá en la mayoría de los países en desarrollo varias décadas, durante las cuales el rápido crecimiento de población tenderá a detener el desarrollo y a aumentar aún más el desequilibrio entre ricos y pobres.

Los actuales factores de población en los países menos desarrollados suponen un riesgo político e, incluso, problemas de seguridad nacional para los Estados Unidos.

Nuestro objetivo debe ser que el mundo llegue al nivel de fertilidad de reemplazamiento (dos niños de media por familia) alrededor del año 2000. Las bases para la elaboración de objetivos nacionales de control de población para alcanzar el objetivo mundial figuran en el Plan Mundial de Población de Naciones Unidas.

Los países con interés político y estratégico especial para los Estados Unidos son: India, Bangladesh, Pakistán, Nigeria, Méjico, Indonesia, Brasil, Filipinas, Tailandia, Egipto, Turquía, Etiopía y Colombia. En conjunto, suponen el 47 % del actual aumento de la población del mundo. El presidente y el secretario de estado deben tratar específicamente del control de la población mundial como un asunto de la máxima importancia en sus contactos regulares con jefes de otros gobiernos, particularmente de países en desarrollo.

Debemos tener cuidado de que nuestras actividades no den a los países en desarrollo la apariencia de políticas de un país industrializado contra países en desarrollo. Hay que asegurar su apoyo en este terreno. Los líderes del Tercer Mundo deben figurar a la cabeza y recibir el aplauso por los programas eficaces.

Para tranquilizar a otros respecto a nuestras intenciones debemos hacer énfasis en el derecho de los individuos y las parejas a decidir libre y responsablemente el número y el espaciamiento de sus hijos, el derecho a recibir la información, educación, y nuestro continuo interés en mejorar el bienestar de todo el mundo. Debemos utilizar la autoridad del Plan Mundial de Población de Naciones Unidas ⁶.

Durante los años de la Guerra Fría, la estrategia de los Estados Unidos referida a los programas de control de la natalidad, avanzó de modo más lento. A partir de la instauración del "nuevo orden mundial", se desata una carrera que, a juzgar por los programas elaborados, los fondos asignados y las políticas diagramadas en los últimos foros internacionales, resulta imparable. Todas estas acciones y programas configuran, en su conjunto, científicamente elaborados y sistemáticamente aplicados,

una verdadera conjura contra la vida ⁷.

A pesar de ello, el "nuevo orden mundial" comienza a funcionar como un proceso de globalización encaminado a lograr la creciente aceptación de valores, creencias, orientaciones, prácticas e instituciones comunes por pueblos y personas de todo el mundo. Una suerte de "civilización universal" ⁸.

¿Existe este proceso de globalización? Algunos autores aconsejan usar con prudencia este término, que forma parte más bien de un dispositivo de los medios de comunicación ⁹.

⁶ Cfr. Diario *ABC*, Madrid, 1-V-1994.

⁷ Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, nº 17

⁸ Cfr. Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del Orden Mundial*, edit. Paidós, Buenos Aires 1997.

⁹ Cfr. Ferguson, M., "La mitología sobre la globalización", en *European Journal of communication*, T. 7, nº 1, marzo 1992.

Sin embargo, se hace evidente que un “nuevo orden mundial” requiere de una mundialización, o de un sistema mundial, o de una cierta transnacionalización. A eso es lo que se llama “globalización”. De suyo, en sentido estricto hace referencia a un hecho económico, como es el de los procesos de concentración y centralización de capital que, de esta manera, adquieren mayor fuerza y alcance.

Este proceso económico va invadiendo las ciudades, las naciones, los continentes, las formas de trabajo y de vida y los modos de ser y de pensar¹⁰. Por eso mismo tiene una influencia cultural, en orden a que genera nuevas formas de articulación entre lo universal y lo particular, lo local y lo global, y al mismo tiempo favorece los procesos de diferenciación. Se manifiestan, de esta manera, los regionalismos, los nacionalismos, los localismos, que aparecen como reivindicaciones de las alteridades o “fundamentalismos”. Esta denominación viene ahora a reemplazar a la de “fascismo”, más propia de la Guerra Fría. Al reclamar el derecho a la diferenciación por motivos culturales o de identidades inmutables, genera las formas de “multiculturalismo”. Este hecho surge de un cambio o visualización de las minorías a partir de los años 80, de modo especial en los Estados Unidos. En Europa el tema cobra significación con los inmigrantes, que aparecen amenazando la integridad de las naciones y generan, por reacción, lo que algunos denominan el “fundamentalismo cultural”¹¹.

Pero lo cierto es que, según Guy Sorman¹², el pluriculturalismo del “nuevo orden mundial”, al menos tal como aparece en algunas de las más importantes Universidades de los Estados Unidos –v. gr., como la Duke-University, de Carolina del Norte, que

¹⁰ Cfr. Ianni, O., *A Sociedade global*, edit. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1992, p.39, citado por Bayardo R. y otros, en *Globalización e identidad cultural*, edit. Ciccus, Buenos Aires 1997, p.14.

¹¹ Cfr. Stolke, V., *Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión*, edit. Virus, Barcelona 1994, citado por Bayardo, R., idem.

¹² Cfr. *La Nación*, Buenos Aires 20-V-1991.

cuesta cerca de sesenta mil dólares por año y es una de las más selectivas— se ha transformado en una divisa institucional. Con ella se quiere significar —y los alumnos y los profesores deben adherir a ello— que todas las culturas son iguales, particularmente la de los blancos y la de las minorías étnicas. Lo que hasta ahora se llamó “civilización occidental” no es otra cosa que una forma de opresión a las mujeres y a las razas no blancas. El pluriculturalismo es una nueva expresión de la revolución cultural que apunta a apoyar las formas de diferenciación para, de esta manera, imposibilitar toda auténtica identidad social, política, religiosa o cultural. Para ser pluriculturalista no se necesita más que ser negro, asiático, mujer, homosexual o ecologista. Se trata, en este caso, siguiendo a Levi Straus, de relativizar las culturas. Éste es el camino para su demolición. Hay que empezar por desjerarquizarlas. No existe gente salvaje ni civilizada, sino civilizaciones diferentes, todas igualmente respetables. En esta sintonía ideológica del relativismo cultural se incorporan, además, los movimientos indigenistas.

Pero esto va más allá. Aparecen intentos como los de Jacques Derrida ¹³, para acompañar la relativización de las culturas con lo que él llama la “destrucción”, o sea, dejar de lado lo que un autor haya dicho o querido decir para dar lugar a lo que el alumno o el lector pretende hacerle decir. En el mismo sentido avanzan las categorías analíticas de Michel Foucault y, en general, el denominado “pensamiento post moderno”. ¿Qué queda en pie, entonces, con este proceso de pluriculturalismo que intenta acompañar a la globalización? El Profesor Stanley Fisch, interlocutor de Guy Sorman en el artículo comentado, dice que esta destrucción de la cultura no debe alarmarnos, ya que lo que solíamos llamar cultura, valores, moral, no era más que una ideología impuesta antaño por el amo de las minorías oprimidas. Pero debe tenerse presente, dice el profesor, que las culturas no mueren; simplemente cambian.

¹³ Cfr. Derrida, J., *Positions*, edit. de Minuit, París 1972; traducción al español, Valencia 1977. Puede consultarse: Jacques Derrida, “¿Cómo no hablar?”, en *Anthropos*, nº 13, Marzo 1989, Barcelona.

Juan Pablo II tiene conciencia de lo que está aconteciendo. En la carta apostólica *Tertio Milenio Adveniente* (10-XI-1994) ¹⁴ quiere centrar su atención en la época actual y mostrar que allí, además de las muchas luces que aparecen, también se presentan sombras. Entre ellas distingue la "indiferencia religiosa" y la "atmósfera de secularismo y relativismo ético". Frente a este callejón sin salida en que muchos se encuentran, el Pontífice advierte, en un discurso que dirige durante un simposio organizado por el Pontificio Consejo para la Cultura y la Universidad Urbaniana ¹⁵, que en las culturas de este final del siglo XX, se manifiestan fenómenos contrastantes, todos relacionados con el hombre:

Hoy más que nunca constatamos que la cultura es del hombre, la hace el hombre y está destinada al hombre ¹⁶.

Aparecen resultados contradictorios cuando se sondan las opiniones del hombre contemporáneo, señala el Papa:

junto a una persistente afirmación de la fe en Dios se constata una preocupante ausencia de práctica religiosa unida a la indiferencia y a la ignorancia de las verdades de fe ¹⁷.

Hay como un debilitamiento de las convicciones, que en muchos ya no tienen la fuerza necesaria para inspirar el comportamiento adecuado y poder responder a las razones de ser y de vida. La religión se ha privatizado, la sociedad se ha secularizado

y la cultura se ha vuelto laica ¹⁸.

Por otro lado, señala el Pontífice, la cultura cristiana, privada de sus sólidos cimientos internos y, al mismo tiempo, de sus posi-

¹⁴ A. A. S. 87 (1995), n° 36, pp.5-41.

¹⁵ Juan Pablo II, Discurso (2-XII-1995).

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

bilidades externas, decae. Sin embargo y esto es lo contrastante, la necesidad de lo Absoluto mantiene toda su fuerza y busca nuevos puntos firmes donde apoyarse:

Nuestras sociedades, más que de terrenos listos para la siembra, se van cubriendo de espacios áridos que esperan la llegada del agua regeneradora de una fe recuperada ¹⁹.

Se hace necesario avanzar hacia un diálogo urgente entre fe y cultura, hecho, sobre todo, de testimonio evangélico,

que sepa liberar las verdades ocultas, las fuerzas latentes en el corazón de las culturas. Así, del aparente desierto presente en tantos países invadidos por el secularismo nacerá una nueva generación de creyentes ²⁰.

Y un dato más, acerca de estos contrastes. Frente al llamado "eclipse de lo sagrado", se manifiesta una necesidad creciente de la experiencia religiosa. Es que

el hombre quiere realizarse plenamente. Se ha equivocado al creer que podía llegar a realizarse plenamente rechazando a Dios. Una visión secularista del mundo lo ha mutilado, encerrándolo en su inmanencia. "Sin el misterio la vida resulta irrespirable", decía con razón Gabriel Marcel. La pretensión de organizar la sociedad con una racionalidad puramente tecnológica, la primacía del hedonismo individualista y la marginación de la dimensión religiosa de la cultura, han minado los cimientos mismos de la civilización ²¹.

No hay duda que en esta descripción de la sociedad contemporánea está retratado el "nuevo orden mundial".

De todos modos, el Papa motiva a la esperanza. Se trata de asumir el desafío de encontrar puntos de apoyo en esta nueva si-

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

tuación cultural y presentar el Evangelio como una buena nueva para las culturas, para el hombre, "artífice de cultura" ²²:

Dios no es el rival del hombre sino el garante de su libertad y la fuente de su felicidad. Dios hace crecer al hombre, dándole la guía de la fe, la fuerza de la esperanza y el fervor del amor ²³.

Frente al universalismo pragmático que promueve formas de integración de lo particular en lo universal, de lo local en lo global, se hace necesario afirmar los límites de la globalización. Hay que quitar los cuestionamientos que el proceso de globalización hace sobre los criterios de atribución de la soberanía, sobre las fronteras significativas de lo nacional; sobre los atributos de la nacionalidad. No es posible aceptar sin más la propuesta de una sociedad planetaria en donde no hay lugar para el hombre ciudadano. Un mundialismo sin patrias sólo se puede lograr a partir de un mesianismo secular, es decir, mediante el ejercicio de una pseudo-omnipotencia basada en los valores empírico-pragmáticos de la electrónica o la informática.

Por eso Juan Pablo II decía, en plena Guerra Fría, que

existe una soberanía fundamental de la sociedad que se manifiesta en la cultura de la nación. Se trata de la soberanía por la que, al mismo tiempo, el hombre es supremamente soberano (...) En este sentido se puede decir que la cultura es el fundamento de la vida de los pueblos, la raíz de su identidad profunda, el soporte de su supervivencia y de su independencia ²⁴.

Del 1 al 5 de junio de 1997 se realiza en Lima la 27ª Asamblea Ordinaria de la Organización de los Estados Americanos, en la que toma parte una Delegación de la Santa Sede. En esa oportu-

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Juan Pablo II, discurso al Cuerpo Diplomático acreditado en la Santa Sede (12-I-1981), nº 7. Cfr. Caturelli, A., *La Patria y el Orden Temporal*, edit. Gladius, Buenos Aires 1993.

nidad, Monseñor José Antonio Almandoz Garmendia expresa, en su carácter de Presidente de la Delegación, el pensamiento de la Iglesia sobre la globalización:

Hoy día el mundo asiste al llamado proceso de la globalización, fruto sobre todo de la revolución tecnológica de las comunicaciones. Este proceso por su vocación uniformante puede, sin querer, poner en riesgo la identidad cultural de los países. El fenómeno fáctico de la globalización puede ser juzgado positivamente en cuanto oportunidad para el encuentro de los pueblos y para la difusión y aceptación universal de los grandes principios jurídicos de los derechos humanos.

Pero, al mismo tiempo, al convertir toda la tierra en un único espacio económico, corre el riesgo, por su propia dinámica, de subrayar nada más que algunos aspectos de la vida social e individual, debilitando los otros. En efecto, siendo la lógica primaria de la globalización una lógica económica, la consideración del hombre como un mero factor de producción y de consumo acaba por reconocer como relevantes social y jurídicamente, sólo a aquellos que pueden producir y consumir. Una tal globalización se convertiría en instrumento de exclusión y hasta de opresión de los que no están en condiciones de pesar económicamente: los que no han recibido una educación apta para las nuevas circunstancias; los ancianos, los desocupados, los niños de las capas sociales más pobres y los no nacidos, muchas poblaciones indígenas, etc. Esa globalización incontrolada acabaría también borrando las peculiaridades culturales que no puedan ser asumidas por los procesos de producción y comercialización masiva de bienes y servicios, y que sin embargo, son manifestación necesaria de la identidad y dignidad de las personas, y protección de su libertad. Así no sólo se provocarían grandes sufrimientos materiales a los grupos sociales más desprotegidos, sino también un grave daño a la riqueza cultural de los pueblos, dañando aquello que es el patrimonio más importante de los hombres y mujeres americanos, sean pobres o ricos ²⁵.

²⁵ Almandoz Garmendia, J. A., discurso en la Asamblea General de la O. E. A. (3-VI-1997).

En todo caso, en medio del “nuevo orden mundial”, Juan Pablo II invita a hacer presente la cultura católica:

El cristianismo se presenta ante las culturas con el mensaje de salvación recibido de los apóstoles, y los primeros discípulos, pensando y profundizado por los Padres de la Iglesia y los teólogos, vivido por el pueblo cristiano, en particular por los santos, y expresado por sus grandes genios teológicos, filosóficos, literarios y artísticos. Tenemos que anunciar este mensaje a los hombres de hoy en toda su riqueza y en toda su belleza ²⁶.

En el umbral del tercer milenio, la cultura católica se coloca frente a lo que los obispos latinoamericanos llaman la “adveniente cultura” ²⁷.

“Adveniente cultura”, en el sentir de nuestros obispos, es lo que viene de afuera, lo que es extraño a la cultura de nuestros países, y esto entendido de dos maneras: lo que intenta imponer una universalidad cultural niveladora y uniformante a los pueblos y a los diversos grupos humanos, y lo que obstaculiza la toma de conciencia de nuestro ser cultural. En este doble sentido interpreta el episcopado latinoamericano la expresión “adveniente cultura”. Pero vale una tercera acepción que surge del sentido eschatológico de la vida cristiana y que impulsa a la Iglesia a cumplir la misión evangelizadora en el mundo.

La “adveniente cultura” es, entonces, la cultura católica que, como fruto de su acción misionera, la Iglesia tiene que recrear a pesar de los condicionantes que el secularismo le impone al hombre situado ante el tercer milenio ²⁸. Empecemos por el primer significado. La “adveniente cultura” como universalidad hegemónica y como alteridad, es decir como “globalización”.

²⁶ Juan Pablo II, discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para la Cultura (14-III-1997).

²⁷ Cfr. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, n° 427.

²⁸ Idem, n° 434-436.

No nos referimos a la “universalidad” en cuanto legítima característica de todo auténtico proceso cultural. Se trata, en este caso, de un imperialismo cultural hegemónico que pretende ser universal y que es fruto de la cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías ²⁹.

Acerca de esta “adveniente cultura” previenen los obispos latinoamericanos, dado que

los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella ³⁰.

Han pasado veinte años de esta denuncia y hoy podemos decir que el avance hacia esta forma de cultura universal, entendiendo como tal los procesos de nivelación y uniformidad que no respetan las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas, forma parte del “nuevo orden mundial”.

Más aún, este proceso intenta ser promovido desde las Naciones Unidas y los foros internacionales, como la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1944), la Cumbre Mundial sobre desarrollo Social de Copenhague (1995), la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (1995), la Conferencia Mundial sobre el hábitat de Estambul (1996) y la recientemente realizada Cumbre de la Tierra (1997). En su conjunto alcanzan una serie de conclusiones concatenadas sobre las que se apoyan programas de acción a ejecutar por los gobiernos de las naciones pobres, a cuya aceptación se condiciona el otorgamiento de los créditos internacionales y que configuran, al decir de Juan Pablo II, “una auténtica conjura internacional contra la vida”. Esta “adveniente cultura globalizada” desemboca, sobre el fin de este milenio, en uno de los más repugnantes imperialismos demográficos que ha conocido la historia de la humanidad. También po-

²⁹ Idem, n° 421.

³⁰ Idem.

dríamos señalar, desde otra perspectiva, que la “adveniente cultura” es la concreción de una serie de megatendencias que precipitan, sobre el fin del milenio, una amenaza a la posibilidad misma de tomar conciencia de nuestro ser cultural.

Cada vez resulta más difícil definir lo que somos como nación, como patria, como comunidad regional, continental, en el concierto universal. Se ha debilitado todo lo que gestó la realidad histórica, las creencias, la herencia, el patrimonio común que alguna vez fundó la identidad cultural. Finalmente, tomando como pretexto el caso “Pinochet”, han quebrantado el orden jurídico internacional, desconociendo el derecho de todo ciudadano a ser juzgado según sus fueros naturales. Se ha llegado, finalmente, a una forma aberrante de globalización jurídica. Estas “megatendencias” han volatilizado el pasado y han dejado al hombre a la intemperie y sin derecho, sin patria y sin cultura. Entre el conjunto de estas “megatendencias”, John Naisbit señala como la más revolucionaria, a la información: “ninguna es más sutil –dice él–, más explosiva, que esta primera, el megacambio de una sociedad industrial en una sociedad de la información”.

La “adveniente cultura universal” se transforma, de esta manera, en razón del cambio que provoca, en “adveniente” por futurición y, por provenir desde afuera de la propia identidad cultural, en “adveniente” por alteridad.

El secularismo es causa de este doble vaciamiento cultural. Así, el hombre ante el tercer milenio está situado frente a una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resulta, pues, superfluo y hasta un obstáculo:

Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar del Él. Nuevas formas de ateísmo –un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino práctico y militante– parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo se nos propone todos los días, bajo formas distintas, una civilización de consumo, el hedonismo erigido

en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este "humanismo" ³¹.

Pero también se puede abordar la "adveniente cultura" desde la dimensión esjatológica de la Iglesia. Se trata entonces de descubrir el rostro verdaderamente humano de este hombre, para anunciarle la buena noticia del Evangelio.

La "adveniente cultura" es, entonces, la cultura que se puede recrear desde la fe, para reabrir los caminos de la salvación al hombre del tercer milenio.

Aquí se coloca el Papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, donde, además de convocar a un gran jubileo, reclama

continuar sin interrupción la misión de la Iglesia dentro de la universal familia humana (n. 57).

Se repite en este caso, dice el Papa, la situación del aerópago de Atenas, donde habló Pablo (cfr. *Redemptoris Missio*, n. 284-286):

Hoy son muchos los "areópagos" y bastante diversos: son los grandes campos de la civilización contemporánea y de la cultura, de la política y de la economía. Cuanto más se aleja Occidente de sus raíces cristianas, más se convierte en terreno de misión, en la forma de variados "areópagos".

La Iglesia tiene que llegar hasta los "areópagos" del tercer milenio para anunciarle al hombre el Evangelio y convertirlo, primero, en sujeto adveniente de la gracia; luego, en sujeto adveniente de cultura.

Partimos de un postulado: no hay cultura católica en Occidente.

Sería ilusorio plantear el objetivo de una restauración cultural. Estamos situados en una perspectiva diferente. Los hechos no per-

³¹ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 55.

miten volver a hacer presente lo que fue. En este sentido, Europa se ha convertido en un gran museo de la cultura católica, sin cultura católica.

El desafío es otro, hay que implantar la Iglesia en la sociedad para que desde allí se pueda volver a forjar una cultura católica. Tienen que volver a soplar los nuevos aires del Espíritu para que desde allí se haga posible una "adveniente cultura". La cultura no puede ser preparada o planificada. Simplemente aparece. Es el encuentro de la naturaleza con la impronta del hombre y su libertad, su movilidad, su espíritu.

Las ciudades son el fruto más acabado de la cultura y, por eso, tampoco se sabe porqué se funda una ciudad. Las ciudades son, están, cambian o mueren como las culturas que las han fundado.

Decía T. S. Eliot:

Uno debe comenzar dolorosamente de nuevo y no se puede instaurar una nueva cultura ya lista. Hay que esperar a que el pasto crezca para alimentar a las ovejas de las cuales se obtendrá la lana con la que se confeccionará el nuevo abrigo. Hay que vivir varios siglos de barbarie. No viviríamos para ver la nueva cultura, tampoco nuestros tataranietos. En caso de que viviéramos, ninguno de nosotros sería feliz en ella ³².

Se trata, precisamente, de una "adveniente cultura". La Iglesia no puede renunciar a este desafío. Tampoco se lo puede plantear como objetivo, y mucho menos programarlo o planificarlo. Se trata de una meta esjatólógica. Se dará en el tiempo sin ser plenamente del tiempo. Porque lo que genera la "adveniente cultura", desde lo católico, es una realidad invisible, intangible. La cultura en cuanto católica surge del Credo, y los contenidos del Credo, que son los contenidos del Reino, son invisibles. La "adveniente cultura" debe comenzar por lo que no se ve para llegar a lo que se ve. Recién

³² Eliot, T. S., *La idea de una sociedad cristiana*; citado por Molnar, T., *La Iglesia peregrina de los tiempos*, edit. Gladius, Buenos Aires 1995, p.147.

ahí es cultura. Mientras tanto hay que esperar, pero en el sentido teológico de la esperanza.

El Concilio Ecuménico Vaticano II ha sido como un punto de llegada de la Iglesia peregrina. Un recalar en la historia después de veinte siglos de camino. El panorama que se abría a los ojos de los Padres Conciliares era francamente dramático y, al mismo tiempo, esperanzador. Así lo describía Pablo VI:

Un tiempo que cualquiera reconocerá como orientado a la conquista de la tierra más bien que al Reino de los Cielos; un tiempo en el que el olvido de Dios se hace habitual y parece, sin razón, sugerido por el progreso científico; un tiempo en el que el acto fundamental de la personalidad humana, más consciente de sí y de su libertad, tiende a pronunciarse a favor de la propia autonomía absoluta, desatándose de toda ley trascendente; un tiempo que el laicismo aparece como consecuencia legítima del pensamiento moderno y más alta filosofía de la ordenación temporal de la sociedad; un tiempo, además, en el cual las expresiones del espíritu alcanzan cumbres de irracionalidad y desolación; un tiempo, finalmente, que registra, aún en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás antes experimentadas ³³.

¿Y dónde está entonces la esperanza? En que la Iglesia debe volver a emprender confiadamente su camino en el tiempo y en el mundo,

hacia la meta que está más allá de la tierra y más allá de los siglos ³⁴.

Juan XXIII, aquel anciano Papa, tuvo la juvenil valentía de convocar un Concilio. La Iglesia transita, al fin del segundo milenio, en medio de una sociedad que ya no le reconoce ni su presencia, ni su cultura. Hay que detenerse en el tiempo para volver a empezar.

³³ Pablo VI, alocución al Concilio del 7 de diciembre de 1965, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, edic. BAC, Madrid 1966, p.825.

³⁴ Idem, alocución del 29 de septiembre de 1963, p.762.

Pablo VI fue el Papa que acompañó a la Iglesia para que lo intentase. Se esmeró en señalar los criterios de discernimiento que le hicieran posible a la Iglesia tender un puente hacia el mundo contemporáneo. Esto, de alguna manera, significa volver a empezar. Significa tender la mirada sobre la vida humana contemporánea y no espantarse. Significa separarse y diferenciarse de la sociedad profana en que la Iglesia vive sumergida, para animar su vitalidad interior con el Espíritu del Señor; pero, al mismo tiempo, tomar conciencia y definirse como el fermento vivificador y el instrumento de salvación de ese mismo mundo. Significa descubrir y reafirmar su misión esencial a "hacer de la humanidad, en cualquier condición en que ésta se encuentre, el objeto de su apasionada misión evangelizadora" ³⁵.

De esta esencial actitud de la Iglesia Conciliar tiene que surgir una "adveniente cultura". Pero no nos equivoquemos. No se trata de restaurar la cultura católica que fue.

Tampoco se pretende dibujar una utopía. Acordémonos de Eliot y dispongámonos a rezar y esperar.

La primera actitud de la Iglesia frente al "adveniente milenio" tiene que ser religiosa. No se empieza por la cultura: se llega a la cultura.

Si decimos "adveniente cultura" es porque damos por sentado que esa cultura que estamos reclamando no está. El vacío ya fue ocupado por otra que también es "adveniente" pero porque viene de afuera. El impacto se va a dar. Hay que prepararse para el impacto. Y sin embargo, hay que edificar (el Señor dijo "Yo edificaré") espacios donde lo sacral vuelva a primar. Hay que oponer un espacio sacral desde donde se pueda recrear el ser, el bien, la verdad, la belleza.

Algo así como un espacio hecho a la medida de lo humano, donde el misterio del Dios Encarnado haga posible la mentalidad

³⁵ Idem, p.772.

y las aspiraciones del hombre. De allí surgirá la cultura como proyección del ser recreado desde su original verdad, bondad y belleza. Pero en el núcleo fundante no hay cultura. Hay la experiencia intangible del misterio de Dios revelado. La cultura viene después. Y el principio religioso organizador de ese espacio se debe manifestar no en lo cultural sino en lo cultural. ¿Qué otra cosa fue Belén sino el primer espacio donde se manifestó el misterio de Dios como signo cultural de salvación?

Y esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre ³⁶.

El pesebre era lo primitivo, lo original, lo que no estaba profanado. Era el espacio virginal no contaminado para recibir a la Virgen y al Emanuel. La posada era la cultura expresada en la plenitud de los tiempos. Por eso no había allí lugar para ellos. La Iglesia, después, se hace posada para recoger al hombre herido y asaltado por los paganos y los bárbaros. Pero el tema empezó en el pesebre, no en la posada. En el misterio, no en la cultura.

Lo que también importa hoy, cuando el hombre, apartado de Dios parece alcanzar una cierta "plenitud" de su tiempo, es recrear un espacio para el Misterio. Primero en el corazón del creyente, porque si no hay "sujeto adveniente" no habrá "cultura adveniente". Después en la familia, y luego en la Iglesia, como comunidad de fe, de amor, de esperanza. Comunidades vivas donde los cristianos puedan acudir

asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones ³⁷.

Donde la comunión impulse a la conversión, donde perseveren en un mismo espíritu, partiendo el pan por las casas y compartiendo

³⁶ Lc. 2, 12.

³⁷ Hch. 2, 42.

sus cosas con sencillez y alegría. Donde alaben a Dios y aparezcan a los demás como extraños y a la vez simpáticos ³⁸. De suyo esto ya se está dando en algunas jóvenes iglesias particulares de África, de Asia, de Latinoamérica.

Después del Concilio, muchos fueron los modos con que se quiso expresar la renovación de la Iglesia.

No siempre se recorrieron los mejores caminos. Progresismo y secularización por un lado; integrismo y lefebvrismo por el otro, generaron en la Iglesia de los años 60 y 70 una

polaridad con frecuencia irreductible, en ciertos excesos de la misma, que se manifiesta en diversos campos con una inmadurez superficial o una obstinación contumaz; en definitiva, una sordera amarga ante los llamamientos al sano equilibrio, conciliador de las tensiones, emanados de la gran lección llamada Concilio ³⁹.

Pero el Espíritu Santo está incubando, más allá de estos hechos, la verdadera renovación que la Iglesia Conciliar aguardaba.

La primavera profetizada por Juan XXIII comienza a aflorar en la Iglesia, a través de la fecunda vitalidad espiritual, educativa y misionera de los nuevos movimientos eclesiales.

Juan Pablo II quiso reunirlos en un Congreso y luego en un encuentro en la Plaza de San Pedro, el 30 de marzo de 1998. Les pidió que dieran un testimonio común de su riqueza espiritual, como valiosa experiencia y propuesta de vida cristiana.

Confesó que desde los comienzos de su pontificado había atribuido especial importancia al camino de los movimientos eclesiales, y que había tenido ocasión, en sus muchos viajes, de apreciar los frutos de su difundida y creciente presencia. Por aquí está pasando el Espíritu Santo, ésta es la Iglesia del próximo milenio, dijo el Papa.

³⁸ Hch. 2, 44-47.

³⁹ Cfr. Pablo VI, Alocución Consistorial, 24-V-1976.

Se apuró a señalar algunas notas características de estos movimientos o nuevas asociaciones eclesiales, como ser la de su clara disponibilidad para poner sus energías al servicio de la Sede de Pedro y de las iglesias particulares, la de constituir una novedad en la Iglesia que aún espera ser acogida y valorada adecuadamente, la de representar uno de los frutos más significativos de la primavera de la Iglesia que anunció el Concilio Vaticano II:

Su presencia es alentadora, porque muestra que esta primavera avanza, manifestando la lozania de la experiencia cristiana fundada en el encuentro personal con Cristo. A pesar de la diversidad de sus formas, los movimientos se caracterizan por su conciencia común de la "novedad" que la gracia bautismal aporta a la vida, por el singular deseo de profundizar el misterio de la comunión con Cristo y con los hermanos y por la firme fidelidad al patrimonio de la fe transmitido por la corriente viva de la Tradición. Esto produce un renovado impulso misionero, que lleva a encontrarse con los hombres y mujeres de nuestra época, en las situaciones concretas en que se hallan, y a contemplar con una mirada rebosante de amor la dignidad, las necesidades y el destino de cada uno ⁴⁰.

Estos nuevos movimientos son fruto del operar del Espíritu Santo en la Iglesia. Ellos representan, por eso mismo, la verdadera renovación reclamada. Dan un nuevo impulso apostólico a toda la comunidad eclesial. Indican una realidad eclesial concreta, señala el Papa, en la que participan principalmente los laicos. Estos laicos recorren allí un itinerario espiritual de fe y de testimonio cristiano, acorde con el carisma propio del movimiento, otorgado a la persona del fundador y participado después como carisma fundacional:

El carisma constituye un fuerte apoyo, una llamada sugestiva y convincente a vivir en plenitud, con inteligencia y creatividad, la "experiencia cristiana" ⁴¹.

⁴⁰ Juan Pablo II, mensaje a los participantes en el Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales (27-V-1998), nº 2.

⁴¹ Idem, nº 4.

Desde aquí, los fieles encuentran respuestas adecuadas a los desafíos y urgencias de los tiempos y de las circunstancias históricas siempre diversas ⁴². La nota característica, por lo tanto, de la Iglesia del próximo milenio, si nos atenemos a lo que el Papa señala, es la de constituir un "movimiento" que exprese

la realización en el tiempo y en el espacio de la misión del Hijo por obra del Padre con la fuerza del Espíritu Santo ⁴³.

Esta realización tendrá un tono marcadamente carismático-lai-cal, entendido como espacio sacral para poder profundizar en el conocimiento de Cristo y entregarse más generosamente a él.

En otras palabras, pareciera que el Espíritu Santo ha conformado, con estos nuevos movimientos y asociaciones eclesiales, una Iglesia donde el carisma define la vocación peculiar a una experiencia de lo espiritual que se proyecta, luego, en una misión apostólica ⁴⁴. De esta manera es factible implantar en la ciudad de los hombres los espacios sacrales que permitan leer o considerar las realidades visibles del mundo, del hombre y de la Iglesia misma, desde las realidades invisibles, que tienen al Señor como autor. Esto también condiciona la "pastoral" de la Iglesia. Una pastoral que apunta a la "praxis coyuntural", fundada en la teología del cambio social o de la revolución; que identifica el misterio del Dios Revelado con la dirección del mundo; que produce un proceso de tensión secularizante y desacralizadora; que, como quiere Cox, nos hace

aprender a hablar de Dios de una manera secular y encontrar una interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos ⁴⁵,

⁴² Idem.

⁴³ Idem, nº 5.

⁴⁴ Cfr. discurso del Santo Padre en el encuentro con los peregrinos de todos los Movimientos Eclesiales en la Plaza de San Pedro (30-V-1998).

⁴⁵ Cfr. Cox, H., *La Ciudad Secular*, edit. Península, Barcelona 1968.

puede servir quizá para transformar la realidad, pero no alcanza para transfigurarla. Es decir, no llega a ser cultura. Quizá aquí conviene recordar, detrás de la "teología de las realidades terrenas", a Jürgen Moltman con su *Teología de la Esperanza* (1969), y a Metz, en el campo católico, con su *Teología del Mundo* (1970). Para ellos, como así también para pensadores como Jacques Ellul y Joseph Comblin ⁴⁶, y para todos los teólogos de la liberación, la nueva Ciudad, síntesis de técnica y política en proceso de permanente devenir, es secular. La tecnópolis no apunta a la cultura sino al cambio social. La Iglesia que sólo emerge como función kerigmática o diaconal, no intenta "salvar" almas sino concretar el compromiso profético con el mundo.

Aquí lo que "adviene" no es ciertamente la cultura sino la revolución.

Frente a este humanismo laico y profano que ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura, y que lo coloca al hombre ante el tercer milenio, la respuesta de la Iglesia, tal como el Papa Juan Pablo II la manifiesta, es una:

Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre ⁴⁷.

En este gran Jubileo, el Papa llama insistentemente la atención no hacia el mundo sino hacia la persona de Cristo y su misterio. Por un lado, perfecta firmeza: "Jesucristo es el mismo", y por otro, poderoso dinamismo que se propaga en el tiempo: "Ayer, hoy y siempre".

Es decir, la índole eschatológica de la Iglesia,

que va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que Él venga (I Cor. 11, 26);

⁴⁶ Ellul, J., *Sans feu, ni lieu*, París 1975, versión española con el título *La Ciudad*, Buenos Aires 1972, Comblin, J., *Théologie de la ville*, París 1968, versión española Navarra 1972.

⁴⁷ Heb. 13, 8.

de la Iglesia que

se vigoriza con la fuerza del Señor resucitado para vencer con paciencia y con caridad sus propios sufrimientos y dificultades internas y externas y descubre fielmente en el mundo el misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que el fin de los tiempos se descubra con todo esplendor ⁴⁸.

Vocación de catacumbas, dirán algunos. Es posible. La Iglesia, de todos modos, no se espanta ni dramatiza. Ella, experta en el misterio de Dios es también, y por eso mismo, ya que “el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros”, experta en humanidad. Desde una cierta imperturbabilidad, que le da el sentido esjatológico de la fe, espera, aguarda, escudriña los signos con conciencia teológica de los tiempos.

Desde allí se ocupa del hombre, tal cual hoy en realidad se presenta,

del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no solo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias (...) el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso, egoísta, feroz; luego el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo; el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre que alaba los tiempos pasados y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo ⁴⁹.

⁴⁸ Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, nº 8.

⁴⁹ Pablo VI, Alocución del 7 de diciembre de 1965, nº 8, idem, p.827.

A este hombre hay que brindarle un espacio sacral desde el cual pueda transfigurar la realidad, más allá del cambio social. Ante el tercer milenio sólo queda optar por una pastoral: la que implanta el misterio de Dios en la ciudad secular. La cultura adveniente, a partir del misterio, permitirá hacer, de la "ciudad del hombre", la "ciudad de Dios". Sólo la tensión esjatológica hará surgir "la adveniente cultura" como cultura católica.

Este hecho no se dará a modo de reiteración. La cultura siempre reclama movilidad, libertad, creatividad, es decir, la novedad del descubrimiento. La "adveniente cultura", desde lo católico, será también descubrimiento: "He aquí que hago nuevas todas las cosas"⁵⁰.

Para mostrarme bien la ciudad se me conducía a veces a la cima de una montaña. "¡Mira nuestra ciudad!", me decían. Y admiraba lo ordenado de las calles y el dibujo de las murallas. "He aquí –me decía yo– el colmenar donde duermen las abejas. Al amanecer se dispersan por la llanura de la que succionan las provisiones. Así los hombres cultivan y cosechan, y procesiones de borriquitos conducen a los graneros y los mercados y las reservas, el fruto del trabajo del día (...) La ciudad dispersa sus hombres en la aurora, luego las recoge en sí con sus fardos y su provisiones para el invierno. El hombre es aquel que produce y que consume. Por tanto lo favoreceré estudiando sin dilación sus problemas y administrando el hormiguero.

Pero otros, para enseñarme la ciudad me hacían atravesar el río y admirarla desde la otra orilla. Descubría sus casas perfiladas en el esplendor del crepúsculo, unas más altas, otras menos altas, unas pequeñas, otras grandes; y la flecha de las torres atravesando como mástiles la humareda de purpúreas nubes. Se revelaba en mí semejante a una flota que parte. Y la ciudad era asalto de la tierra por el hombre en el gran viento del crucero. "He aquí –decía yo– el orgullo de la conquista en marcha. Al frente de mi ciudad colocaré capitanes, porque es de la creación de donde el hombre extrae principalmente sus alegrías y el gusto poderoso por la aventura y la victoria".

⁵⁰ Ap. 21, 5; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15.

Algunos, sin embargo, para hacerme admirar la ciudad, me llevaban al interior de sus murallas y me conducían primero al templo. Y entraba conmovido por el silencio y la sombra y la frescura. Entonces meditaba. Y mi meditación me parecía más importante que el alimento y la conquista. Porque me había nutrido para vivir, había vivido para conquistar, y había conquistado para retornar y meditar y sentir mi corazón más vasto en el reposo del silencio. "He aquí –decía yo– la verdad del hombre. Existe por su alma. Al frente de mi ciudad instalaré poetas y sacerdotes. Y harán dilatarse el corazón de los hombres" ⁵¹.

⁵¹ Saint Exupéry, A. de, *La Ciudadela*, edit. Goncourt, Buenos Aires, p.87.

Siglas

| | |
|-----------------|---|
| A.A.S. | Acta Apostolicae Sedis. Comentarium officiale, Roma 1909 (Tomo I) ss. |
| CdD | <i>La Ciudad de Dios</i> . El Escorial |
| D.T.C. | <i>Dictionaire de théologie catholique</i> , edit. A. Vacant-E. Mangenot, París 1909. |
| Dz. | <i>Manual de los Símbolos, Definiciones y Declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres</i> , edit. Herder, Barcelona 1963. |
| Greg. | Gregorianum, Roma. |
| PL, PG | Migne, Patrologiae Cursus completus. Series Latina, París 1844 (Tomo I) ss. Series Graece, París 1857 (Tomo I) ss. |
| Raz Fe | Razón y Fe, Madrid. |
| Rel Cult | Religión y Cultura, Madrid. |
| R.N.P. | Revue Néocholastique de Philosophie, Louvain. |
| Sap. | <i>Sapientia</i> , Buenos Aires. |

Índice de nombres

- Abentofail: 222
Abraham: 124
Adams, J.: 474
Adán de Marisco: 238
Adán: 227, 318
Adorno, T.W.: 564
Adrián II: 209
Agustín de Canterbury: 181
Agustín, San: 51, 113, 130, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 186, 187, 194, 203, 211, 215, 216, 220, 223, 224, 225, 227, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 264, 324, 338, 339, 364, 380, 411, 413, 425, 460, 468, 489, 510, 583, 600, 685
Alarico: 203
Alberoni, F.: 474
Alberto Magno, San: 222, 225, 232, 235
Alcuino: 217, 218
Alejandro de Afrodiasias: 117, 242
Alejandro de Hales: 176, 222, 225, 325, 326, 327
Alejandro II: 496
Alejandro IX: 229
Alejandro VIII: 576
Alejandro, Obispo: 199, 200
Alfarabi: 222
Alfaric, P.: 154, 157
Algazel: 222
Alighieri, Dante: 420
AlKindi: 222
Almondoz Garmendia, J.A.: 709
Althusser, L.: 564, 567
Altizer, T. J.: 45, 465
Alvarez Turienzo: 325
Ambrosio, San: 108, 154, 157, 159, 181, 186, 216
Ammonio de Saccas: 130
Ananías: 386
Anastasio, San: 210
Anawati, M.: 220
Anselmo, San: 225
Antíoco de Ascalón: 116
Antonio, San: 205
Apuleyo: 151
Aragúz Pérez, F.: 425
Arato de Soldi: 101
Arellano, J.F.: 408, 410, 411
Aristóteles: 77, 112, 116, 117, 123, 152, 153, 220, 221, 235, 236, 241, 242, 322, 329, 410, 427
Arnou, R.: 126, 163
Arrio: 190, 200, 201, 202, 408, 413
Atanasio: 200, 395
Aubert, R.: 381, 464, 465, 532
Augusto: 48
Aurelio Prudencio: 184
Avempacis: 222
Averroes: 222, 242
Avicena: 220, 221, 222, 237, 242
Bacon, F.: 238, 433, 441
Balthasar, H.U.: 490
Bañez, D.: 509
Barclay, G.: 422
Bardy, G.: 155
Barth, K.: 414, 415, 461, 465
Barzaghi, G.: 281, 305, 308
Baudrillard, J.: 322, 482
Baümer, G.H.: 108
Baur, F. C.: 444
Bayardo, R.: 704
Beda el Venerable: 216, 217, 218
Beltrán, F.: 321
Bendiscoli, M.: 459
Benedict, R.: 137
Benedicto XII: 378, 542
Benedicto XV : 249, 498, 539
Benito de Nursia, San: 182, 185, 198, 204, 206, 207, 211, 217
Benotti, T.: 687
Bentham, J.: 436, 437
Berdiaef, N.: 528
Bergson, H.: 47
Bernárdez, F.L.: 184
Bernardo, San: 204
Bismark, D.E.L.: 487
Bloch, E.: 571
Bloom, H.: 693
Boecio: 113, 118, 130, 198, 199, 203, 220, 307, 314, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 400
Boegner, B.: 588
Boixados, A.: 699
Bomet, E. de: 243
Bonhoeffer, D.: 45, 465
Bonifacio I, San: 194
Bonifacio VIII : 420
Bonifacio, Conde: 203
Bossuet, J. B.: 422, 532
Boyer, C.: 154, 165, 586
Brecht, B.: 566
Bréhier, E.: 120, 220
Brzezinski, Z.: 570, 571, 574, 701
Buena, A.: 479
Buenaventura, San: 222, 223, 225, 235, 325, 326, 327
Buisson, F.: 439
Bultman, R.: 465, 466
Buonaiuti, E.: 463
Bush, G.: 548
Calderón Bouchet, R.: 408

- Calixto I, San: 311
 Calvino, J.: 415, 416
 Camelot, T.: 129
 Camus, A.: 443, 447
 Cano, M.: 509, 510, 623
 Capelle, B.: 455
 Cappelli, G.: 463
 Caracciolo, A.: 443
 Carafa, J, P.: 458
 Cardona, C.: 320
 Carlomagno: 207, 216, 217, 218
 Carriquiri Lecour, G.: 557
 Carro, V.: 510
 Casaroli, A.: 653
 Castellani, L.: 443
 Castellano, D.: 507
 Castro, F.: 558, 564, 567
 Caturelli, A.: 428, 452, 480, 570, 571
 Celsino: 155
 Celso: 45
 Ceolfrido, Abad: 217
 Chailier, C.: 544
 Chenu, M.D.: 232, 384, 544
 Cherbury, H.: 441
 Chesterton, G. K.: 42, 612
 Cicerón: 116, 117, 151, 154
 Cilleruelo, L.: 153
 Cipriano, San: 205, 210
 Cirilo, San.: 209, 675, 677
 Cistellini, A.: 459
 Cívico Crescencio: 113
 Claesen, A.: 154
 Cleanto el Estoico: 101
 Clement, O.: 318
 Clemente de Alejandría: 129, 132, 143, 146, 147, 149, 205
 Clemente I, San: 189
 Clemente V : 409
 Clemente VIII : 421
 Colón, C.: 476, 479
 Combés, G.: 151
 Comblin, J.: 721
 Compte, A.: 490
 Congar, Y.: 464, 586, 587, 635
 Constantino: 143, 149, 200
 Cornelio, San: 189, 386, 387
 Corpus Christi, Mancio de: 509
 Cortázar, J.: 564
 Cortés, D.: 573
 Cottier, G.: 336, 381, 444, 462
 Couchoud: 47
 Couesnongle, V. de: 248
 Courcelle, P.: 155
 Coutourier: 586
 Cox, H.: 45, 417, 430, 464, 555, 568, 720
 Croce, B.: 45, 46, 447, 553
 D'Holbach, P.T.: 436
 D'Sousa, D.: 429
 Da Vinci, L.: 432
 Dahlberg, E.: 587
 Damacio: 102
 Dámaso I, San: 189, 192, 314
 Daniélou, J.: 143, 146, 148, 150, 531
 Darwin, Ch.: 517, 518, 526, 560
 David: 59
 Dawson, C.: 168, 408, 410, 411, 572
 De Corte, M.: 163, 408
 De Lubac, H.: 531
 del Noce, A.: 485, 553, 562
 Dempt, A.: 408
 Denzinger, E.: 91, 92, 93, 192, 193, 194, 201, 322
 Derisi, O.N.: 155
 Derrida, J.: 705
 Descartes, R.: 319, 336, 428, 432, 440, 442, 447, 509, 530, 616
 Desroche, H.: 462
 Di Stefano, A.E.: 153, 156
 Díaz Araujo, E.: 563, 564, 565, 568
 Diderot, D.: 529
 Diogneto: 70, 71, 72
 Dionisio Areopagita: 102
 Dionisio, San: 112, 189, 199, 225
 Disandro, C.: 293, 470
 Dolger, F. J.: 107
 Domingo de Guzmán, San: 234
 Dostoievski, F.: 491, 530
 Du Bay, M.: 541, 542
 Ebión: 190
 Egberto: 217
 Eliot, T.S.: 714
 Ellul, J.: 721
 Enrique IV: 421
 Epicuro: 433
 Epifanio, San: 112, 186
 Epiménides de Cosos: 100, 101
 Erasmo, D.: 410, 433, 434, 454, 467
 Escoto, J.D.: 325
 Esparza, J. J.: 474, 475, 476
 Etelberto de Kent: 181
 Eugenio IV : 540, 541
 Eugenio: 216
 Eunomio: 190
 Eusebio de Cesarea: 200
 Eusebio de Nicomedia: 200
 Eusebio: 111
 Fabro, C.: 339, 441, 442, 444, 447, 486, 528
 Fanon, F.: 564, 565
 Fatone, V.: 443
 Felipe II: 421
 Felipe Neri, San: 459
 Ferguson, M.: 487, 490, 699, 703
 Fernández, A.: 177
 Fernández, T.: 268
 Ferrater Mora, J.: 531
 Festugiere, P.A.J.: 128

- Feuerbach, L.: 443, 490
 Fichte, J.G.: 442, 488
 Ficino, M.: 436
 Filemón: 65, 309
 Filón: 116, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 163, 220
 Fisch, S.: 705
 Flaviano: 145
 Fliche-Martin: 109
 Floucat, Y.: 340
 Fondi, R.: 518, 526
 Ford, G.: 702
 Forment, E.: 345
 Fosbery, A.: 222, 346, 365, 377, 547, 558, 569, 634
 Fotino: 190
 Foucault, M.: 705
 Fraile, G.: 153, 155, 425
 Francisco, San: 227, 458
 Frank, A.G.: 564
 Freire, P.: 564, 565
 Freud, S.: 560, 616
 Frohschmmer, J.: 542
 Fromm, E.: 564
 Fukuyama, F.: 322, 469
 Fustel de Coulanges, N. D.: 79
 Gabirol, I.: 222, 223
 Galan y Gutiérrez, E.: 425
 Galileo Galilei: 432, 441
 Gallo, Tomás: 225
 Garaudy, R.: 320, 529
 García de Haro, R.: 464
 García López, J.: 506
 García Villoslada, R.: 408
 Gardeil, A.: 464, 623
 Gardet, L.: 220, 279
 Gassendi, P.: 435, 436
 Gaudillac, M.: 225
 Gelasio I, San: 576
 Gengiskhan: 568
 Gentile, F.: 507
 Gentile, G.: 447
 Gibbons, Cardenal: 477
 Gigon, O.: 489
 Gilson, E.: 80, 154, 155, 158, 162, 187, 220, 224, 227, 235, 239, 264, 324, 340, 357, 381, 528
 Giorberti, V.: 224
 Gish, A.: 429
 Glorieux, P.: 243
 González de Cardenal, O.: 325
 Gorvachov, M.: 573, 700
 Gould, J.: 526
 Gourdon: 154
 Grabmann, M.: 175, 177
 Graciano: 143
 Gramsci, A.: 45, 433, 552, 553, 554, 561, 562, 563, 571, 573, 574
 Grandgeorge, G.: 155
 Grandmaison, L.: 464
 Grapin, J.: 474
 Gregorich, L.: 573
 Gregorio de Niza: 201
 Gregorio I: 197
 Gregorio IX: 232
 Gregorio Magno, San: 215, 216
 Gregorio VII: 215
 Gregorio X: 584
 Gregorio XIII: 541
 Gregorio XVI: 483, 495, 545, 581, 620
 Gregorio, San: 181
 Grelot, P.: 466
 Grocio, H.: 319, 427
 Grosseteste, R.: 222, 223, 238
 Guardini, R.: 320, 408, 454, 470, 528, 573
 Guevara, E.: 558, 564, 566, 567
 Guillen, J.: 184
 Guillermo de Auvernia: 222, 225, 238
 Guillermo de Tocco: 267, 268
 Guillermo: 383
 Guiton, J.: 159
 Gundisalvo, D.: 220, 222, 223
 Gutiérrez, G.: 633
 Guyot, H.: 126
 Haeckel, E.H.: 440, 517
 Haecker, T.: 85
 Haleori, J.: 222
 Hamilton, W.: 45, 465
 Harl, M.: 119
 Harnack, A.: 445, 515
 Hegel, G.W.F.: 46, 320, 335, 424, 425, 429, 440, 441, 442, 447, 450, 461, 471, 489, 490, 529
 Heidegger, M.: 465
 Helvecio, C.A.: 436
 Henry, P.: 155, 159, 160, 164
 Heráclito: 119, 241
 Hermans, F.: 467
 Hernández, H.: 617
 Herté, R.: 474
 Hilario, San: 210
 Hipólito, San: 112
 Hispano, Juan: 220
 Hitler, A.: 488, 490
 Hobbes, T.: 319, 355, 427, 433, 436
 Homero: 152
 Hoocker, R.: 473
 Hooft, V.: 588
 Horacio: 151
 Hume, D.: 320, 436, 442, 447
 Huntington, S.P.: 703
 Hus, J.: 410, 543
 Huxley, J.: 526
 Ianni, O.: 704
 Idelforo de Toledo: 216
 Ignacio de Antioquia, San: 186

- Ignacio de Loyola, San: 459
 Illanes, J.L.: 304, 466
 Ingenieros, J.: 564
 Inocencio I: 194
 Inocencio III : 543
 Ireneo, San: 109, 126, 186
 Isidoro, San: 216, 217, 218
 Jacobo I: 421
 Jaeger, W.: 74
 Jaspers, K.: 443, 447
 Jefferson, T.: 509
 Jerónimo Emiliano, San: 458
 Jerónimo, San: 186, 210, 215, 216
 Joaquín de Fiore: 485, 486, 487, 488, 489
 Jolivet, R.: 155, 160, 443, 529
 Jordan, E.: 486
 Josefo, Flavio: 99
 Juan Crisostomo, San: 127, 181
 Juan Damasceno, San: 221, 325, 377
 Juan de la Cruz, San: 304
 Juan de Salisburi: 225
 Juan III : 541
 Juan Pablo II: 209, 228, 234, 264, 265, 266, 272, 282, 283, 284, 287, 466, 525, 527, 622, 623, 626, 630, 634, 641, 673, 674, 675, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 688, 689, 690, 694, 695, 696, 697, 699, 700, 701, 703, 706, 708, 710, 713, 718, 719, 721
 Juan VIII: 209
 Juan XXIII: 575, 591, 592, 594, 595, 596, 602, 604, 615, 644, 645, 668, 692, 715, 718
 Julián de Toledo: 216
 Julio II : 409
 Justino, San: 107, 113, 115, 117, 118, 133, 377
 Kant, I.: 319, 336, 337, 441, 442, 447, 450, 529
 Karppe, S.: 126
 Kasper, W.: 693
 Kennedy, J.F.: 589
 Kepler, J.: 441
 Kierkegaard, S.: 320, 443, 461, 529
 Kileardby, R.: 244
 Kluckhohn, C.: 281
 Knowles, M.D.: 207
 Kolakowski, L.: 571
 Korda, M.: 560
 Kroeber, A.L.: 281
 Küng, H.: 564
 La Fayette, M.J.: 509
 Labourdette, M.M.: 531
 Lactancio: 112
 Lagrange, J.M.: 124, 125
 Lanus, J.A.: 699
 Las Casas, B. de: 564
 Lebreton, J.: 125
 Leclercq, J.: 408, 437, 466
 Leibniz, G.W.: 442, 447
 Lenín, V.I.U.: 486, 551, 552, 558, 559, 573
 León Magno: 181, 215
 León XII : 477
 León XIII: 249, 265, 266, 472, 483, 496, 497, 539, 541
 León, M.A.: 620
 Leroy: 519
 Lessing, G.E.: 442
 Lévi – Strauss, C.: 137, 567
 Lipovetsky, G.: 321
 Lobato, A.: 266, 345
 Locke, J.: 427, 436, 572
 Loisy, A. F.: 45, 445, 463, 515
 López Ayala, I.: 455
 Lubac, H.: 491
 Luna Serrano, A.: 507
 Lutero, M.: 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 422, 433, 434, 442, 454, 460
 Macrobio: 217
 Madiran, J.: 463
 Mahoma: 203
 Maistre, J. de: 573
 Malebranche, N.: 224, 442
 Malinowski, B.: 137
 Manes: 156
 Mao Tse Tung : 564, 573
 Maquiavelo, N.: 425
 Marcel, G.: 320, 528
 Marcilio Ficino: 224
 Marción: 112
 Marcuse H.: 564
 Marienstrass, E.: 476
 Marín Solá, F.: 533
 Maritain, J.: 279, 425, 528
 Marlé, R.: 465
 Marqués de Sade: 564
 Marrou, H.: 143, 148, 151, 154, 155, 157, 158, 183, 213
 Marsilio de Padua: 451
 Martel, C.: 204
 Martin: 109
 Martínez Muñoz, J.A.: 509
 Marx, K.: 335, 485, 490, 552, 573, 616
 Maurras, Ch.: 573
 Máximo el Confesor: 123
 Mazquarrie, J.: 446, 693
 Medina: 509
 Mellet, M.: 211
 Merleau-Ponty: 443
 Metodio: 209, 675
 Metz, J.G.: 464, 569
 Miguens, F.: 623
 Mill, J.S.: 320, 437
 Millán Puelles, A.: 437
 Moeller, Ch.: 530
 Moerbecke, G. de: 243, 244
 Moisés: 52, 114, 125
 Molnar, T.: 714

- Moltman, J.: 464, 555
 Monceaux, P.: 155
 Montalenti, G.: 518
 Moutin, A.: 445
 Moyano Courdet, A.: 641
 Murri, R.: 463
 Naisbit, J.: 712
 Napoleón, B.: 483
 Nestorio: 194
 Newman, J.H.: 395, 441, 532
 Nicolás, M.J.: 340
 Nietzsche, F.: 319, 321, 410, 442, 447, 450
 Nigra, H.: 474
 Norden: 99
 Ockam, G.: 410
 Onésimo: 65, 309
 Orbe, A.: 201
 Orígenes: 119, 129, 132, 146, 148, 149
 Orlando, P.: 266
 Oroz, J.: 151
 Osio de Córdoba: 200
 Pablo III : 455
 Pablo IV : 468
 Pablo VI : 248, 256, 258, 261, 262, 266, 284, 362, 407, 408, 409, 417, 430, 438, 439, 569, 591 y ss., 622, 624, 625, 626, 632, 634, 640, 641, 642, 643, 644, 646, 679, 680, 685, 687, 692, 713, 715, 716, 716, 718, 722
 Pablo, San: 52, 53, 60, 61, 63, 65, 68, 84, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 128, 130, 193, 225, 231, 299, 301, 309, 318, 326, 386, 411, 678
 Pacomio, San: 185, 210
 Palacios, Azin: 221, 222
 Papini, G.: 48
 Parménides: 241
 Patricio, San: 211
 Paulino de Aquilea, San: 193, 455
 Paulino, San: 108
 Paulus, H. E. G.: 45, 444
 Paz, O.: 474
 Pedro de Trabibus: 238
 Pedro, San: 49, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 65, 67, 90, 104, 109, 186, 231, 386, 387, 392, 394
 Peña: 509
 Perarnau, J.: 587
 Pérez Acosta: 153
 Pérez Amuchástegui, A. J.: 481
 Peterson, E.: 471
 Philotée Bryennios: 93
 Picard, C.: 528
 Pío II : 409, 543
 Pío IV : 540
 Pío IX : 482, 483, 495, 541, 542, 543, 576, 579
 Pío V, San : 468, 541
 Pío X, San : 270, 463, 483, 498, 516, 522, 544, 587
 Pío XI : 249, 254, 267, 270, 468, 485, 497, 498, 499, 513, 542
 Pío XII: 249, 250, 253, 262, 502, 503, 504, 506, 507, 512, 515 y ss., 581, 594, 600, 620, 652
 Pizán, M.: 564
 Platón: 76, 112, 116, 128, 133, 152, 153, 160, 163, 166, 220, 236, 239, 241, 322
 Plotino: 118, 130, 131, 132, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 165, 220
 Porfirio: 45, 153, 220
 Porretano, G.: 225
 Portaille, E.: 154, 155, 686
 Poula, E.: 463
 Poupard, Paul: 441, 471
 Prado, N.: 349
 Proclo: 220
 Prudencio: 108
 Pseudo-Dionisio: 113, 123, 130, 220, 223, 225, 235, 236, 242, 324, 325
 Puente Ojeda, G.: 443
 Quasten, J.: 91, 93, 143
 Quintiliano: 151
 Qusta Ben Luga: 220
 Ramírez, S.: 222, 228, 245, 260, 305, 348, 361, 428, 510
 Reagan, R.: 492, 548, 697, 698
 Recaredo, Rey: 216
 Redcliffe - Brown: 137
 Reich, W.: 564
 Reimarus, H. S.: 45, 442, 444
 Reiter, S.: 123
 Renán, J.E.: 45, 445, 531
 Revuelta, J.: 486
 Ricciotti, G.: 47, 445
 Richter, A.L.: 457
 Río, M.: 78
 Rivera de Ventosa: 325
 Roberto de Courcon: 232
 Roberto de Sorbon: 233
 Rodríguez -Arias Bustamente, L.: 509
 Rodríguez, I.: 184
 Rodríguez, V.: 506
 Rolando de Cremona: 232
 Romano, Clemente: 205
 Rommen, M.: 422
 Roosevelt, F. D. : 482, 548
 Roosevelt, T : 482
 Rosmini, A.: 320
 Rousseau, J. J.: 48, 319, 355, 424, 425, 427, 429, 437, 442, 450, 477, 616
 Roy, M.: 641
 Rufino de Aquilea: 91, 92
 Sabelio: 189
 Sabine, G. H.: 420
 Sabsay, F. L.: 481
 Sacchi, M.E.: 509
 Saint Exupéry, A. de: 724

- Salustio: 151
 San Víctor, Hugo de: 176, 225
 San Víctor, Ricardo de: 225, 324, 325, 326
 Sartiaux, F.: 445
 Sartre, J.P.: 443, 447, 529, 530
 Sassen, F.: 187, 235
 Schaff, A.: 571
 Schamus, M.: 595
 Scheller, Max: 320
 Schelling, W.F.: 442, 469, 470, 488, 490
 Schiavone, M.: 436
 Schillebeeck, E.: 209, 253
 Schleiermacher, F. E.: 45, 442, 444, 461, 463, 490, 515, 516
 Schmaus, M.: 176
 Schuster, Cardenal: 108
 Schweitz: 45
 Sciacca, M. F.: 155, 443
 Scoppola, P.: 463
 Seebery, R.: 245
 Segura, S.: 345
 Semler, J.S.: 45, 444
 Séneca, L.A.: 116
 Sermoni, G.: 518, 526
 Shopenhauer, A.: 442
 Sidgwick, H.: 437
 Sierra, V. D.: 428, 479
 Sigerio de Brabante: 235, 241, 242, 324
 Siles: 98
 Silvestre: 200
 Simpliciano: 154, 155
 Simplicio, San: 194
 Sixto V : 468
 Sócrates: 76, 100, 118, 119, 241
 Sorman, G.: 704, 705
 Soto, D.: 428, 509, 510, 511
 Spencer, H.: 437
 Spinoza, B.: 442, 447
 Stalin, I.: 488
 Stendhal: 476
 Stolke, V.: 704
 Strauss, D.F.: 45, 137, 444
 Suárez, F.: 442
 Tácito, C.C.: 105, 137
 Tempier, E.: 243
 Teodocio: 143, 145
 Teodorico: 198, 203
 Teófilo Antioqueño: 126
 Terán, S.: 267, 268, 274
 Terencio, P.: 151
 Tertuliano, Q.S.: 107, 111, 112, 113, 142, 146, 149, 186, 205
 Theillard de Chardin: 564, 521, 522, 532
 Thompron, W.H.: 525
 Tiberio, C.N.: 48
 Timoteo: 98
 Tixeront, J.: 220, 686
 Toccafondi, N.: 528
 Tomás de Aquino, Santo: 42, 110, 130, 151, 162, 166, 169, 171, 174, 197, 199, 220, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 293, 294, 306, 328, 329, 330, 331, 335, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 350, 353, 359, 364, 377, 380, 381, 249, 254, 267, 270, 410, 413, 426, 427, 432, 434, 441, 449, 460, 461, 462, 468, 496, 509, 510, 511, 545, 584, 636, 687, 688
 Tomás Moro, Santo: 410
 Tomassin: 224
 Trotsky, L.D.B.: 573
 Tüchle, H.: 422
 Turgot, A.R.J.: 451, 570
 Ugarte Ercilla, R.: 153
 Urbano IV: 267
 Urbano VIII : 541
 Valentin: 112
 Valero: 216
 Van Buren, P. M.: 45, 465
 Vandenbroucke: 466
 Varrón, M.T.: 151
 Vattimo, G.: 321
 Vaux, R. de: 224, 242
 Vega, A.C.: 153, 154, 157
 Ven, J.J.M. van der: 506
 Vicente de Beauvais: 225
 Víctor, San: 189
 Victoriano: 154
 Vidal, M.: 682
 Virgilio, M.P.: 83, 84, 85, 151, 339, 487
 Vital du Four: 238
 Vitoria, F. de.: 428, 509, 510, 511
 Voegelin, E.: 472, 486, 487, 489, 491
 Voltaire: 45, 442, 529
 Von Gebbsattel, U.: 16
 Walesa, L.: 699
 Wallace, H.: 589
 Walsch, W.T.: 468
 Washington, G.: 474
 Watkin, I.: 587
 Weber, M.: 415
 Weiss, B.: 45
 Wendland, J.P.: 123
 Whytaken, A. P.: 479
 Wicleff, J.: 410, 543
 Wilson, W.: 548
 Yeltsin, B.: 699
 Zacarías, A. M.: 459
 Zamino de Solcia: 543
 Zenón: 116
 Zósimo, San: 194
 Zubiri, X.: 325, 326, 329
 Zuleta Álvarez, E.: 554

Índice general

PRÓLOGO, por Su Emcia. Revma. Paul Cardenal Poupard 5

ESTUDIO PRELIMINAR, por Rodolfo Mendoza 11

Primera Parte

Los presupuestos fundantes de la cultura católica

| | |
|--|-----|
| I. Una fuerza de salvación | 43 |
| II. Las primeras comunidades cristianas | 59 |
| III. El entorno cultural pagano | 75 |
| IV. El dato de la Revelación como principio de inculturación | 87 |
| V. Tertuliano y San Justino: defensa e inculturación de la fe | 107 |
| VI. El judaísmo helenizante, el neoplatonismo y los Padres alejandrinos | 123 |
| VII. La inculturación de las costumbres | 135 |
| VIII. La <i>antiquitas christiana</i> y su expresión en el pensamiento agustiniano | 151 |
| IX. La <i>antiquitas christiana</i> y su desarrollo histórico-doctrinal | 179 |
| X. Los protagonistas de la inculturación en los umbrales de la Cristiandad medieval | 197 |

| | |
|--|-----|
| XI. Santo Tomás de Aquino y su formulación doctrinal de la cultura católica | 227 |
| XII. Las notas peculiares de la cultura católica | 269 |
| XIII. El hombre, sujeto y objeto de la cultura católica | 289 |
| XIV. Persona y cultura católica | 309 |
| XV. Naturaleza y cultura católica | 333 |
| XVI. La cultura católica como expresión de la sabiduría | 357 |
| XVII. La cultura católica como expresión de la estructura del acto de fe | 373 |
| XVIII. La cultura católica como expresión de la vida de la Iglesia | 385 |

Segunda Parte

Cultura católica y modernidad

| | |
|--|-----|
| XIX. Los comienzos de la secularización | 407 |
| XX. Hacia una sociedad laica | 419 |
| XXI. La nueva civilización de la modernidad | 431 |
| XXII. Laicismo y secularización | 439 |
| XXIII. Las consecuencias de la secularización en la modernidad | 453 |
| XXIV. Los diversos modelos de sociedades laicas en la modernidad | 471 |
| XXV. Cultura católica y modernidad en el Magisterio Pontificio | 495 |
| XXVI. Pío XII y su enseñanza sobre la modernidad | 515 |
| XXVII. Los embates de la Revolución Cultural | 547 |
| XXVIII. La cultura católica: de la condenación al diálogo con la modernidad | 575 |

| | |
|--|-----|
| XXIX. La cultura católica: fidelidad y renovación | 591 |
| XXX. La cultura católica: diálogo y evangelización | 615 |
| XXXI. Juan Pablo II: cultura y evangelización | 641 |
| XXXII. La cultura católica en los umbrales del tercer milenio | 673 |
| XXXIII. Epílogo. Cultura católica y adveniente cultura | 697 |
| | |
| Siglas | 725 |
| Índice de nombres | 727 |
| Índice general | 733 |

**A pedido del autor
Fr. Aníbal E. Fosbery O.P.
se realizó esta edición de
LA CULTURA CATÓLICA**

Edición Digital
Universidad Fasta Ediciones
Mar del Plata, 2011

ISBN 978-987-1312-34-4



9789871312344

eISBN 978-987-1312-34-4

Responsable de Edición Lic. José Miguel Ravasi
CRAI
© Universidad FASTA Ediciones
Gascón 3145 – B7600FNK Mar del Plata, Argentina
+54 223 4990400
rectorado@ufasta.edu.ar

La acción de los católicos, desde los orígenes mismos de la Iglesia hasta la actualidad, ha producido un conjunto de obras, experiencias, realidades humanas individuales y sociales, como fruto de su accionar sobre el hombre mismo y el cosmos. Este conjunto, manifestado, comunicado y conservado a través del tiempo, expresa un estilo peculiar de cultura que llamamos católica.

Estamos hablando de la cultura católica, es decir, del patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y de la liturgia, y la materia de la cual viven y se sirven los cristianos.

De ese conjunto de las grandes experiencias, obras y realizaciones que la Iglesia ha producido, manifestado, comunicado y conservado a través del tiempo.

