
Producción de catolicidad sin reproducción del sistema

Anotaciones pacíficas sobre Liberación Cultural

Alberto Parra, S.J.*

NOTA PREVIA

En el mundo de la opulencia y de la técnica, las teorías del conocimiento neutro convivieron con un Auschwitz, Hiroshima y Siberia. Entre nosotros conviven con el campesino sin tierra, el obrero explotado, el joven marginado y los regímenes despóticos y opresores. Por eso, la sola expectativa de horizontes más humanos y más cristianos justifica de sobra el éxodo que emprendió la teología latinoamericana desde los reductos pacíficos y neutrales de las preceptivas teóricas del conocimiento hacia las regiones desconocidas del mundo de las ciencias liberadoras.

Entonces pensamos que el interés fundamental que mueve todo cono-

cer y todo postular teórico es, en definitiva, la emancipación o liberación del hombre. Porque la cientificidad empírica se establece para liberar al hombre del yugo de la naturaleza hostil, desencadenada o improductiva. Las ciencias humanas o hermenéuticas propenden por liberarlo del yugo de la sin razón, del sin sentido, de la fatalidad y del destino ciego. La ciencia social tiende a emancipar al hombre de los yugos de la esclavitud y del despotismo, de las condiciones inhumanas de vida, de la carencia o de las imperfecciones de los sistemas de convivencia que aseguren la igualdad, la fraternidad y la paz.

No creemos, por eso, que lo interpretativo o hermenéutico propio

* Profesor de teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

de las ciencias humanas pueda ser del orden de lo abstracto, de lo simplemente textual; de las encarnaciones, transmisiones o transmutaciones de una cultura en otra; de la transposición modernizada y entonces progresista de lo antiguo a nuevas circunstancias. Interpretar para las ciencias humanas o hermenéuticas es fundamentar razonablemente y con sentido una praxis de autointelección del hombre con relación a su mundo y a su historia. De ahí brota una praxis humanística de adultez, de liberación, de emancipación. Y una praxis de repudio consciente y de impugnación a cuanto a lo largo de la historia general y religiosa ha obstaculizado la adultez, la emancipación, la liberación.

Si las disciplinas hermenéutico-históricas (incluida ahí la teología) son de alguna forma ciencias de la tradición de la historia y de la tradición de la cultura, ellas deben identificar todo aquello con lo que es preciso establecer no una continuidad sino una ruptura, no una aceptación sino una resistencia, no una reedición sino una abolición.

Son estas como necesarias puntualizaciones epistemológicas antes de abordar el problema de la liberación cultural. Y lo abordamos desde las luchas de cada día por generar catolicidad por el ministerio de la evangelización, sin resignarnos a que la catolicidad ni la evangelización resulten soporte ideológico para reproducción de sistemas culturales opresores o simplemente

extranjerizantes y alienantes. Y es porque para una praxis y teología liberadoras desde el tercer mundo, el asunto de la liberación del hombre no es solamente escatológico y espiritual, sino también y señaladamente asunto económico, político y cultural.

Las circunstancias en que se escriben las anotaciones que siguen, aconsejan advertir que ellas son pacíficas. Si por paz se entiende la concordia que se construye sobre el fundamento de la libertad que indaga por la verdad.

I. CATOLICIDAD Y SISTEMAS CULTURALES

1.2. Relación e independencia del evangelio respecto de las culturas

A partir del momento en que la Iglesia naciente adquirió conciencia del mandato evangelizador universal del Señor resucitado de anunciar el evangelio a toda creatura (Mc 16,15), de ir a las gentes de todas las naciones para hacer de ellas discípulos suyos (Mt 28,19), de ser sus testigos hasta los confines de la tierra (Hec 1,8), también adquirió conciencia de que el deber misionero le imponía la ineludible necesidad de proclamar las maravillas del Señor (*ergéia tou Theou*) en todos los lenguajes conocidos según el relato de Pentecostés (Hech 2, 8-12).

Pero hablar la diversidad de lenguajes del hombre con miras a la evangelización no es asunto simplemente idiomático. Es tomar en cuenta que el anuncio de la buena nueva del Reino debe hacerse a personas y comunidades humanas de lugares y de tiempos concretos, de mentalidades determinadas, de usos y costumbres muy diversificadas, de experiencias religiosas y de formaciones humanísticas sumamente variadas, en horizontes de comprensión de sí y del mundo tan ricos como las tradiciones culturales y las cosmovisiones de las diversas familias humanas de ayer, de hoy y de mañana, de Oriente y de Occidente, de Europa, de Asia y de América Latina. Es decir, que por LENGUAJE DE LOS PUEBLOS no se entiende simplemente el idioma diversificado, sino el conjunto de las categorías antropológicas tanto sociales como culturales, como técnicas, propias de los pueblos a quienes se dirige el evangelio.

Por ello, si el destinatario de la buena nueva no es un hombre universal y abstracto, sino el hombre ahí en su concreción y en su historia, se hace completamente indispensable que la evangelización, para ser realmente evangelización, genere un proceso de IN-CULTURACION (no de simple trans-culturación ni de sola a-culturación) entendido

como la entrada del evangelio en relación profundísima, estrechísima, encarnacional, con las categorías antropológicas, tradicionales, sociales, culturales, técnicas, ambientales propias del grupo humano al que se dirige el evangelio. Con lo cual estamos indicando que solamente la in-culturación como fase de recepción realista de las culturas particulares en el proceso de evangelización es la que genera la evangelización de las culturas como fase de recepción del evangelio por las culturas particulares.

De ahí resulta un auténtico diálogo entre evangelio y culturas tendiente no menos a la concreción situacional del evangelio en una cultura dada, cuanto a la evangelización no periférica sino en profundidad del hombre y de todo lo que es del hombre: su historia, su técnica, su tradición humana, sus usos y costumbres, sus sistemas sociales, políticos y económicos, sus cosmovisiones y filosofías, su lengua y su folklor. "Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad"¹.

(1) PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 19.

Por ello, entre los tropiezos u obstáculos más graves puestos a la evangelización tanto ayer como hoy, hay que señalar el estrechamiento indebido de la dimensión universalista del evangelio destinado a todas las personas y grupos de todas las culturas de todos los tiempos. Tal estrechamiento que exclusiviza grupos humanos y culturas produce necesariamente un endurecimiento en unas determinadas formas culturales que se suponen identificables o absolutamente indisolubles con el mensaje evangélico. Y este endurecimiento cultural arroja como resultado el que la evangelización sea confundida o suplantada por una trans-culturación opresora o por una a-culturación simplona que traslada o acomoda a los diversos pueblos formas de vida, cosmovisiones, usos y costumbres, prácticas y vocabularios que por fuerza resultan ser extranjeros y extranjerizantes. Todo esto debe ser situado en el panorama general del positivismo que determina una parálisis de la hermenéutica de las culturas en cuanto interpretación crítica de ellas como permanentemente asumibles sea como vehículo, sea como lugar de la acción de Dios en la historia salvífica de los pueblos.

En la hermenéutica judeo-cristiana halla uno el primero y más destacado ejemplo de estrechez de miras y de endurecimiento cultural que pretendió obligar al cristianismo a un maridaje perpetuo con determinadas formas cultura-

les como si ellas fueran exigencia absoluta del mensaje evangélico o elementos inseparables de la revelación de Dios. Queremos decir que el primer interlocutor en el diálogo evangelio-cultura fue el judaísmo mismo o sea la mismísima matriz religiosa y cultural en la que había nacido el cristianismo. Y que resulta sumamente significativo que el primer Concilio de la naciente Iglesia tuviera por finalidad esclarecer las cuestiones planteadas por el judaísmo tanto religiosa como culturalmente entendido y concluir que ni la tradición judía por antigua y benemérita que fuera, ni los usos y costumbres de su patrimonio cultural, ni su acervo literario y humanístico extracánico, ni su ley, ni su culto, ni su lengua eran elementos normativos para la nueva fe, es decir, vinculantes y obligantes para todo aquel que individual o colectivamente abrazase el cristianismo como forma de vida y de acción (Cfr. Hech 15, 1-35). Por ese mismo hecho se mostraba que la vida cristiana de los pueblos llamados al evangelio de toda raza, lengua e índole, no es tal por ajustarse a patrones culturales ni aún religiosos de un sistema dado, sino que únicamente es tal por su radical referencia al evangelio de Jesucristo, testificado en la literatura canónica del Nuevo Testamento.

El oscurecimiento de esta perspectiva en la interpretación cristiana de la historia ha dado por

resultado un larvado proceso judaizante de las comunidades cristianas por la adopción de sus usos, prácticas, costumbres, ritos y teologías identificadas o consideradas inseparables del mensaje evangélico, en virtud de lo cual se llegó a pensar que nadie podría ser cristiano sin ser también judío. Más tarde se llegaría a pensar que nadie puede ser cristiano sin ser occidental; que nadie puede ser cristiano sin ser europeo; que nadie puede ser cristiano sin asumir el comportamiento teórico y práctico que impone la cultura dominante. En este contexto, la evangelización de los pueblos y la acción de la Iglesia tal vez justamente han merecido el reproche amargo de haber sido o de ser agentes de un avasallamiento injusto y opresor de las culturas de los pueblos en nombre del evangelio y entonces heraldos ya no de la buena nueva de salvación liberadora sino propagadores de las estructuras culturales y sociales de amos despóticos y de avasalladores metropolitanos.

Si enfatizamos aún más lo anterior, diremos que el oscurecimiento de los justos límites de relación de lo cristiano con lo cultural judío ha influido no poco en la maximalización teórica y práctica del Antiguo Testamento por sobre el Nuevo a despecho del principio hermenéutico de interpretación del Antiguo por, para y desde el Nuevo Testamento. También ha generado los bien conocidos endurecimientos cristia-

nos antiguos y modernos en una cosmovisión semita que no corresponde con la nuestra, en una estructura socio-política de tipo patriarcal que es ajena a la nuestra, en unos patrones de comportamiento ético sumamente extraños a los nuestros; elementos todos estos que no constituyen bajo ningún respecto exigencias normativas del evangelio. Ni más ni menos que como el oscurecimiento de los justos límites de relación de lo cristiano con lo cultural occidental produjo la pérdida por ahora irreparable de todo el mundo oriental para el evangelio. O como el oscurecimiento de los justos límites de relación entre lo cristiano y lo cultural europeo es responsable de producir en el cristianismo centros y periferias, vértices de decisión y despreciables minorías de edad, núcleos de originalidad teológico-litúrgico-pastoral e Iglesias del tercer mundo beneficiarias de la exportación y repetidoras serviles de todo modelo imperante.

El principio de profunda relacionabilidad del evangelio con las culturas que denominamos INCULTURACION y el principio de independencia del evangelio respecto a una determinada cultura es expresado así en la exhortación apostólica más reciente sobre anuncio del evangelio hoy: "El evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas.

Sin embargo, el Reino que anuncia el evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura particular y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, el evangelio y la evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna²².

1.2. El Judeo-Cristianismo, prototipo de endurecimiento cultural

Nos situamos ante los cristianos de la época apostólica y sub-apostólica. Es apenas natural que esos cristianos fuesen en su mayoría judíos, si acaso no de nacimiento sí al menos de cultura, de pensamiento, de idioma, de usos y costumbres, de religión especialmente. He aquí lo que pudieron ser sus perplejidades respecto al cristianismo:

1. En el plano existencial por lo menos tres asuntos fundamentales hubo en juego: 1) El de ser cristiano y judío al mismo tiempo: ser cristiano en un contexto práctico cultural, social, político, ético y religioso heredado del antiguo patrimonio ancestral. 2) Pertener

al pueblo escogido por Dios entre todos los pueblos de la tierra para inscribir en él lo temático y específico de su revelación-salvación y al mismo tiempo abrirse a un universalismo sin fronteras socio-culturales propio de la nueva fe cristiana. 3) Aferrarse a sus valores tradicionales, culturales, legales, sociales, o sacrificarlos en aras de la conversión cristiana que impone quiebres o inversiones y también renunciadas y sub-versiones de cuanto se compruebe incompatible con el evangelio de Jesucristo.

2. En el plano religioso los asuntos fundamentales eran: 1) O la decidida afirmación teórica y práctica de la ruptura y consiguiente plena novedad del cristianismo frente al judaísmo (así Pablo y los suyos). 2) la afirmación de una continuidad y simple relativa novedad del cristianismo dentro del marco general del judaísmo (así los judaizantes), permisiva entonces de un sincretismo, de una simbiosis y amalgamamiento entre lo viejo y lo nuevo, lo judío y lo cristiano, la sinagoga y la cruz.

3. En el plano de la historia de la revelación normativa el problema era de aceptación expresa y de referencia explícita a un período de la historia —con su interpretación literaria correspondiente— que por exigencias de la fe debería consti-

(2) PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

tuir norma histórica o clave hermenéutica para la interpretación teológica de toda historia antigua o nueva. Porque a este respecto podrían ser varias las figuras de posición: a) referencia normativa al acontecimiento de Jesús; b) o referencia normativa a los acontecimientos de Israel; c) o referencia normativa homologada tanto al hecho de Jesús como a los acontecimientos de Israel no homologada sino precisamente analógica en la que el analogado principal y el vértice absoluto de la revelación-salvación de Dios en la historia es el hecho de Jesús. En el plano correspondiente de la literatura interpretativa de estos hechos y acontecimientos, las figuras en juego podrían ser: a) aceptación del solo Nuevo Testamento con rechazo

del Antiguo; b) aceptación del solo Antiguo Testamento con rechazo del Nuevo; c) aceptación de Antiguo y Nuevo en complementariedad y reciprocidad unívocas, sin rupturas, sin quiebres, sin cortes; d) aceptación de la supremacía del Nuevo sobre el Antiguo Testamento y consiguiente relectura y reinterpretación del Antiguo por, para y desde el Nuevo Testamento.

4. En el plano humanístico el problema se centraba en el valor atribuible a una abigarrada explosión literaria apócrifa y seudoepígrafe de uno y de otro Testamentos, no contenida ni armonizada con la literatura canónica ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento³:

- (3) Los apócrifos y seudoepígrafes son obras provenientes de diversas épocas y ambientes del judaísmo. Generalmente se caracterizan por la seudonimia, de modo que el autor real queda en el anonimato, y son seudoepígrafes en el sentido de que, colocados bajo el nombre de un personaje ilustre de la historia de Israel, se asegura de alguna forma su éxito literario. Son además apócrifos en cuanto no canónicos ni admitidos como inspirados en la comunidad oficial de Israel. Tal como los conocemos hoy, apócrifos y seudoepígrafes se caracterizan por las continuas interpolaciones de mano cristiana. Se encuentran entre las obras principales: Libros de Henoc, Libro de los Jubileos, Testamento de los Doce Patriarcas, Salmos de Salomón, Vida de Adán y Eva, Libros tercero y cuarto de los Macabeos, Libro cuarto de Esdras, Ascensión de Isaías, Ascensión de Moisés, Oráculos Sibílicos; a los que hay que añadir los diversos apocalipsis: Apocalipsis de Baruc, de Elías, de Sofonías.

De origen diferente pero acercable a los anteriores, los escritos de Qumrán son obras provenientes de la comunidad esenia del Mar Muerto, caracterizado por la franca separación de la comunidad oficial de Israel y del culto del templo de Jerusalén. En los restos de lo que fue esta comunidad compuesta por sacerdotes, levitas y laicos voluntarios, se han hecho importantes descubrimientos a partir de 1947. Las excavaciones han sacado a luz muchos libros completos o fragmentarios de todos los escritos canónicos del Antiguo Testamento, excepto Esther; se han hallado además los manuscritos de la literatura propia de esta comunidad esenia cuya institución prevalecía aún en el año 67 de nuestra era y que parece ejerció influjo no despreciable en la organización, prácticas y teología de las primeras comunidades cristianas post-apostólicas.

Entre los escritos propios de la comunidad de Qumrán se destacan: la Regla de la Comunidad, la Regla para toda la Congregación de Israel, las Bendiciones Patriarcales, el Libro de la Guerra, los Himnos, el Documento de Damasco, Comentarios a varios libros canónicos u oficiales de Israel. La esperanza de un Mesías-Rey y de un Mesías-Sacerdote, su organización comunitaria de vida, la figura del "mebager" o inspector o vigilante o episcopo de determinada porción comunitaria, son elementos insistentemente relacionados por los estudiosos con la nueva fe cristiana. Juan Bautista y el mismo Cristo (?) han sido señalados como miembros de la comunidad esenia de Qumrán.

Salmos de Salomón, Vida de Adán y Eva, Oráculos Sibilinos, Testamento de los Doce Patriarcas, Ascensión de Isaías; Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Apocalipsis de Pedro, Evangelio de María... El problema se planteaba, pues, o en términos de rechazo de esta literatura heterocanónica, o de aceptación de la misma, o de simbiosis o amalgamamiento con la literatura canónica antiguo y neotestamentaria. Lo cual en el fondo planteaba la cuestión acerca del valor absoluto y normativo de la revelación bíblico-cristiana frente a revelaciones particulares, mistericas, incontrolables.

Los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo rebosan de testimonios de lo que fue la drástica batalla cristiana contra el bien montado proceso de avasallamiento judaizante de las comunidades cristianas y especialmente de aquellas fundadas por Pablo en contextos culturales y sociales ajenos al judaísmo; griego, por ejemplo. La gran acusación, la revuelta de toda Jerusalén contra Pablo, su azotamiento y encarcelación es porque él aparta de la Ley mosaica, no impone la circuncisión, introduce paganos en el templo y no observa las tradiciones judaicas (Hech 21,21 ss.). Pablo mismo nos ha dejado constancia de su enfrentamiento con nadie menos que con Pedro, columna de la Iglesia, por observar la conducta doble y reprensible de obligar a los cristianos no judíos a prácticas y comportamientos

judíos, en tanto que el mismo Pedro siendo judío se apartaba de esas prácticas en sus reuniones con los no judíos (Gal 2,11 ss.). Por lo demás, en los círculos paulinos se acuña el neologismo *ioudaizein*, judaizar (Gal 2,14) con el que se designa el impresionante esfuerzo encaminado a mantener en el cristianismo la vigencia histórico-social y religiosa de todo el sistema fundamentado en la Ley de Moisés (Hec 15,1), la circuncisión como marca socio-cultural y religiosa de pertenencia al pueblo judío (Hec 15,1; 15,5), la fundamentación genealógica del propio linaje y prosapia judía (1Tim 1,3), las drásticas prohibiciones de trato con los incircuncisos que serían todos menos los judíos (Hech 11,3), las leyes interminables sobre alimentos puros e impuros (Hec 11,4 ss.), las observancias culturales relativas al templo y a los sacrificios (Hech 21,24), los ayunos y purificaciones por impureza legal y toda la interminable batahola de los mandamientos judíos (Tit 1,14) que los Hechos de los Apóstoles caracterizan como "yugos que ni nosotros ni nuestros padres pudimos soportar" (Hec 15,10).

Pero pese a todo ello, la primera interpretación o hermenéutica cristiana no-bíblica, así como las nacientes instituciones cristianas, recibieron un fuerte y notable influjo (explicable, por lo demás) de la teología y de la práctica judías y marcaron una transposición de los usos y costumbres judías, y de la

expresión teológica y cultural al uso y a la expresión teológica cristiana. Jean Daniélou señaló nominalmente como a los mejores representantes del judeo-cristianismo a los Presbíteros asiáticos de cuyas "tradiciones" orales dan cuenta varios escritos, Papías, Policarpo, Justino, el autor de la Didaché, el autor de la Carta de Bernabé, el autor del Pastor de Hermas, Clemente de Roma, Ireneo de Lyon e Hipólito Romano.

De fijarnos en los elementos más destacados y recurrentes de la hermenéutica judeo-cristiana, se tiene un indicio de lo que fue el influjo del medio ambiente judaico en la interpretación post-apostólica del cristianismo, vigente hasta nuestros días:

a) Con relación a Dios y a Cristo: Como ocurriría a cualquier judío piadoso, el término *Théos* (Dios) es evitado, y sustituido con el término *Onoma* (el Nombre); este mismo último término se aplica también a Cristo, pero para evitar títulos tales como Logos o Hijo. Con sobrada frecuencia Jesús recibe el título de *Pais* (Siervo) y de *Agapetós* (Bienamado), títulos que evidentemente son referencia a las escrituras judías canónicas, pero cuyo empleo casi exclusivo deja pensar que se sospecha o se tiene temor por el empleo de otros títulos cristológicos mucho más directamente cristianos como Hijo del Hombre, Señor y Dios. Por lo demás, si Jesús quiere ser enten-

dido como Rey y Sacerdote, se lo hace oriundo de la tribu de Judá como Rey, pero de la tribu de Leví como Sacerdote casi homologado por etimologías y funciones con los sacerdotes levitas y aronitas del templo de Jerusalén.

b) Con relación a la cosmología: El universo estaría compuesto por siete cielos en el que habitan los espíritus; un cielo superior (*los cielos de los cielos*) en el que habita Dios; una plataforma terráquea iluminada por los astros en la que habitan los humanos; una parte subterránea inferior (*inferus, inferno*) en el que habitan los demonios. El universo tanto de lo cósmico como de lo humano se mueve reguladamente en perfecta coordinación y orden que es expresión de la voluntad de Dios eterna e inmutable, regulada y reguladora de cuanto acaece (leyes fijas de la naturaleza y leyes fijas del comportamiento ético). La tierra está ordenada en el más estricto centralismo: Israel es el centro de la tierra, Jerusalén es el centro de Israel, el Templo es el centro de Jerusalén, el Santo es el centro del Templo, el Santísimo es el centro del Santo y lugar de la habitación de Dios con los hombres.

c) Con relación a la escritura: Es amplio el uso de *Targumim* o de textos y enteros pasajes del Antiguo Testamento modificados y combinados de manera que se

adaptan más y mejor al uso de las comunidades judeo-cristianas; de *Midrashim* o paráfrasis. libres del Antiguo Testamento que literalmente no se hallan en la Escritura canónica; de *Testimonia* o colección de textos de la Escritura sobre un mismo tema. Como arte exegético o interpretativo de la Escritura florece el método *haggadico* consistente en la presentación de hechos, personas o comportamientos de los antepasados como ejemplos moralizantes o edificantes que se han de imitar y de continuar en la vida cristiana. Abunda también el método interpretativo *tipológico* o alegórico para demostrar que toda realidad, hecho o situación del Antiguo Testamento, como profecía y preparación, halla su relación de cumplimiento en las realidades, hechos o situaciones de la vida cristiana; así los dos Testamentos se unen en perfecta continuidad y reciprocidad, sin quiebres ni rupturas a ningún nivel.

d) Con relación al cristianismo en general: El cristianismo es entendido menos como una praxis y más como una *Gnosis* o camino que conduce hacia el conocimiento perfecto de los misterios y de los secretos por parte del iniciado. En el laberinto del mundo y de la existencia se dan *Dos Vías*, una hacia el bien, otra hacia el mal; el cristianismo es el Camino (*odos*) hacia la vida verdadera que está en el más allá (camino que conduce a una salvación meta-histórica, no camino histórico-salvífico en

sí mismo). A semejanza del orden y concierto de la liturgia celestial y del orden y concierto del universo, se establecen tiempos fijos para las festividades anuales, trimestrales, de novilunios; plegarias tres veces al día (tercia, nona, vísperas) y a media noche (laudes, maitines); así como los ayunos y las abstinencias de determinados manjares, placeres y relaciones conyugales. La fraternidad cristiana se divide entre sacerdotes (*hiereis*) a quienes se reserva exclusivamente el servicio cultural, y la gran masa del pueblo conformada por laicos o no sacerdotes que en cuanto tales son pasivos espectadores y receptores antes que activos agentes de la santificación cristiana. La pluralidad de los ministerios eclesiales atestiguada por los escritos del Nuevo Testamento se reduce a una tríada (episcopos, presbíteros, diáconos) en plena correspondencia personal y de funciones con los tagmas u órdenes de la hierarchia vétero-testamentaria (sumo sacerdote, sacerdotes, levitas); la actividad ministerial se torna eminentemente en actividad cultural y sobre todo, sacrificial. La parusía definitiva estará precedida por un reinado de Cristo y de los santos durante un período de mil años sobre la tierra (milenario).

Exceptuando el milenario, apenas hay quien no compruebe el impacto y sobre todo, la vigencia cultural que ejerció y sigue ejerciendo el judaísmo en el interior mismo del cristianismo de hoy,

de aquí y de ahora. Excesivamente amalgamado con la cultura judía, el cristianismo ha perdido elasticidad y poder de adaptación a otras culturas humanas con posible retardo en el proceso de evangelización de las culturas, así como ha podido ofrecer la imagen de agente propagador de una cultura particular dada, antes que heraldo de la buena nueva de la salvación en todo pueblo, raza, lengua y condición. Ciertas disposiciones disciplinares y "teológicas" resuman más transculturación dominadora que proclamación evangélica.

1.3. ¿Liberamos del Judeo-Cristianismo?

La pregunta es obvia: ¿Puede el cristianismo de siempre, particularmente el cristianismo de América Latina romper sin más con el patrimonio judío?, ¿es imaginable el cristianismo en un cuadro de referencia y de comprensión distinto al judío? La respuesta no puede darse sino por la cuidadosa distinción de los diversos niveles de judeo-cristianismo:

1.3.1. *Judeo-Cristianismo escriturístico*

Es evidente que "el cristianismo deriva del judaísmo, y que es Jesús el que ha recreado la religión de

Israel en forma tal que haya podido llegar a ser la religión de los gentiles a lo largo y ancho del mundo"⁴. Por lo mismo, es evidente también que las categorías de pensamiento y de expresión de los escritos inspirados de la Biblia reciben un decisivo influjo del medio ambiente cultural, literario y teológico en el que se originaron: la Biblia es primariamente patrimonio cultural de un pueblo. En este sentido, "el cristianismo es impensable sin la herencia judía"⁵.

En idéntico sentido puede afirmarse que todos los escritos canónicos neotestamentarios son judeo-cristianos, si, como ya se sabe, el Antiguo Testamento tanto como literatura que como economía de salvación fue un renglón y no el menos importante que se ofreció a la hermenéutica de las comunidades cristianas primitivas, que entendieron e interpretaron el acontecimiento de Jesús a la luz del Antiguo Testamento, y el mismo Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento de Jesús, haciendo válida en alguna manera la sentencia agustiniana reiterada por Vaticano II "*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet: El Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo, y el Antiguo se hace patente en el Nuevo*"⁶.

(4) MUNCK, J., Primitive Jewish-Christianity and later Jewish Christianity: continuation or rupture?, *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque de Strasbourg), Paris 1966, 77.

(5) Op. cit., loc.cit.

(6) VATICANO II, *Constitución Dei Verbum*, 16.

Un judeo-cristianismo escriturístico es, pues, irrenunciable, y solo a condición de tomar contacto con la matriz cultural y religiosa del cristianismo puede percibirse en profundidad el contenido, el alcance y el límite del testimonio de la revelación de Dios mediada en la Escritura canónica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El asunto capital respecto del judeo-cristianismo escriturístico es percibir que la revelación de Dios no recae en manera alguna sobre los elementos culturales del pueblo judío y que, consiguientemente, esos valores culturales ni son "revelados" ni son "normativos" como para pretender que tengan vigencia permanente y valor universal. Piénsese aquí nuevamente en las reglas judías de comportamiento ético; en las consecuencias que se derivan para el estatuto de la mujer en una sociedad patriarcal como la judía; en todos los implícitos en la cosmovisión judía, etc.

1.3.2. *Judeo-cristianismo teológico*

Entrelazado con la acepción anterior (en cuanto que el judeo-cristianismo escriturístico presupone un judeo-cristianismo teológico canónico) un nuevo sentido de judeo-cristianismo designa lo que Jean Daniélou llamó "una forma de pensamiento cristiano que no implica ligazón con la comunidad

judía, pero que se expresa en cuadros de pensamiento tomados del judaísmo"⁷.

En sentido estricto se habla de judaísmo solo a partir del siglo VI antes de Cristo. Se trata fundamentalmente de la comunidad que regresa del cautiverio de Babilonia, formada especialmente por descendientes de Judá (Cfr. Esdras 1-2), y que se entiende a sí misma como "resto de Israel" purificado. Este judaísmo primitivo se protrae desde la vuelta de Babilonia (año 587 a.C.), hasta la caída de Jerusalén (año 70 d. C.) y tiene, en líneas generales, estas características:

- Anhelos de restauración de las épocas gloriosas de David y de Salomón.
- Prospectivas escatológicas hacia los tiempos en los que será restablecido el Reino de Israel en todo su antiguo esplendor.
- Apreciación de la Escritura como norma legal y moral; la recopilación de todas las normas reguladoras de la conducta del judío piadoso y ortodoxo origina el Talmud.
- Quienes explican los principios legales tienen la dirección del judaísmo; tales son los rabinos o maestros de la ley.

(7) DANIELOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1967, 15.

Otro período conocido como judaísmo tardío se extiende desde la época de Daniel (año 160 a.C.) hasta el final de la persecución de Adriano (año 140 d.C.) y son éstas sus características:

- Sobresalen dos sectas principales: los fariseos (aceptan la resurrección, el juicio, el mundo de los espíritus, la predestinación; se ajustan estrictísimamente a la ley o Tora, a la circuncisión, al reposo sabático, a las prácticas rituales), y los saduceos (reticentes en general a todo lo anteriormente dicho). Florecen los tratados explicativos de la ley o literatura rabínica.
- Se da también un judaísmo no oficial en círculos en los que florece la apocalíptica o esperanza descriptiva del eschaton inminente, con base en el mundo de lo mitológico, metafórico, abigarradamente simbólico.
- Es propio también de este tiempo el judaísmo separatista cuyo más representativo ejemplo es la comunidad esenia de Qumrán, que origina también un amplio movimiento literario.

Al hablar, pues, de un judeo-cristianismo teológico queremos indicar un movimiento interpretativo del cristianismo ya no sobre la base de la Escritura canónica del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino sobre la base de la literatura rabínica, apocalíptica,

qumrámica, apócrifa y seudoepígrafe que es propia del judaísmo tanto primitivo, como sobre todo, tardío.

La primera teología cristiana inmediatamente post-apostólica usa de las expresiones, concepciones, métodos, géneros literarios y fuentes del judaísmo. En este marco teológico judío la Iglesia cristiana comienza a hacer y proponer su reflexión teológica. Pero nuevamente debemos advertir que los cuadros de pensamiento y de expresión teológicas nunca pueden ser de carácter normativo, obligante, y entonces universalmente válidos como para que la fe cristiana no pueda y no deba ser expresada en las categorías antropológicas, sociales y semánticas propias de los pueblos que la Iglesia evangeliza.

En este sentido afirmamos que si el judeo-cristianismo escriturístico canónico es normativo (hechas las salvedades culturales) para la fe cristiana, no es en cambio normativo para ella el judeo-cristianismo teológico no canónico, por más que la primera literatura post-apostólica se exprese ampliamente en esos cuadros de pensamiento judío.

1.3.3. Judeo-cristianismo práctico

Por judeo-cristianismo práctico se entiende el paso de ciertas prácticas, usos, costumbres, ritos propios de las comunidades judías a las prácticas, usos y costumbres de las comunidades cristianas.

Resulta difícil entender un judeo-cristianismo simplemente teológico que no vaya acompañado de observancias judías en la organización y desarrollo de las instituciones cristianas nacientes. Máxime si se tiene en cuenta que el judaísmo fue una realidad viva, operante y coexistente con el naciente cristianismo hasta bien entrado el siglo IV. Por eso pudimos trazar los que fueron influjos de judeo-cristianismo práctico en la relación con Dios, en la cosmovisión, en los métodos de lectura de la escritura, en la organización de la comunidad cristiana.

Y entonces podemos afirmar que tampoco el judeo-cristianismo práctico puede ser constitutivo ni normativo ni obligante para la fe de la Iglesia, y que el evangelio, independiente como es de las culturas particulares, deberá ser leído y releído desde nuestras particulares culturas y subculturas latinoamericanas que, pese a ser culturas débiles y de periferia, no dominadas sino dominadas y subyugadas, pueden y deben ser vehículo encarnacional del evangelio para los pobres y oprimidos de nuestro medio.

II. CATOLICIDAD Y SISTEMAS DE PENSAMIENTO Y EXPRESION

2.1. El problema

Es más importante vivir de la Trinidad que saber definirla según

la sentencia de Tomás de Kempis en su *Imitación de Cristo*. Es más importante practicar la justicia que catalogar cuántas clases de justicia hay. Es más importante hacer la historia que escribir acerca de ella. Por lo cual, la hermenéutica histórica no puede sino conceder una real primacía al vivir sobre el escueto pensar, al actuar cristiano sobre el formular, a la praxis cristiana sobre la reflexión teológica. En el sentido de que el pensar, el formular, el teologizar tienen su punto de partida, su explicación y su meta en el vivir, en el actuar, en la praxis histórica de la fe. Y en el sentido de que todo teologizar sin base en y sin referencia a la praxis histórica cae bien pronto en la teoría hueca y posiblemente en la ideología entendida como falsa conciencia histórica.

La relación entre vida cristiana histórica y real (elemento primario) y pensamiento cristiano como conceptualización reflexiva (elemento secundario) fue expresada tradicionalmente en la célebre definición anselmiana de teología: "*fides quaerens intellectum*": la fe viva, práctica y operante que busca reflexionarse, entenderse, esclarecerse, formularse. Pero es claro que la reflexión, la comprensión, el esclarecimiento y la formulación de la fe una vez logrados orientan el compromiso histórico-práctico de la fe, lo iluminan y dinamizan. Por eso este partir de la práctica histórica de la fe, el reflexionar sobre la práctica histórica de la

fe, para iluminar operativamente la práctica histórica de la fe, fue expresado por el célebre adagio "*ex fide in fidem*": reflexionar partiendo de la fe práctica para dinamizar la práctica de la fe.

Ahora bien: el reflexionar su fe (es decir, su comprensión y vivencia de la historia como salvífica y reveladora a la luz del acontecimiento central de Jesús muerto y resucitado) lo hacen las comunidades cristianas y los individuos particulares en su propio lenguaje antropológico y cultural, esto es, en su peculiar horizonte de comprensión de sí mismos y del mundo.

Lo anterior explica que la reflexión creyente y la formulación de la fe en un contexto antropológico semita acontezca en niveles intuitivos-experienciales de honda plasticidad y concreción, como los describió X. Zubiri en 1933: "El hebreo vive ante todo en un mundo de prójimos. El hebreo es hombre de tribu. El lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de modos de existencia personal. Para el hebreo fue siempre cuestión, como se ve aún en la parábola evangélica, quien sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro en abstracto, sino *mi* prójimo. Y con este prójimo se puede o no contar en la vida, es fiel o infiel a su palabra, se puede apoyar, fundar o no en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo *aman* que en su forma pasiva significa estar funda-

do, ser sólido, firme. Y de aquí procede la palabra *emunah* que quiere decir firmeza, seguridad. La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de efecto que me da, me autoriza a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las haya visto a todas como promesas. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro. La verdad no es algo que se ve, sino algo que se hace. El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe de que serán como pretenden ser. La verdad no se sancionará sino con el futuro. Mientras que para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo es más bien la desilusión. Entonces aparece todo como *historia* en que el hombre confía o desconfía y que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará y ratificará. Las cosas no son *eidos*, esencia, sino destino. Lo que las cosas son, su destino, será transparente cuando llegue la 'consumación de los siglos'. Lo que las cosas son, está allende su historia. Mientras que para el griego el movimiento indica la *physis*, como principio o arche del universo, para el hebreo el tiempo indica, más bien, un arconte, un señor, Adoná que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios. El destino en la visión israelita del mundo es

todo menos fatalidad, es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo el griego dice "es" y el hebreo dice "así sea". En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *theoría*, tenemos otra visión del todo esencialmente distinta: la *escatología*⁸. Todo lo cual no juzga que el hombre semita y oriental en general sea el hombre "primitivo" e incapaz de abstraer de la realidad sensible, en tanto que el hombre occidental sea el hombre "científico" irremisiblemente modelado por la lógica incapaz de una expresión mitológica, simbólica, plástica, poética. El hombre latinoamericano tanto por raíces ancestrales como por influjo cristiano tiende a ser una síntesis antropológica oriental-occidental; tiende a una síntesis de comprensión experiencial-intelectual; tiende a una forma de expresión mitológico-filosófica.

Pero el primer encuentro del cristianismo nacido en el mundo de comprensión semita con el mundo occidental aconteció en el medio helénico modelado por la filosofía de los grandes maestros de Grecia antigua. En estas circunstancias, la adaptación a las categorías antropológicas y culturales propias de occidente era prerequisite básico para la tarea evangelizadora cristiana:

*"La Iglesia desde el comienzo de su historia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el evangelio al nivel del saber popular y a las existencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas"*⁹.

La adaptación, pues, del cristianismo al mundo occidental de ayer y de hoy conlleva por necesidad la atención a la conceptualización, racionalización, filsofización del cristianismo, es decir, a la estructura mental propia del hombre evangelizado de occidente. En este contexto fue necesario demostrar (científicamente, es decir, lógicamente, críticamente) la razonabilidad de vivir la historia a la luz de la fe. Se hizo indispensable demostrar que la revelación y la fe no se oponen a las luces del conocimiento racional. Que la

(8) ZUBIRI, X., sobre el problema de la filosofía, *Revista de Occidente* 118, 1933, 94 ss.

(9) VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes*, 44.

razón es prerequisite fundamental de la fe. Que la fe coadyuva a la razón y la razón sirve a la fe. Que la especificidad cristiana de la fe no justifica en ningún caso la postura arracional y fideísta propia de un "credo quia absurdum" o "certum est quia impossibile est" (Tertuliano), de un "salto al vacío" (Kierkegaard), de un "sacrificium intellectus" (Bultmann). En efecto, las que pudiéramos señalar como figuras de relación entre fe y razón pueden resolverse en estas: 1) sola razón sin fe, como en todos los racionalismos y en la teoría de la

polaridad de Guardini¹⁰. 2) sola fe sin razón, como en todas las formas típicas de fideísmo al que es tan propenso el protestantismo como se indica luego; 3) razón y fe (pero al afirmarlas se hace indispensable correlacionarlas y coordinarlas y entonces surgen las figuras siguientes): 4) fe y razón en igualdad de niveles y en complementariedad mutua, como en la teoría católica tradicional de la armonía¹¹; 5) fe por encima de la razón, como en las teorías de cuño protestante de oposición¹², de correlación¹³, de enganche¹⁴, de forma-contenido¹⁵, de

-
- (10) Con la teoría de la polaridad Guardini no contradice en el plano teórico la teoría de la armonía tradicionalmente sostenida en el catolicismo, sino que observa realísticamente que en la práctica la que opera es la polarización del hombre en su razón.
- (11) La teoría de la armonía entre fe y razón se apoya en argumentos tales como que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, y que el Dios salvador es el mismo Dios creador. Evidentemente que como afirma Vaticano I fe y razón tienen objetos formalmente diferentes, fuentes y conclusiones diferentes, pero aun entonces el catolicismo afirma su complementariedad armónica, no su oposición.
- (12) La teoría de la oposición dialéctica de K. Barth destaca al máximo —recuperando la posición luterana clásica— el primado absoluto de la fe sobre la razón, en virtud de la cual, ningún dato de la razón puede jamás equiparse o armonizarse con la fe en cuanto obra de salvación; la fe se pone dialécticamente a la razón, por más que las formas racionales y filosóficas sean necesariamente vehículo de los contenidos de la fe.
- (13) La teoría de correlación de Tillich indica de nuevo la armonización entre fe y razón, pero subraya su interacción en cuanto que la proclamación de la fe como respuesta ha de tener en cuenta las preguntas situadas y concretas del hombre, de modo que las preguntas no queden sin respuestas ni las respuestas se formulen sin pregunta.
- (14) E. Brunner con su teoría de enganche subraya —corrigiendo si se quiere la teoría clásica de la potencia obediencial— que es la misma Palabra de Dios graciosa y misericordiosa la que por sí misma convierte a la estructura humana inteligible en formalmente capaz de oír, de recibir y de responder a esa misma Palabra independiente y autónoma.
- (15) La teoría de forma-contenido preconizada por R. Bultmann subraya la tematización formalmente distinta que operan tanto la revelación-fe-teología como la filosofía, sobre una tematización materialmente igual que es la existencia humana. La filosofía tematiza el aspecto general de la existencia en cuanto referida a sí misma; en tanto que la fe tematiza el aspecto particular de la existencia en cuanto referida a Dios; por ello resulta que la filosofía existencial es por ahora la única "filosofía justa" para la interpretación del contenido esencial de la revelación-fe que es la existencia humana.

subalternación¹⁶; 6) razón por encima de la fe, como en todos los semi-racionalismos y probablemente en la teoría de corrección¹⁷.

El problema planteado es, pues, el de la susceptibilidad del cristianismo para un diálogo real con las formas de ser y de pensar de un hombre situado, formas que fueron el platonismo, el aristotelismo, los idealismos y racionalismos, y que son hoy la filosofía del lenguaje o estructuralismo, la filosofía de la existencia-ahí o existencialismo, la filosofía de la teoría social o marxismo; y si reflexionado, expresado y sistematizado en esas formas de pensar histórico, el cristianismo es todavía cristianismo, es decir, coherente con su identidad fundamental:

“Las Iglesias particulares profundamente amalgamadas no sólo con las personas sino también con las aspiraciones, las riquezas, las maneras de orar, de amar y de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de transvasarlo

sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje. Dicho trasvase hay que hacerlo con el discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia que exige la materia (...) El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural.

El problema es, sin duda, delicado. La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, sino utiliza su “lengua”, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones planteadas, si no llega a su vida concreta. Pero por otra parte la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía o se desvirtúa su contenido bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad”¹⁸.

(16) Fe y razón no pueden armonizarse homológicamente como en la teoría católica de la armonía; pero tampoco se relacionan dialécticamente como en la teoría luterano-barthiana. La razón junto con todo el orden “natural” es un penúltimo que clama por un último que es Jesucristo; último y penúltimo son irreductibles entre sí, mucho menos homologables; al aparecer el último (la fe, la gracia, la justificación) se aniquila el penúltimo (la razón, la filosofía, la obra humana). Es la teoría de la subalternación, de Bonhoeffer.

(17) Toda fe y toda teología conllevan por necesidad antropológica en sí mismas una filosofía; ésta segunda obra sobre la primera una función de correctivo no en el plano de los contenidos sino del lenguaje. Es la teoría de corrección preconizada por Heidegger.

(18) PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 63.

Más aún: la pregunta fundamental implícita en la conceptualización filosófica del cristianismo es si esa conceptualización es esencial al cristianismo en cuanto requisito necesario de un hombre que por naturaleza no solamente observa los fenómenos sino que inquiere por sus causas; no solamente vive la historia sino que se pregunta qué es la historia, qué es hacer historia; que tras vivir o, precisamente, porque vive de una trinidad, de una encarnación, de unos sacramentos de la fe "quoad nos" (económicos, para nosotros), legítimamente se pregunta qué es y cómo puede ser la trinidad, la encarnación y los sacramentos "in-se". Nos referimos a la posibilidad cristiana de respuesta razonable a un hombre esencialmente metafísico.

La práctica cristiana (y aun la protestante según se comprueba en las varias figuras de relacionalidad filosofía-teología que dejamos expuestas) ha sido de relación profunda con las formas filosóficas de autocomprensión y de autoexpresión del hombre en situación cultural, social, ambiental. Y ello pese al peligro práctico de *objetivaciones* desmedidas de lo trascendente; de *identificaciones* inaceptables de lo cristiano con lo filosófico; de *desviaciones* posibles de lo cristiano por lo filosófico (piénsese aquí en la escatología cristiana formulada en categorías platónicas o aristotélicas); de *canonizaciones* exageradas de determinadas formas filosóficas; de *perennizaciones* y

endurecimientos de lo cristiano en determinadas formas filosóficas que avocan al cristianismo a una esclerosis o a formas de matrimonio indisoluble con determinados sistemas o formas o formulaciones filosóficas; con el riesgo, en definitiva, de que el cristianismo sea tenido más como una *filosofía* que como una vida; más como un *sistema* que como una práctica de vida; más como un *saber* que como un hacer; más como un *texto* que como una historia en contexto.

Hoy, cuando apenas el cristianismo se desmonta de los rígidos patrones de pensamiento y de expresión (¿feliz o desgraciada?) aristotélica con los que secularmente estuvo ligado ("*philosophia perennis*") ya nos estamos preguntando si el cristianismo puede o no ser hermenéuticamente mediado por esquemas de pensamiento y de expresión estructuralista, existencialista o marxista.

Independientemente de los riesgos anejos a toda interpretación cristiana situada, riesgos que no son más graves hoy que ayer, la pregunta de fondo es: ¿filosofía si, o filosofía no? A esta pregunta se responde generalmente desde dos vertientes cristianas: en líneas generales el protestantismo con sus mejores exponentes tanto clásicos como recientes da un rotundo *no* a la racionalización, filosofización y sistematización de la fe; el catolicismo en teoría y en prác-

tica da un rotundo *sí* a la filosofía y sistematización racional y razonable de la revelación, de la fe, de la historia de salvación.

Pero en la vertiente católica una nueva pregunta surge: ¿determinada filosofía *sí*, y determinada filosofía *no*? Es decir, ¿platonismo, aristotelismo, idealismos y racionalismos, estructuralismos y existencialismos *sí*, y marxismo *no*? Lo cual implica el tema bultmanniano de la filosofía "justa", es decir, de la aptitud o ineptitud de una determinada filosofía para una mediación hermenéutica de la revelación y de la fe.

El tema de la mediación hermenéutica de la fe y del entero cristianismo en las formas del pensar filosófico es tan actual hoy como ayer, por lo menos en esta cultura occidental metafísica y racional, y por lo menos en la confesión católica dispuesta a una real inculturación en las coordinadas históricas de cada pueblo, raza, lengua y nación.

2.2. Era constitutiva de la interpretación filosófica del cristianismo: El cristianismo primitivo y la filosofía griega

Son varios los estadios de paulatino encuentro entre filosofía y cristianismo en este período:

2.2.1. Estadio existencial

Por fuerza de la dinámica misionera del cristianismo, a poco andar,

el mundo griego se hizo prácticamente todo cristiano. Hecho histórico que, como todo proceso de inculturación, es calle de doble vía: a) el mundo helénico, culturalmente griego, se hizo cristiano; b) el cristianismo se helenizó. Indagar por el vencedor y el vencido, por el absorbente y el absorbido es quizás plantear mal el asunto de la inculturación como proceso que recíprocamente exige tanto la plena encarnación del cristianismo en la cultura dada, como la conversión de la cultura a los valores fundamentales del evangelio.

Pero para muchos, la helenización del cristianismo fue el tributo que éste hubo de pagar por la conquista para el evangelio de los pueblos helénicos; en tanto que para otros, es la más fehaciente prueba de la capacidad virtual de cristianismo para ser vivido en diferentes modelos antropológicos, sociales, políticos y culturales. De todos modos el cristianismo, en virtud de la universalidad redentora del mensaje de Jesucristo, convivió en el nivel de existentes concretos con las formas culturales del mundo helénico.

2.2.2. Estadio lingüístico-categorial

En el período inaugural de su historia, el cristianismo habló lenguaje cultural semita. Pero ya desde ciertos escritos canónicos se advierte el proceso creciente de helenización señalado por el uso oficial y corriente de la lengua

griega como lengua eclesial, litúrgica, teológica.

Los mismos más connotados exponentes de la interpretación judeo-cristiana tales como Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Hermas, Policarpo, Ireneo, Hipólito, no emplean el latín propio del magno imperio sino el griego. El griego se habla oficialmente en todos los círculos cristianos de Roma, de Atenas o de Alejandría.

Se amplía entonces todavía más el panorama de la helenización en cuanto que el mundo de los conceptos, las categorías de pensamiento, la estructura mental lógica y racional, el preciosismo estilístico, las delicadezas de sentido, la dicción helénica penetran en profundidad en el naciente cristianismo.

2.2.3. Estadio apologético

La helenización existencial y lingüística del cristianismo conlleva varios hechos históricos: a) los personajes cultos provenientes de los círculos filosóficos y el mundo de letrados paganos indagan acerca del cristianismo o se hacen cristianos; b) se hace indispensable exponer el contenido y el sentido de la fe cristiana en un horizonte de captación asequible a mentalidades no-semitas; c) la diatriba pagana entra a emplear en contra del cristianismo las armas de la lógica y de la razón filosófica en una cam-

paña de descrédito; toca al cristianismo hacer frente con las mismas armas de la razón, la argumentación, la demostración, la comprobación sea de la afinidad del cristianismo con los valores positivos de la filosofía helénica, sea del absurdo de algunos de sus elementos por contraposición con la bondad del mensaje cristiano. Nace, entonces, la apologética cristiana.

La apologética señala el momento en que el cristianismo se hace helénico en el planteamiento mismo del mensaje cristiano, vehiculado en formas helénicas que son fundamentalmente filosóficas. De ahí que los primeros apologistas gusten hablar del cristianismo en términos de *"nuestra filosofía"* como lo hacen Taciano, Melitón, Eusebio. Con lo cual el sentido de la revelación y de la fe como gracioso y misericordioso desvelarse de Dios mismo en la realidad histórica se desplaza paulatinamente hacia las connotaciones intrínsecas de la filosofía como acceso intelectual y racional del hombre a la verdad.

En su estadio inicial, la apologética se caracteriza por el reconocimiento de la bondad de la filosofía griega, no por identificación del cristianismo con ella, cuanto por su proveniencia de la única fuente de la verdad:

"Yo confieso que soy cristiano y me glorío de ello, no porque las doctrinas de Platón sean diferentes de las de Cristo, sino

porque no son del todo idénticas¹⁹.

“Nuestra religión se muestra ser más sublime que cualquiera otra doctrina humana por el hecho de que Cristo representa el principio del logos en su totalidad. Y así todo aquello que los legisladores y filósofos de cualquier época declararon o descubrieron de bueno, lo hicieron mediante investigación e intuición según la participación del Logos que les tocó en suerte... Cada uno de ellos, en efecto, según su participación en el Logos divino seminal (Logos spermatikós) propuso verdades con él conectadas”²⁰.

Más tarde el coloquio cordial con la filosofía se interrumpe y se dejan oír voces como la de Tertuliano:

“¿Que puede haber de común entre un filósofo y un cristiano? Entre un discípulo de Grecia y un discípulo del cielo?”²¹.

“¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?, ¿Qué tienen en común los herejes con los cristianos? Nuestra institución deriva del

Pórtico de Salomón. Estén muy atentos quienes patrocinan un cristianismo estoico, platónico, dialéctico”²².

En el elenco general de los Padres apologistas se sitúan Justino, Taciano, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Anquioquía, Melitón de Sardes.

2.2.4. Estadio teológico

Al iniciarse una reflexión racional de la fe con los métodos propios de la filosofía y en sus categorías, llega a su climax el acercamiento filosófico-cristiano. Esto ocurre en Alejandría cuya escuela catequética (para catecúmenos y neófitos) se transforma en escuela filosófica en la que se recorre el pensamiento de los maestros griegos para ver de conciliarlos con las verdades cristianas. Es la obra de Clemente de Alejandría (145-215) quien incorpora sistemáticamente el platonismo y el estoicismo con el cristianismo, al menos en el nivel propedéutico como él lo expresa:

“Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil a la piedad, puesto que es propedéutica de aquellos que

(19) JUSTINO, *Apol II*, 13.

(20) JUSTINO, *Apol II*, 10, 1-2; 13,3.

(21) TERTULIANO, *Apologeticum* 46,18.

(22) TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-11.

alcanzan la fe mediante la demostración (...). La filosofía ofrece una preparación que sitúa convenientemente a aquel que luego es justificado y perfeccionado por Cristo"²³.

Sobre este mismo derrotero, Orígenes, el otro gran exponente de la escuela alejandrina (185-253), acuña el célebre adagio "*philosophia ancilla theologiae*"; obliga a sus discípulos a un asiduo estudio de los filósofos; da cabida al término y al método de la "theo-logia" griega como aplicación del razonar lógico (krínein, logismo, logo) a la posesión, o inspiración religiosa (enthousiamos). De Orígenes pudo afirmarse "su vida era la de un cristiano, pero su pensamiento sobre el mundo y sobre Dios era el de un griego" (Eusebio, Historia Eclesiástica VI, 19, 7).

Así a partir de Clemente de Alejandría y de Orígenes, el cristianismo entró por la ancha vía de la interpretación filosófica. A ellos se añadirían los nombres de San Basilio (330-379), de San Gregorio Niseno (333-395), el Nacianzeno (329-389), San Juan Crisóstomo (344-405), San Agustín (354-430). Y no habrá que suponer que semejantes intérpretes cristianos se hayan acercado al mundo filosófico griego para asumir simplista, ingenua y acríticamente sus formas de

conceptualización y de expresión, sin introducir en ese mismo mundo toda una corrección de óptica que permitiera salvaguardar intactos los perfiles esenciales del cristianismo. Piense aquí en la profunda mutación de sentido que va en identificar el mundo noético o de las ideas subsistentes de Platón con la mente divina de Dios Padre Creador. O de identificar al Logos o última razón sapiencial y lógica con el Verbo de Dios hecho carne, la Palabra, nuestro Señor Jesucristo. Pero es también evidente que a partir de la interpretación de tales intérpretes, el cristianismo adquiere contornos de alta filosofización helénica, no criticables en ellos mismos, cuanto en la manía de perennizar el cristianismo en una forma filosófica que se juzga como indisoluble y poco menos que como hipostatización invariable y fija de la verdad incommovible, ángulo desde el que se repiten los riesgos de hacer del cristianismo y de sus agentes pastorales más propagadores de una concepción filosófica de ver la vida, antes que en testigos del evangelio de Jesucristo en cualquier coordinada de pensamiento. Así por ejemplo:

Con respecto a Dios: El mundo noético o de las ideas subsistentes y eternas es identificado, como hemos dicho, con la mente divina del Padre. El Logos como princi-

(23) CLEMENTE, *Stromata* I, 5-28.

pio explicativo de los seres, idea intelectual y ahistórica, es identificado con la Palabra de Dios hecha carne. De esta manera y con harta facilidad, el Dios-Amor y Padre misericordioso de Nuestro Señor Jesucristo queda asimilado a un arquetipo intelectual del que provienen todas las ideas; así como el Mesías judío sacrificado en la brutalidad del madero por el conflicto humano queda asimilado a la idea intelectual y ahistórica prototípica de la physis, de la naturaleza, del mundo de las esencias subsistentes.

Con respecto a la Creación: El mundo en cuanto creado más que palabra primera en la obra salvífica de Dios es ante todo cosmos, es decir, ornato y orden resultante de la obra ordenadora de Dios por sus Logos; el cosmos es copia, reproducción pálida y estática del mundo de arriba que es el verdadero. La unidad del ser resulta de su unidad de participación de las ideas subsistentes, así como su diversidad se explica por su diversa participación de las ideas. No siempre se tiene la impresión de que el drástico pesimismo por la materia y por lo material no sea percibido como producto de un principio contrario a la espiritualidad de las ideas y entonces todo lo material y mundano no asuman esa peyorativa connotación de cárcel, castigo, degradación, mal.

Con respecto a la verdad: Ella se fundamenta últimamente en la

mente divina y en el Logos. Constitutivamente la verdad de los seres es resultante de su grado de semejanza o desemejanza con el Logos prolato. Esparcido en los seres y en la mente humana, el Logos espermatóico es principio de nuestro conocer como acceso intelectual al Logos mismo, siendo el destino último de los seres racionales la contemplación eterna y beata del Logos eterno.

Con respecto al hombre: El "nous" o conocimiento es la participación más específicamente humana y más constitutivamente divina en el hombre ya que es participación del Logos y en él y por él en el mundo de las ideas. El "nous" o conocimiento es la cúspide del alma (pneuma) intelectual e inmortal, contradistinta del cuerpo (soma) y a él yuxtapuesta como auriga de un corcel fogoso. Si se debiera encontrar una definición de hombre se diría que él es fundamentalmente un alma encarcelada en un cuerpo y que por ello, más que tarea y misión histórica en el mundo, al hombre le corresponde la ascesis como ejercicio previo a la contemplación de las ideas en el estadio de deshacimiento de la materia y negación de la historia.

2.3. Era sistemática de la interpretación filosófica del cristianismo: El aristotelismo de los siglos XI-XIV

E. Gilson pudo afirmar que "el encuentro de la fe cristiana con el

platonismo de mitos y de misterios, fue ante todo el encuentro de dos pensamientos religiosos. En tanto que el encuentro entre pensamiento cristiano y aristotelismo es mucho más precisamente el encuentro de una religión en cuanto tal con una filosofía en cuanto tal”²⁴.

La interpretación del cristianismo en términos de filosofía aristotélica recorre estos estadios:

2.3.1. Estadio de descubrimiento de Aristóteles

El descubrimiento de la filosofía de Aristóteles se hizo posible gracias a las traducciones árabo-latinas y greco-latinas de sus obras de metafísica y de filosofía de la naturaleza (física) llegadas a nuestra cultura en los comentarios de los filósofos árabo-hispanos Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198).

El conocimiento del rico patrimonio científico y filosófico contenido en esas obras provocó un cambio en la direccionalidad en el panorama cultural del occidente cristiano. Desde entonces todo hombre culto y de ciencia no podría ser tal sin un acercamiento profundo al pensamiento y a la expresión aristotélicas. Por su

parte los teólogos no dudaron por demasiado tiempo en acercar el pensamiento bíblico-cristiano a este sistema filosóficamente elaborado de manera que pudiera tenerse un compendio o “suma” de todo el saber humano y cristiano desde los fenómenos naturales, pasando por el mundo inorgánico e intelectual, hasta la organización sistemática de la revelación de Dios.

En una línea media que va entre el entusiasmo incontrolado de algunos por la filosofía de Aristóteles y el rechazo de muchos e incluso la taxativa prohibición y aún condenación del Papa Gregorio IX de la “teología filosofante”²⁵, se sitúan los grandes fautores de la Escolástica tales como Juan Scoto (810-877), Abelardo (1079-1142), San Anselmo de Canterbury (1033-1109), Guillermo de Auvergne (1180-1250), San Alberto Magno (1193-1280). Casi unánimemente todos ellos proclaman que quien ignora a Aristóteles trabaja inútilmente y pierde su tiempo, puesto que las obras del filósofo son compendio del saber.

2.3.2. Estadio de sistematización científica

También el pensamiento de Santo Tomás de Aquino (1224-1274)

(24) GILSON, E., Le christianisme et la tradition philosophique, *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* 30, 1942, 249.

(25) GREGORIO IX, *Carta a los teólogos parisienses*, julio 7 de 1228. Cfr. Dz 442-443.

se sitúa como término medio entre la corriente que sigue animosamente el pensamiento de Aristóteles y de los árabes, y la corriente que sigue a San Agustín y el derrotero neo-platónico de los Santos Padres. Santo Tomás concilia ambas posiciones; y aunque se sitúa preferentemente en la línea aristotélica, da cabida a un buen número de teorías neo-platónicas convirtiéndose muchas veces en el mejor comentarista de San Agustín. Pero también aquí debemos advertir que Santo Tomás no asume ingenua ni acríticamente la totalidad de los planteamientos de Aristóteles sino que, salvaguardando la identidad fundamental cristiana, se aparta del filósofo en tesis tales como la eternidad del mundo a la que opone el creacionismo, así como se aparta del determinismo histórico y sus consecuencias de moira y destino fatal a los que opone el providencialismo cristiano.

Santo Tomás distingue necesariamente entre fe y razón, con lo cual sitúa convenientemente tanto las fuentes como los objetos, las finalidades, las conclusiones y la estructura de una y de otra fuente de conocimiento. Pero tras la distinción asevera la no oposición, la armonía, la complementariedad y la conveniencia de que la reflexión teológica se sirva de la filosófica para una mayor y mejor captación de su

objeto y de un rigor en la sistematización del patrimonio cristiano. Sobre estos fundamentos Santo Tomás construye su impresionante monumento de sabiduría cristiano-filosófica, la obra quizás más importante y más influyente en toda la historia de la hermenéutica cristiana. Lejos de ser una simbiosis ni una amalgama desarticulada en la que se diluya y desaparezca la identidad cristiana de la revelación y de la fe, se trata de una instrumentalización de la filosofía para la reflexión teológica sobre la base de la más absoluta convicción de fe militante, confesante y glorificante, que se adentra por todos los campos de la filosofía para pervadirlos de teología: epistemología, antropología, cosmología, ética, política, etc.²⁶.

De arriba abajo en la obra de Santo Tomás brilla el rigor científico en el empleo de las fuentes, en la postulación de los primeros principios de la argumentación, en la aplicación del método deductivo, en la lógica de las conclusiones ciertas e incontrovertibles, en el lenguaje técnico, preciso y coherente. La alta calidad científica y técnica de la interpretación aristotélico-tomista jamás podrá ser criticable por ella misma. Criticable es, en cambio, el endurecimiento o perennización por siglos en un mismo cuadro de pensamiento y de

(26) Cfr. BOOF, CI., Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación, *Theologica Xaveriana* 32, 1982, 65-79.

expresión filosófica cuando ya el hombre y su mundo han evolucionado hacia otros rumbos. Criticable es también la imagen que se ofrece de un cristianismo indisolublemente ligado a un sistema filosófico y poco o nada elástico para asumir un diálogo responsable con otros lenguajes filosóficos, antropológicos y culturales de un hombre esencialmente histórico, es decir, mudable. Entonces nuevamente se tiene la impresión de que la Iglesia, su teología y su pastoral sean agentes propagadores o intrépidos defensores de una filosofía antes que testigos del evangelio en toda frontera de pensamiento humano. En efecto:

Con relación a Dios: Si la síntesis platónica quiso asegurar la explicación del movimiento del ser, la síntesis aristotélico-tomista quiere asegurar la explicación razonada del paso del no-ser al ser mediante el acto creador de Dios; de ahí que la perspectiva fundamental no sea simplemente sobre el ser, sino sobre el-ser-en-acto (esse in actu) a partir de un Ser que es puramente Acto (acto puro) sin potencia alguna de devenir porque en sí mismo encierra todas las posibles virtualidades y riquezas del ser. Este es Dios, causa eficiente, ejemplar y final de todos los seres; aquel mismo que la filosofía aristotélica identificó como el motor (acto puro y causa de los seres) inmóvil (sin potencia alguna de devenir e incausado).

Con relación al mundo y a las creaturas: La lógica del razonar tiene que explicar a los demás seres diversos de Dios como intrínsecamente compuestos de posibilidad de llegar a ser y de acto del ser especificado por las diversas participaciones del ser increado. La relación de semejanza entre el Ser y los seres permite establecer no una equivocidad absoluta entre ellos, tampoco una univocidad, sino precisamente una analogía, propia evidentemente del lenguaje pero concorde con las propiedades o naturaleza misma de los seres. Desde aquí pueden entenderse las célebres vías de acceso al Ser increado (a la postulación de su existencia y de algunos de sus atributos, no de su esencia) mediante la argumentación o demostración a partir de los seres creados. La intrínseca composición de los seres creados por acto y potencia, tiene que hacer distinguir (no separar) en ellos sus esencia y su existencia, su materia y su forma, su sustancia y accidentes.

Con relación a la verdad: La verdad óptica o constitutiva de los seres se funda en su correspondencia con la mente divina que los ha constituido tales seres y no otros; en tanto que la verdad lógica de nuestro conocer deriva de la correspondencia de nuestra mente con el ser, lo cual fundamenta una teoría del conocimiento que quiso mantenerse al abrigo de los subjetivismos y de los sobresaltos del tiempo y de la historia.

Con relación al hombre: Imagen de Dios constituída por su interna relacionalidad con el ser y con la verdad, el hombre participa con todos los seres creados de intrínseca composición por un doble principio y específicamente de alma como forma sustancial y cuerpo como materia. Su obrar se fundamenta en su ser (*agere sequitur esse*) con lo que se garantizaría una moral objetiva, no voluntarística ni caprichosa. La vida divina opera en él por la gracia que lo informa en el nivel de hábito infuso (gracia creada) y de inhabitación del Dios trinitario personal en el nivel quasi-formal (gracia increada), y esa vida divina lo dinamiza hacia el perfeccionamiento cristiano por las virtudes o hábitos adquiridos. Reflejo del orden del universo, la sociedad política y la comunión eclesial se rigen por normas propias y objetivas sobre las que se fundamenta el derecho que permitiría una justa y ordenada convivencia en diversidad de géneros de vida y estados de perfección.

Tal es la cosmovisión ciertamente "ideal" de todo lo humano y lo divino.

2.4. Hoy: ¿filosofía sí, o filosofía no?

Nuestra época y especialmente nuestras corrientes de teología latinoamericana pareciera que se caracterizan por un distanciamiento sistemático y pretendido entre la teología y la filosofía. Los factores

más sobresalientes que posiblemente explican esta situación son los siguientes:

a) La reacción contra las sistemáticas objetivaciones de Dios y de la verdad revelada que se proponen como identificadas o indisolublemente ligadas con la revelación misma de Dios. A partir de ello, la Iglesia y sus agentes de evangelización tienden a mostrarse como sostenedores de las filosofías y de ideologías dominantes en medio de un pueblo indefenso que viene a ser catequizado según las estructuras mentales de sus amos.

b) El acercamiento más directo y mejor logrado a la sagrada Escritura como fuente principal e inmediata del pensar teológico, de la catequesis, de la predicación.

c) Las reivindicaciones hechas por la filosofía acerca de su antigua condición de "ancilla theologiae" y su marcado acento de ciencia autónoma. No es un secreto que los programas académicos de centros de formación eclesial que presentan integrada la filosofía con la teología conducen casi irremisiblemente a la pérdida de identidad de la filosofía en aras de los intereses teológicos y pastorales, ajenos en cuanto tales a la ciencia filosófica. La reacción en contra ha provocado en otros muchos centros la separación drástica y, entonces también, el no acercamiento dialogal de la filosofía con la teología, sino el prurito de querer formar

en un pensamiento “neutro” y “desinteresado”.

d) La movilidad grande del pensar filosófico que habiendo superado el estadio de la “*philosophia perennis*” se aventura hoy por los más insospechados campos con el lógico resultado de la movilidad extrema de los conceptos, de los presupuestos, del vocabulario, de las cosmovisiones.

e) La estructura mental del latinoamericano quizás más practicante e inmediatista que filosofante y metafísica, a más de las urgencias de acción y de práctica impuestas por el torbellino de nuestra situación política, económica y social.

Con tal telón de fondo se proyectan sin embargo dos respuestas a la pregunta: ¿filosofía sí, o filosofía no?

2.4.1. *Correlación dialéctica*

Karl Barth es quizás el exponente más prominente hoy de la repulsa protestante de siempre a toda forma de sinergismo entre la acción salvífica de Dios, su gracia y su revelación, y la acción humana, la cooperación y el razonar humanos. No porque no sea conveniente e incluso necesario que la revela-

ción de Dios en Jesucristo se sistematice orgánicamente en cuadros del pensar humano, sino porque la revelación de Dios como tal se opondría dialécticamente al razonar humano como tal. En virtud de eso, entre gracia y obra humana, entre revelación y razón, entre escritura y sistematización filosófica de la Palabra no cabría la complementariedad y armonía que preconiza la Iglesia Católica, sino precisamente una relación dialéctica²⁷. He aquí algunas de las razones subrayadas por Barth, principalmente en el volumen primero de su *Dogmática*²⁸.

Radical rompimiento entre expectativa racional y revelación divina: La genuina experiencia bíblica es la de rompimiento biográfico en el sentido más radical y consiguiente secuestro de lo humano por parte de aquello que solo puede ser expresado en términos geométricos de pura verticalidad o tangencialidad de un círculo. El conocimiento de Dios es obediencia y no convicción, deducción, teoría o expectativa humana.

Fundamentación autónoma del mensaje: La fe no se identifica con la evidencia histórica o psicológica de la experiencia religiosa. No se inserta tampoco en la continuidad

(27) Cfr. PARRA, A., En torno a los principios de la hermenéutica luterana - Una perspectiva ecuménica latinoamericana - *Theologica Xaveriana* 33, 1983, 35-70.

(28) BARTH, K., *Dogmatique*, premier volume, la doctrine de la Parole de Dieu, Genève 1953.

del desarrollo de un ser o de un hacer humanos. La fe no es jamás fase de una biografía en una historia de la religión o de la comunidad Iglesia. Dios, su revelación, y la fe consiguiente permanecen libres frente a los datos objetivos de la razón, a las señales humanamente visibles de la revelación.

Incapacidad de toda empresa filosófica: El hombre debe reconocer su absoluta incapacidad en el campo de lo revelado como para no poder hacer irrumpir el "a priori" divino, o como para no poder hacerlo irrumpir por el compromiso con categorías humanas. La carne y la sangre no pueden revelar algo que sea carne y sangre.

Es claro que en el transfondo de tales planteamientos barthianos está Martín Lutero. Fue él el primero en levantarse en contra y protestar por todas las supuestas capacidades de la razón, de la filosofía, de la analogía del ser, de las sistematizaciones, de las sumas. Auduzcamos aquí algunas ejemplificaciones:

Respecto de la filosofía aristotélica se expresa así el reformador:

"Casi toda la ética de Aristóteles es pésima y enemiga de la gracia

*de Dios (...). El teólogo no es teólogo al menos que prescindida de Aristóteles"*²⁹.

*"El diablo nos roba la biblia y nos da en cambio las malditas mentiras (figmenta) aristotélicas"*³⁰.

*"Me acongoja el corazón que este condenado, orgulloso y pícaro pagano con sus falaces palabras haya enloquecido y seducido a tantos cristianos. Este hombre despreciable en el "De Anima" que es su mejor libro enseña que el alma muere con el cuerpo. Y dígase otro tanto del peor de sus libros, el de la Etica, que es directamente contrario a la gracia de Dios y a las virtudes cristianas. Lejos de nosotros los cristianos semejantes libros"*³¹.

*"Nosotros en las clases aprendíamos a Aristóteles y a Averros en lugar de Cristo y de Pablo"*³².

Con respecto al verdadero conocimiento de Dios: Lutero como Santo Tomás y como toda la tradición anterior distingue el orden de conocimiento por la revelación y por la fe, y el orden de conocimiento por la razón natural; pero —muy a diferencia de Santo To-

(29) LUTERO, M., *Werke*, Weimar Ausgabe, 1, 226.

(30) *Ibd.*, 4, 554.

(31) *Ibd.*, 6, 458 y 1520.

(32) *Ibd.*, 25, 216.

más— Lutero distingue los dos órdenes no para conciliarlos en armonía sino precisamente para oponerlos y determinar cuál es el verdadero conocimiento de Dios:

“Todos los hombres tienen de Dios un conocimiento general; es decir, que hay un Dios, que ha creado cielo y tierra, que es justo y que castiga a los malos (...). El conocimiento con base en la revelación manifiesta, en cambio, qué piensa Dios de nosotros, cuál es su voluntad respecto de nosotros, qué quiere dar o hacer para librarnos del pecado y de la muerte y así salvarnos. Este es en el fondo el verdadero conocimiento de Dios”³³.

Con respecto a la incapacidad de la ciencia, en consonancia con los principios anteriores, se expresa así Lutero:

“Muchos hombres inteligentísimos, muchos filósofos han intentado llegar al conocimiento de Dios y unos de una forma y otros de otra han escrito mucho sobre el asunto; pero todos se han comportado como ciegos en su empeño, y no han dado con la visión certera. Es lo más

tremendamente grande en los cielos y en la tierra lograr el conocimiento verdadero de Dios, suponiendo que a alguien le sea posible”³⁴.

“Ninguna ciencia humana ha sido capaz de concebir lo que Dios es en sí mismo o en su esencia íntima. Nadie puede conocerlo ni dar noticia sobre El, a no ser que le haya sido revelado por el Espíritu Santo (...) Dios está más allá de todo pensamiento humano, de toda humana comprensión o sabiduría (...). Cuando la razón presuntuosa se pone a resolver, enseñar o explicar tales cosas, el resultado es sin valor y lleno de oscuridad y confusión”³⁵.

Con respecto a la radical incapacidad de la razón en cuestiones religiosas y relacionadas con la gratuita revelación de Dios y la fe consiguiente, así se expresa Lutero en su habitual lenguaje brusco y realista:

“La razón es la más grande meretriz del demonio. Por su esencia y por su modo de manifestarse en una prostituta, la concubina oficial del demonio, una meretriz corrompida por la suciedad y la

(33) LUTERO, M., *Comentario a los Gálatas*, Edic. Middleton, Londres 1839, 318.

(34) LUTERO, M., *El Magnificat*, Obras vol. I, edit. T. Egido, Sígueme, Salamanca 1977, 193.

(35) LUTERO, M., *Sermón de la Trinidad*, Works, Edic. Lenken IX,6.

lepra, digna de ser exterminada y pisoteada. Cubridla de porquería para que sea aún más repugnante. Debería ser relegada a la parte más sucia de la casa: a la letrina"³⁶.

"La razón es la novia del diablo, la bella ramera; quiere ser prudente y piensa que todo cuanto dice es del Espíritu Santo. ¿Quién le pondrá remedio? Ni el jurista, ni el médico, ni el rey, ni el emperador, porque ella es la más alta ramera que tiene e diablo. La razón por su naturaleza es una meretriz. Procura tener sujeta tu razón; que la razón no siga sus hermosos pensamientos: arrójale estiércol a la cara para afearla aún más"³⁷.

No es, pues, la de Lutero la tradicional línea catafática para la demostración de la existencia de Dios y de algunos de sus atributos por la analogía del ser, o por la vía de la negación o de la eminencia a partir de las cosas creadas, sino precisamente la línea apofática o de radical incapacidad de la razón y de la expresión humana filosófica para un acercamiento objetivo y entonces válido a la realidad de Dios revelado en Jesucristo: el único y verdadero conocimiento de Dios nos viene dado por la revelación y por la fe,

nunca por la razón, por la argumentación, por la filosofía.

2.4.2. Correlación sintética

Para la gran mayoría de los intérpretes católicos, la coexistencia de la filosofía con la revelación y con la fe no es sino un aspecto de la coexistencia no de oposición sino de complementariedad de la naturaleza y de la gracia, de lo natural y de lo sobrenatural, de lo espiritual y de lo material, de lo temporal y de lo eterno, de lo divino y de lo humano que, a su vez, se fundamenta en el misterio de la encarnación del Verbo.

De este modo, el ser mismo de la revelación y de la fe, mucho más aún el ser mismo de la teología en cuanto reflexión analítica sobre la revelación y la fe, no solamente aconsejarían sino que exigirían la relación intrínseca con el razonar humano. Donde no se trataría simplemente de un capítulo más de la inculturación del cristianismo en las formas de ser y de pensar del destinatario del evangelio, sino de señalar la estructura mental y los sistemas de pensamiento humano como premisas fundamentales para la posibilidad misma de la locución de Dios gratuita, evidentemente, no deducida sim-

(36) LUTERO, M., *Opera omnia*, Edic. Erlangen XVI, 142.

(37) LUTERO, M., *Ultimo Sermón en Wittenberg*, enero 17 de 1542, Weimar Ausgabe 51, 128.

plemente por el artificio humano sino misericordiosamente dada y obsecuentemente recibida.

2.4.3. *¿Filosofía, sí, pero determinada filosofía no?*

En consonancia con su postura positiva ante la filosofía, el cristianismo ha hecho dialogar a la revelación y a la fe con todos los sistemas propios del pensamiento humano hayan sido platonismo, aristotelismo, racionalismos e idealismos, existencialismos y estructuralismos. Más el interlocutor de hoy no es ya la pura y llana filosofía conceptual de cualquier cuño que sea, sino las ciencias, particularmente las ciencias sociales, y concretamente la teoría de la ciencia socio-económica y socio-política denominada marxismo. No hay duda de que en todas partes y crecientemente en América Latina el marxismo está ahí y sus prácticas y teorías ejercen un atractivo casi fascinante para los pueblos de un submundo que busca ansiosamente lo que no tiene: formas liberadoras de convivencia y de justicia; reparto equitativo de los bienes de producción; emancipación de las acostumbradas y ya insufribles explotaciones en lo económico, opresiones en lo social, dominaciones en lo político y cultural. De ahí el interrogante

como elemento ineludible de la inculturación y de la relación de la revelación y de la fe con el lenguaje antropológico y social: ¿es posible, es lícito, es necesario el diálogo de la comunidad creyente y confesante con la teoría de la ciencia socio-económico-política denominada marxismo?

El primer dato con que se ha de contar es con la voz de alarma y de alerta que proviene de los pastores de la Iglesia. Pablo VI en su carta "Octogesima adveniens" (lugar al que retorna la Congregación de la Fe en su "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", VII,7) y el documento de Puebla así se expresan:

"Algunos creen posible separar diversos aspectos del marxismo, en particular su doctrina y su análisis. Recordamos con el magisterio pontificio que 'sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente; el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología; el entrar en la práctica de la lucha de clases y de interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso'³⁸.

(38) PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 34. Cfr. *Puebla*, 544.

“Se debe notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales, y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana”³⁹.

El segundo dato que no se puede ocultar son los logros positivos del marxismo en el campo del pensamiento y de la acción cuyos elementos provisionalmente pudieran enumerarse así:

1) Señalamiento realista del determinante económico como factor del desarrollo histórico de las ciencias y de las artes, de la industria y del comercio, de la civilización y de la técnica, de las filosofías e ideologías. 2) Señalamiento certero de que el desarrollo productivo opera generalmente, y particularmente en la estructura capitalista, con base en la explotación del trabajo del trabajador. 3) Instauración de un método realista de aproximación a la realidad del trabajador en la estructura capitalista para detectar sus alienaciones económicas, sociales y también religiosas. 4) Recuperación de una epistemología que

a despecho de los racionalismos e idealismos subraya el primado de la praxis transformadora o revolucionaria como proyecto histórico que reclama y se liga en momento segundo con las mediaciones analíticas de la teoría. 5) Sacudimiento del letargo propio del subdesarrollo, de la resignación, de la pasividad. 6) Postulación de la utopía de una sociedad sin clases, de una comunidad de bienes, de un poder compartido y de una nueva sociedad.

En tercer lugar, para evitar toda mistificación ingenua, reconocer los fracasos, errores y limitaciones a que ha conducido la teoría marxista en los estados organizados bajo esa inspiración: 1) Visión exclusivizada en lo económico como motor de la historia y del desarrollo de la humanidad, lo cual arroja como resultado un determinismo económico reduccionista de la historia a lo económico, y otras veces ingenuo al suponer que superadas las alienaciones económicas del capitalismo, surgirá sin más el hombre y la sociedad renovada. 2) Retrasada la escatología marxista (es decir, la dictadura del proletariado, el estado sin clases y la comunidad plena de los bienes) los estados socialistas han desembocado en la dictadura del partido erigido

(39) Puebla, 545.

en represivo guardián de la ortodoxia y en amo despótico enriquecido capitalistamente sobre la base de un pueblo depauperizado. 3) Agigantado en vez de disminuído el poder omnímodo del estado, el ejercicio de la autoridad se ha caracterizado por el despotismo, el totalitarismo, la represión, el alejamiento de todo proceso de representación, de discusión, de revisión; piénsese aquí en la era staliniana en Rusia y en la revolución cultural mahoísta en China. 4) Tanto el determinismo económico como la dictadura del partido y el ejercicio totalitario de la autoridad arrojan como necesaria consecuencia la pérdida práctica de los derechos humanos fundamentales como son el derecho de opinión y de expresión, de asociación y de religión, de procreación y transmisión, etc., derechos que no pueden excluirse o desconocerse con el simple argumento de que constituyen derechos burgueses. 5) Corregida la utopía de la toma del poder por la revolución en aquellas naciones sólidamente institucionalizadas en el orden político (Cfr. el eurocomunismo), el expansionismo que es nueva forma de imperialismo y de neocolonialismo se implementa mediante la desestabilización guerrillera en las naciones pobres y debilitadas del tercer mundo: Asia, Africa, América Latina.

Finalmente, como advierten los pastores latinoamericanos en Puebla, habrá que tener en cuenta

el cuadro total del marxismo o diversos aspectos de él que son entre sí muy difícilmente separables. Razón que exige al herméuta y al pastor ser precavido en el posible uso que haga del análisis marxista de nuestra sociedad, en cuanto instrumento muy apto para el desenmascaramiento de nuestras alineaciones y opresiones propias del sistema capitalista dominante. El cuadro total o diversos elementos del marxismo a que hacemos referencia son: 1) el materialismo dialéctico, tesis que, evidentemente, contraría diametralmente la confesión cristiana de Dios Padre Creador. 2) El materialismo histórico, tesis que destaca la decisiva importancia del factor económico en el desarrollo de los pueblos y de la humanidad, pero que al mismo tiempo conduce a un determinismo económico censurable. 3) La lucha de clases como dialéctica social para la instauración de una sociedad igualitaria; tesis que si, por una parte, desenmascara los inconfesables intereses de las clases opresoras y dominadoras, tiene el peligro de azuzar al odio, a la violencia, a la lucha armada. 4) El ateísmo confesante y militante que es derivado lógico de la tesis del materialismo dialéctico y reacción natural contra la alineación religiosa que sería el soporte de las alineaciones económicas y sociales. 5) El análisis científico de la realidad que desenmascara la condición de las clases trabajadoras en el mundo del capital, la conciencia y los intereses de clase, y establece la crítica

contra las formas religiosas que pueden operar como opio o dormidera de resignación, de pasivismo, de consolación de ultratumba mientras los avivatos y mercachifles se reparten en algarabía los bienes de producción y de consumo. 6) Las tesis sobre la propiedad privada que la invalidan en tanto que producto de la sociedad capitalista y burguesa.

Al tener en cuenta todos estos elementos, el hermenéuta, el pastor, el teólogo no podrá sino ser crítico, esto es, analítico, de la complejidad del problema y en ningún momento ingenuo ni para huír desparovido ante los planteamientos prácticos y teóricos del marxismo, ni para abrazarlos mesiánicamente como la solución definitiva de nuestros males.

Tres parecen ser las actitudes honestas ante la teoría social llamada marxismo: 1) Uso cauteloso del análisis marxista en su aspecto científico y técnico como posible instrumento no solo para el desmascaramiento de comportamientos explotadores sino también para planificación de estrategias de liberación. Lo cauteloso se refiere evidentemente a la interna ligazón del análisis social respecto de la totalidad de los aspectos del marxismo. 2) Reconocimiento entusiasta de los logros que la teoría y práctica del marxismo ha logrado en el mundo de los empobrecidos y oprimidos. 3) Alerta crítica ante sus limitaciones y fracasos

históricos y ante el peligro de sometimiento ingenuo a una ideología totalizadora, más allá de los que fueron los riesgos y las consecuencias de la inculturación del cristianismo en otras formas de pensamiento y de expresión, para producción de la catolicidad no solo desde la progresista correlación de sentido, sino sobre todo, desde la respuesta eficaz de una fe que opera por la caridad.

Mientras terminamos estas notas se apaga físicamente la voz de un gran cristiano y de un profeta, no experto sociólogo cuanto motor admirable de la teoría y práctica de la inculturación misionera del Evangelio en toda frontera de pensamiento y de expresión. Advirtió él que "debe quedar bien claro que el análisis marxista no es el único que está ordinariamente mezclado con presupuestos ideológicos o filosóficos, introducidos subrepticamente. En particular, los análisis sociales que se practican habitualmente en el mundo liberal implican una visión individualista y materialista del mundo que es también contraria a los valores y actitudes cristianas. Finalmente debemos también oponernos con firmeza a los intentos de quienes quisieran aprovechar las reservas que tenemos frente al análisis marxista para estimar menos o aun condenar como "marxismo" y "comunismo" el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus propios derechos, las justas

reivindicaciones. ¿No hemos notado con frecuencia formas de anti-comunismo que no son sino medios para encubrir la injusticia? También

respecto a esto conservemos nuestra identidad y no permitamos que se abuse de la crítica que hacemos al marxismo y al análisis marxista”⁴⁰.

(40) ARRUPE, P., *Carta a los Provinciales de América Latina sobre el Análisis Marxista*, diciembre de 1980, 18 y 19.