

Humanitas

ANUARIO DEL CENTRO
DE
ESTUDIOS HUMANISTICOS

25



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON
1998

EL LEGADO AGUSTINIANO DE "LA CIUDAD DE DIOS"

Dr. Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona

1. La Iglesia y el mundo

En un libro reciente, publicado en Italia, dedicado a reflexionar sobre la esencia del catolicismo se dice: "La lectura del Vaticano II como un repensar el catolicismo, tal como había sido construido desde el Concilio de Trento al Vaticano I, ha puesto en discusión la identidad del catolicismo. Lo ha puesto a nivel de la jerarquía, de los teólogos y de los fieles. Se ha producido un pequeño cisma, como ha sido el de Econe, que ha sido un signo de una división también entre los fieles, ciertamente mayor que las dimensiones del cisma. El pontificado de Juan Pablo II ha interrumpido una deriva que Pablo VI había ya intentado detener. Pero muchos piensan que esta puede reproducirse después de este extraordinario pontificado".¹

Como consecuencia de esta escisión se da: "Una división entre la religión del pueblo y la religión de los teólogos. La religión popular se ha conservado mediante la devoción, especialmente en torno a la figura de la Virgen. La religión de los teólogos ha aceptado temas de la teología protestante, los legados de la antinomia entre gracia y naturaleza, entre fe y razón".

Si para estos últimos, el catolicismo no debe penetrar en lo terreno, en lo mundano y cotidiano, es porque: "El Protestantismo ha pensado un modelo de Iglesia en la cual el lenguaje de la salvación ha sustituido al lenguaje de la divinización y la trascendencia de Dios y ha estado pensada sin su inmanencia, la alteridad divina sin la participación del creyente en la naturaleza divina. La institución es así entendida como una estructura exterior de la vida cristiana, una obra no significativa del don de Dios. La pertenencia de los cristianos a la salvación es un acto de elección de Dios no cognoscible. La teología misma deviene así una disciplina enteramente secular. Ha sido confiada exclusivamente a los teólogos y depende sólo de ellos".²

Otro conocido pensador italiano, Massimo Borghesi, recogiendo esta orientación, ha escrito: "El cristianismo, como forma de vida, prácticamente no existe a finales del siglo XX. Existe la Iglesia, a la que se le ha prometido que las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella y por eso el depósito de la fe no peligra. Existen las instituciones, la doctrina, los ritos, los preceptos, los intelectuales e incluso la moral cristiana. Pero lo verdaderamente cristiano, un acontecimiento sencillo que acompaña y determina con su esperanza la

existencia real de un pueblo, por pequeño que sea este pueblo, parece haber desaparecido del mapa".³

Según el profesor Borghesi, a pesar de los distintos intentos históricos: "La dialéctica entre Iglesia y poder mundano permanece abierta, no se resuelve. No se puede pretender solucionar dando una fisonomía cristiana a los estados. Lo que cuenta (...) es que el cristianismo vuelva a suceder como una presencia". Aclara seguidamente que: "La 'presencia' no es el triunfo de un proyecto, sino lo contrario del proyecto; presencia es estar en el mundo con un rostro nuevo, el descubrimiento de una amistad y un afecto diferentes, presencia es el ser en el que la gracia se manifiesta. En este sentido la 'presencia' es distinta de la utopía, distinta del moralismo. Con el término 'presencia' se entiende lo específicamente cristiano, esa 'creación nueva' a que sólo la gracia puede obrar" (...). Precisa, a continuación, que: "Esta gracia 'sucede', por ella el cristianismo se vuelve 'acontecimiento', que puede manifestarse 'nuevo' hoy como hace dos mil años, que se convierte en 'presencia'".⁴

Sostiene el Dr. Borgehese este "procedimiento" apostólico se encuentra ya en san Agustín, no sólo en cuanto a la afirmación de la primacía de la gracia -de este don maravilloso creado y dado por Dios al ser personal, inherente al mismo como una cualidad espiritual, permanente o transeúnte-, sino también con la famosa división de las dos ciudades, la terrena y la de Dios. "Si la gracia es anterior, y es anterior como realidad nueva, rostros distintos con los que nos encontramos, la coincidencia con la perspectiva agustiniana de las dos civitates es evidente. Lo que separa la Civitas Dei de la civitas mundi, en efecto, no es el primado de la ética sino de la gracia, el reconocimiento o no de la acción de la gracia en la historia. Es este primado de la gracia lo que vuelve a los que participan de ella 'otros', 'diferentes', 'extraños' al mundo, lo que les vuelve 'extranjeros'".

Añade que: "Como para Agustín, la Iglesia es aquí una 'comunidad de extranjeros' dentro de los 'estados terrenos'. No una comunidad de 'almas hermosas'. Oscilaremos con ello entre el quietismo cínico de quien abandona el mundo a su destino y el moralismo presuntuoso del escatologismo de Orígenes".⁵

De manera que la Iglesia es: "Una comunidad ciertamente '-carnal'-, pero cuyo fin no es una hegemonía, sino hacer presente, en la historia, un acontecimiento de gracia (...). Una unidad así 'no tiene patria'. No obstante, una vez más, no es que 'no tenga lugar', no es utopía. Es en una historia donde sucede una unidad como ésta, o mejor, en una historia particular (...) El encuentro con una historia particular en la que se revela, por gracia, el significado de la vida: Esto es (...) el cristianismo".⁶

Sin embargo, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, del Concilio Vaticano II, indica claramente la solución a este problema, al recordar que la Iglesia está al servicio del hombre, porque quiere: "Poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad".⁷

A este poder de salvación integral de la Iglesia, se refiere otra obra, publicada recientemente en España. Su autor, el dominico Martín Gelabert, precisa que los cristianos. "Cuando hablamos de salvación no podemos hacer presentaciones parciales. Es importante presentar una salvación que sea total, integrando todas las dimensiones del ser humano en un proyecto de felicidad completa y estable".⁸

La salvación debe alcanzar tanto la "corporalidad humana" como "la convivencia", que también "forma parte de la estructura de la identidad personal", y "la dimensión social", que a su vez "forma parte de nuestra identidad".⁹ De manera que: "La salvación tiene que ver con todas las dimensiones de lo humano, pues todas ellas conforman la única realidad del ser humano. Si bien es posible distinguir en el hombre una dimensión 'secular' y otra dimensión 'religiosa' no es posible separarlas, y, menos aún, oponerlas. Ambas están íntimamente compenetradas. Esto nos permite comprender que el destino del hombre se juega en su actual realidad terrena, aunque no se limite a ella".

El motivo es porque: "El camino del hombre en la tierra no es una simple preparación para un 'mas allá' llamado cielo, sino el lugar en el que se puede ya vivir una salvación que el cristiano espera continuar en el cielo de forma estable, plena y segura. De lo contrario la religión se convierte en un consuelo para fracasados y la salvación en un producto de reemplazamiento o en un sucedáneo de los bienes terrenos que no se poseen".¹⁰

Por consiguiente: "En la única existencia humana se entretienen lo terreno y lo divino, lo espiritual y lo corporal. Más aún: Lo divino se manifiesta en lo terreno, lo espiritual en lo corporal, lo eterno en lo temporal. Este es el gran misterio de la encarnación que se prolonga en todo cristiano, en todo aquel que es y debe ser 'otro Cristo'".¹¹

2. La paz

Esta actitud tan actual, desde que la recordó el Vaticano II, se encuentra claramente expresada en San Agustín, en su teología política. Para comprender su sentido último es muy útil partir de su concepción de la paz, concepto nuclear de la teología de la historia y de la sociedad. En *La Ciudad de Dios* escribe: "La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden". En el mismo lugar afirma: "La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos".¹²

Sobre estas últimas palabras comenta Santo Tomás: "San Agustín habla de la paz que es de hombre a hombre. Y dice que esta paz es concordia, no de cualquier manera, sino 'ordenada', a saber: por concordar uno con otro en lo que ambos conviene. Pues si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es perturbada por lo que infiere temor. Y por esto escribe un poco antes que la paz es la tranquilidad del orden, la cual tranquilidad consiste en que el individuo tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos".¹³

La concordia implica, por tanto, el mutuo acuerdo en bienes útiles, entre los miembros de la sociedad, de modo voluntario. Esta paz exterior o social posibilita una paz más plena, la paz personal o paz interior. A esta última se refiere la primera definición de paz, que designa, además de la concordia, la ordenación y unificación de todas las tendencias e impulsos de cada persona. Explicitamente declara el Aquinate: "La concordia dice unión de apetitos de los diferentes apetentes; mas la paz, además de esta unión, entraña también la unión de apetitos en un mismo apetente".¹⁴

La paz personal, por incluir la paz exterior, es, por tanto, más perfecta que esta última, pero la necesita como uno de sus constitutivos. En cambio, para que se dé la paz social no es absolutamente imprescindible la paz interior de las personas, pero con ella más fácil y duradera. En consecuencia: "La paz se opone a una doble disensión: La del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone esta segunda".¹⁵ La paz remueve toda disensión o discordia.

En el Catecismo de la Iglesia Católica, después de citar la primera definición de paz de San Agustín se dice que la paz: "Es obra de la justicia (Cf. Is 32, 17) y efecto de la caridad (Cf. GS 78, 1-2)".¹⁶

En el pasaje que remite esta cita de la constitución dogmática *Gaudium et spes*, se lee "La paz es también fruto del amor, que sobrepasa la meta indicada por la justicia". La paz es un efecto directo de la caridad, porque la causa inmediatamente. La paz es igualmente efecto de la justicia, tal como se

dice en el versículo, citado en el Catecismo, de Isaías: "La paz será obra de la justicia".¹⁷ Sin embargo, es un efecto indirecto, porque la justicia causa la paz al remover los obstáculos, que impiden la existencia de la misma.¹⁸

La paz, por consiguiente, no puede lograrse inmediatamente. Es el resultado de dos virtudes: la justicia y la caridad. La paz no es una virtud sino un fin.¹⁹ Declara, por ello, San Agustín que: "Se puede decir que nuestros bienes supremos consisten en la paz".²⁰ El máximo bien es la vida eterna en paz o la paz en la vida eterna. También en las cosas meramente humanas. "Quien conozca las cosas humanas y la naturaleza de las mismas -añade- reconocerá conmigo que así como no hay nadie que no quiera gozar así tampoco no hay nadie que no quiera tener paz".²¹

3. Las dos "ciudades"

En este proyecto divino de paz en el universo y en la historia, se da un enfrentamiento dramático entre "dos ciudades", la terrena y la celestial. No se identifican con la sociedad política y la iglesia. De ahí que, para San Agustín, el estado o la sociedad no es algo que no tenga nada que ver con la salvación.

Es una clasificación de los hombres en dos grupos, según como hayan ordenado su vida personal. "Al género humano lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas".²²

Estas dos grandes clases de vida están edificadas sobre dos amores contrarios. Como se indica en el conocido texto: "Dos amores han dado origen a dos ciudades: El amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial".

Añade seguidamente: "La primera se gloria en sí misma, la segunda se gloria en el Señor".²³ En la ciudad terrena se cae en la soberbia; en la ciudad de Dios se sigue el camino de la humildad. En la ciudad de Dios, por estar fundada en el amor de Dios, se vence el desordenado amor de sí mismo. En cambio, en la ciudad terrena que nace del amor propio desordenado, del cerrarse al orden supremo del amor a Dios y convertirse a sí mismo en el fin absoluto de la propia vida, en su valor supremo, puede llegar hasta la aversión a Dios.

Aunque incluye en la ciudad terrena la sucesión de los imperios gentiles, que aparecen contrastados con los patriarcas y reyes de Israel, de este desarrollo histórico y concreto de las ciudades no puede inferirse que, para San

Agustín la política y la cultura en general estén enfrentadas necesariamente a la ciudad de Dios.

Estas dos clases de vida, que implican las dos ciudades, se comprenden desde la metafísica del bien y del mal agustiniana. En ella se concibe el bien como integridad y el mal como privación y desorden. El bien finito tiene como tres dimensiones: el modo, la especie y el orden. La especie es la determinación esencial, la consistencia. El modo expresa la concreción individual, la existencialidad y la eficiencia. El orden designa la aspiración y el dinamismo comunicativo, la referencialidad teleológica. El bien de la criatura es plenitud del modo, de la especie y del orden. El bien infinito está sobre todo modo, especie y orden.

Si el bien finito es plenitud y orden, el mal, por el contrario, es privación y desorden. El mal, deficiencia en la perfección debida, no obra sino lo hace es por virtud del bien. El bien en cuanto tal no es causa de lo malo; el bien no causa sino el bien, según su perfección y bondad. Cuanto mayor es el bien tanto más perfecta es su causación. Sólo en cuanto deficiente puede el bien ser causa del mal; pero el mal causado lo ha sido en virtud del bien, ya que la eficiencia no es propia de la deficiencia y privación en cuanto tales.

Desde esta metafísica del bien y del orden, se explica la constitución de la ciudad terrena. Por no ordenarse a la paz eterna, a la vida eterna, al verdadero fin último, le falta la plenitud del orden. Le falta el orden trascendente, pero posee la bondad de lo temporal, que es en sí mismo bueno, pero al que se ha privado de su última ordenación.

Diría por ello, San Agustín. "No hay que creer que no sean bienes lo que ama la ciudad terrena, antes bien es ella misma un bien y en su género de las cosas humanas, el mejor. Por estos bienes inferiores desea la paz la ciudad terrena, y quiere llegar a esta paz por la guerra. Cuando vencen los que luchan por la causa más justa quien duda que su victoria debe acogerse con aplauso y la paz con gozo? Son bienes y los bienes son dones de Dios".

No obstante, añade: "Pero si se ansían estos bienes inferiores, de manera que se crea que son los únicos bienes, y abandonados los bienes supremos que pertenecen a la ciudad soberana, son amados los bienes de la ciudad terrena por encima de los bienes superiores, se sigue la miseria y el aumento de la que ya se tenía".²⁴

Debe insistirse que la doctrina de las dos ciudades no conducen a la pérdida de la esperanza y a la renuncia de los valores del mundo, sino que enseñan a utilizarlos como medios para el fin trascendente, lo que supone incluso una eficaz promoción indirecta de los mismos. Basta tener en cuenta el célebre texto, en el que san Agustín, contra los que sostenían que el

cristianismo no es compatible con los ideales civiles, decía: "Dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo; dennos tales jefes de provincias, tales esposos, tales padres, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de impuestos, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que si se la obedeciera prestaría una gran vigor a la república".²⁵

En la ciudad terrena, los miembros de la Ciudad de Dios, han de ser como peregrinos, pero tienen que usar mismos bienes que utilizan los miembros de la terrena, aunque con una orientación distinta. Estos últimos los utilizan poniendo en ellos su último fin, buscando su felicidad en los mismos. En cambio, los hijos de la ciudad celeste, los disfrutan pero en orden a la vida eterna.

La doctrina agustiniana de las dos ciudades expresa esta opción fundamentan que se presenta a todo hombre. Escribe San Bernardo, en este sentido: "Ora con el profeta y di: 'Señor aparta de mí el camino de la iniquidad' (Ps 118). ¿De qué manera? 'Y ten lástima de mí según tu ley' (Ps 29), aquella ley es a saber que has dado a los que se extravían del camino, esto es, a los que desamparan la verdad. ¿Más qué? ¿Aquel que ha caído no podría volverse a levantar? Por eso 'he escogido el camino de la verdad' (Ps 30), para subir humillado al lugar de donde por mi soberbia descendí. Subiré, digo, y cantaré: Señor, ha sido un grande bien para mí el haberme humillado tú (Ps 71); 'la ley de tu boca es para mí un tesoro más estimable que millones de oro y de plata' (Ps 72). Tal vez parecerá que David te ha propuesto dos suertes de caminos; pero es menester, con todo eso, que no reconozcas más que uno, uno con dos términos diversos y llamado con diferentes nombres: De iniquidad respecto de aquellos que descienden y de verdad respecto de aquellos que suben".

Explica seguidamente, en este escrito de 1126: "Porque, en efecto, por los mismos grados se sube y por los mismos se baja del trono; por un mismo camino se va y se vuelve a la ciudad, y por una misma puerta se sale y se entra en la casa. En fin, en una misma escala aparecieron los ángeles a Jacob subiendo y descendiendo (Gen 28, 12). Mas ¿a qué fin estas cosas? Para que, si deseas volver a la verdad, no busques un nuevo camino, desconocido, sino el mismo por el que has bajado. De tal suerte que, siguiendo tus mismos pasos por marchas recíprocas, subas, después de haber sido humillado, por los mismos grados por los que descendiste dejándote llevar de la soberbia".²⁶ Se trata de un mismo camino, que se encuentra en la misma realidad creada, pero que tiene dos direcciones: la de la soberbia, que aleja de Dios y el de la humildad, que acerca. El mismo camino, como las realidades temporales, en las que se encuentra, aleja o aproxima a Dios. No hay que cambiar de camino, sino de dirección.

En nuestros días, el cardenal Martini ha llamado la atención, al comentar la parábola del Buen Samaritano que: "Los hechos narrados en la parábola tienen lugar en un camino, el que une Jerusalén, ciudad santa, con Jericó, símbolo de la ciudad seglar, y el camino entre ambas ciudades es el lugar de su distancia, pero también el espacio que las une. Por este camino pasan los hombres, símbolos de cada una de las dos ciudades: pasa aquel al que robaron unos ladrones, pasa el samaritano, probablemente dos comerciantes que viajan por cuestión de negocios; pasan el sacerdote y el levita, hombres de religión. El camino es la realidad de la vida común donde todos se encuentran, pero es también el lugar de los desencuentros, de los egoísmos de grupo, que llegan hasta la violencia, como en el caso de los ladrones. Es el lugar de los egoísmos privados, o quizá motivados por pretextos culturales, como en el caso del sacerdote y el levita; el mismo camino es también el lugar de la proximidad vivida, como en el caso del samaritano".²⁷

El bien supremo de la paz, en el orden de las cosas terrenas por consiguiente, no ha de ser buscado como el único fin, tal como hacen los hijos de la ciudad terrena, sino que los hijos de Dios, peregrinos en el mundo, la usan y disfrutan en orden a la ciudad de Dios. Afirma explícitamente San Agustín: También nosotros usamos de la paz de Babilonia". Precisa que la ciudad terrena: "No disfrutará de esta paz al final, porque no la ha utilizado debidamente antes de ese final. Y a nosotros nos interesa también que durante el tiempo de esta vida disfrute de esta paz". Y añade: "Ya el profeta Jeremías, junto con el anuncio del antiguo pueblo de Dios de su futura cautividad, y con el mandato divino de que fuesen dócilmente a Babilonia, ofreciendo sus mismos padecimientos como un servicio a Dios, les aconsejó también que orasen por la ciudad, y les dijo: 'Porque su paz será la vuestra' (1er 29, 7). Una paz todavía temporal, por supuesto, común a buenos y malos".²⁸

4. El encarnacionismo

Para una mejor comprensión de esta doctrina enseñada por San Agustín, que es la de la Iglesia, es preciso reflexionar sobre Cristo, como se dice en la *Gaudium et spes*: "En realidad, el misterio del hombre, sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado".²⁹ Según el misterio de la Encarnación, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios al encarnarse asumió la naturaleza humana en su integridad, con todas sus limitaciones e incluso con los efectos del pecado, como el dolor y la muerte, a pesar de no tener el pecado, para reformarla también en su integridad.

Una posición que podría llamarse "encarnacionista" por su exageración y unilateralidad, infiere, como consecuencia, que lo humano, los valores humanos las actividades temporales y sociales, son el camino necesario para llegar al "Reino de Dios". Su postura es optimista ante lo natural, que es

considerado autónomo frente lo sobrenatural, que no puede interferir. Se cae así en un dualismo. Un separatismo entre la naturaleza y la gracia, entre la sociedad de los hombres y el Reino de Dios.

Esta actitud de buscar en lo natural la salvación, sin tener en cuenta la donación sobrenatural de Dios, se encuentra en gran parte de la filosofía de la modernidad. Sin embargo, no es nueva. Está en las antiguas herejías naturalistas y antropocéntricas, como en la desviación dualista del obispo de Constantinopla, Nestorio. Afirmaba que existían en Cristo además de dos naturalezas, la divina y la humana, dos personas. Esta división de Cristo estaba hecha con el pretexto de respetar la infinita trascendencia y dignidad de Dios, que no se podía rebajar ante lo humano. Se rebaja a Dios el afirmar que, para salvar a los hombres su mismo Hijo se había hecho verdaderamente hombre, hijo de María y habitado entre nosotros. Había que distinguir en Cristo entre el hombre y el Verbo, entre el hijo de María y el Hijo de Dios. Quedaba así establecido con sutil engaño la autonomía y autosuficiencia de lo humano.

Se ha dicho que: "La secularización de los cristianos procede de la secularización de la misma figura de Cristo". La secularización sería así el trasfondo de la: "La herejía nestoriana, que sólo veía en Cristo un hombre, un hombre elegido, pero no más que un hombre (...) La desmitificación nestoriana de la humanidad de Cristo trae consigo una desmitificación secularizadora de toda la Iglesia, y de todo lo que hay en la Iglesia".³⁰

Podría incluso afirmarse que produce la misma modernidad, si se entiende ésta como: "El proceso de secularización o laicización, es decir la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura".³¹

El Concilio de Efeso (432) definió que no había una unión accidental entre sus naturalezas, una unión de acercamiento o de contacto (*synáfheia*) sino que, como dijo San Cirilo, el gran patriarca de Alejandría, una "unión física" (*énosis physiké*), una unión según la naturaleza no moral. Se trata de una unión única, sin precedentes en las realidades humanas, entre el Verbo y su naturaleza humana, defendiendo así la unidad de Cristo, Verbo hecho carne, nacido de María, que era así Madre de Dios (*Theotókos*)³² y apuntando ya a la teología de la unión hipostática o en la persona.

Después el II Concilio de Constantinopla (553) condenó la cristología de Teodoro de Mopsuestia, maestro de Nestorio. El siguiente texto condenatorio del Concilio refleja muy bien la posición nestoriana: "Uno es el

Dios Verbo y otro Cristo, el cual sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne, que poco a poco se fue apartando de lo malo y así mejoró por el progreso de sus obras, y por su conducta se hizo irreprochable, que como puro hombre fue bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y por el bautismo recibió la gracia del espíritu Santo y fue hecho digno de la filiación divina; y que a semejanza de una imagen imperial, es adorado como efigie de Dios Verbo, y que después de la resurrección se convirtió en inmutable en sus pensamientos y absolutamente impecable (v.) éste mismo dijo que la confesión de Tomás al tocar las manos y el costado del Señor, después de la resurrección: 'Señor mío y Dios mío' (Ioh., 20, 28), no fue dicha por Tomás acerca de Cristo, sino que admirado Tomás de lo extraño de la resurrección glorificó a Dios que había resucitado a Cristo".³³

El nestorianismo era en realidad una nueva versión de los cristianos judaizantes, o el "error Judío", en cuanto que concebían a Cristo como un mero hombre al que se había unido como a "alguien" distinto el Verbo. Su origen estaba en la actitud del fariseísmo judaico, que había contagiado al cristianismo judaizante. Lo propio del fariseísmo consiste en gloriarse y esperar la salvación de las propias obras. Los fariseos creían que las promesas de Dios a Israel eran debidas a su observancia de la ley. Confiaban, por ello, en la justicia divina. Despreciaban así a las otras naciones, que, en cambio, no eran merecedoras de la salvación.

El extremo fariseísmo originó la secta de los ebionitas o los pobres. Se caracterizaban por: creer que la elección divina del pueblo pobre de Israel se fundaba en su pobreza y opresión. La salvación consistiría en la liberación del dominio de los gentiles, que llenos de soberbia, poder y riqueza, les oprimían como poderosos y ricos. Se prometía la liberación de los oprimidos frente a las naciones y a los poderosos. La elección divina les era así motivo de orgullo, por creer que merecían ante Dios por falta de riqueza. No comprendían que si Dios elige al pobre, al que no tiene nada, lo hace para patentizar ante los hombres que es El quien salva por su gracia. A cambio pide confianza en la salvación de Dios, y humildad, o reconocimiento de que no se tienen méritos para ser salvado. El sentido del ebionismo; era, por el contrario, creer que nosotros, los judíos, los pobres, somos los justos ante Dios.

La actitud ebionita, por una parte, llevó al vicio de la soberbia. Aunque pobres y el oprimidos tenían méritos, que habían motivado la elección de Dios. Tal elección les enorgullecía y les llevaba a la más profunda soberbia. Desde ella, se rechazaba la gracia de Dios, porque en realidad los dones de Dios ya no eran gracias sino y premios debidos. Este error reviviría en el pelagianismo.³⁴ En definitiva, supone el rechazo del orden sobrenatural y una instalación en el natural, un ideal terreno y mundano.

Por otra parte, el ebionismo llevó al milenarismo. Se entendió también la elección divina como enriquecedora del pobre. De este modo los elegidos, en el reino milenarista, podrán vengarse, tendrán la riqueza de sus opresores y entonces estarán a su servicio. De oprimidos por los gentiles pasarán a sus señores tiránicos. Entre los cristianos prendió también el milenarismo. Los Padres que se enfrentaron a él citan textos en los que se interpretan las bienaventuranzas como si prometiesen el ciento por uno en riquezas y placeres como premio a la pobreza y a la renuncia.

Los milenaristas cristianos esperaban la vuelta de Cristo como rey de un reino mesiánico parecido al que intentaban los primeros califas islámicos. Deformaban así la esperanza cristiana. Cristo quedaba reducido a ser rey de un reino mundano y visible, del mismo tipo que los reyes de este mundo.

5. El escatologismo

Frente a esta actitud salvadora de lo natural hay que situar otra "escatológica". Claramente se manifiesta en lo que se ha denominado "cristianismo de trascendencia". Para esta tendencia, el cristianismo está orientado de tal modo a lo eterno, que debe considerarse todo lo terreno como algo ya pasado, sin relación e incompatible con el ajeno el fin último sobrenatural. No tiene sentido el trabajo por una cultura o una sociedad cristiana. El cristianismo no es de este mundo, que pasa. El cristiano es un extranjero, un extraño. No debe esforzarse por un mundo mejor. El cristiano es un testigo del Reino de Dios, del cielo. Es una tentación satánica, creen algunos, la aspiración al Reino de Dios así en la tierra como en el cielo.

El inicio de esta otra tendencia deformadora se encuentra en la herejía monofisita, Eutiques, abad de un monasterio de Constantinopla, frente a Nestorio, enseñaba que en Cristo no sólo existía unidad de persona, sino también una única naturaleza, resultado de la fusión de la naturaleza divina con la humana. Se seguía a San Cirilo de Alejandría en su afirmación, contra el error de los nestorianos, de que Cristo es el Verbo de Dios, es el "Emmanuel" o Dios con nosotros. No obstante, para reconocer la presencia y la acción de lo divino, en el orden de la salvación, se habían contaminado del error gnóstico del desprecio de la obra divina, y de la dignidad de la naturaleza humana. De ahí que estableciesen la necesidad de considerar en Cristo al Verbo más que al Hombre. No valoraban su humanidad, que consideraban que sólo fue asumida en el orden salvador y en la actualidad y estamos más propiamente en la era del Espíritu más que en la del Verbo encarnado.

El monofisismo, en su pretendida reacción frente al peligro de dividir a Cristo, cayó por su parte en la confusión entre lo divino y lo humano. Con este desorientado temor, en realidad, limitaba y empujaba el poder de Dios, ya

que se consideraba que para salvar al hombre, tenía que absorber o neutralizar la naturaleza humana de Cristo. Sólo así se podía tener fe en su divinidad.

Con ello, se modificaba el misterio de la salvación. Esta consecuencia de la cristología monofisita es parecida a la que resulta de la teología de la "gracia sin libertad" y de la "fe sin las obras" del protestantismo. Ambos pesimismos frente a lo natural -acrecentado en el protestantismo sobre los efectos corruptores del pecado original-, no parecen tener en cuenta la omnipotencia misericordiosa de Dios, que ha hecho que la gracia regenere íntimamente al hombre, y le permita de merecer por sus obras la herencia eterna de la que el mismo Dios se ha hecho deudor en virtud de su misma promesa.

El cristiano protestante considera que: "Debe cumplir la misión de custodiar al mundo en su esencial profanidad o secularidad, sin arrogarse de ningún modo la misión de salvarlo; cosa que sólo Dios puede hacer y haría solo al fin de los tiempos, sin llamar al hombre para que colabore mediante sus obras con El. Cuando el creyente se comporta así hacia el mundo secularizado, también su fe se conserva pura, no se contamina, pues, mezclándose en la profanidad del mundo, que Dios confía a la sola razón. Y así como la fe permanece solo fe y el mundo solo mundo".³⁵

El IV Concilio Ecuménico de Calcedonia (451) estableció la dualidad inconfusa de las naturalezas divina y humana en Cristo. La unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo no fue una unión esencial, en la naturaleza, sino una unión personal. Sin embargo, para el monofisismo el "Concilio maldito" de Calcedonia fue la recaída en el nestorianismo, en el error que divide a Cristo. También se puede hacer un paralelismo con el protestantismo. Al igual que le Concilio de Calcedonia fue para los eutiquianos la caída de la Iglesia en el nestorianismo, así también el concilio de Trento fue visto por los luteranos en la caída en el pelagianismo o naturalismo por la Iglesia Católica.

La desestimación de todo lo natural de esta segunda actitud parece tener una continuidad, en este aspecto con los gnósticos. Para los gnósticos carecía de sentido la Encarnación pues todo lo que hay sobre la tierra y en el mundo visible es constitutivamente malo, efecto de un principio inferior, que identificaban con el Dios de Israel. Cristo había venido a liberarnos de la naturaleza y de la ley que había creado.

La gnosis era hostil a todos los bienes terrenos. Este desprecio a toda la naturaleza expresaba un odio a Dios, su creador. El "espiritualismo" maniqueo hostil a la materia era en realidad expresión de la hostilidad al orden natural, a los bienes creados. San Ireneo acusó ya a los gnósticos de los primeros siglos de 'despreciadores de lo que Dios ha creado'. Los gnósticos, al

igual que la secta gnóstica maniquea, fundada por el persa Mani, en el siglo III, despreciaban la obra de Dios Creador y Legislador.

6. El poder político

Se manifiesta esta doble actitud encarnacionista y escatologista, el optimismo sobre la bondad y la fuerza de la naturaleza y a la vez el pesimismo en nuestra época. Podría decirse que el optimismo milenarista se encuentra en la modernidad y el pesimismo maniqueo en el movimiento postmoderno. La falta de esperanza se da en ánimo de los hombres de hoy. Su pesimismo, que recuerda el maniqueo, puede considerarse más profundamente anticristiano que el propio optimismo de la modernidad.

El ataque desintegrador del orden natural mismo se ha ejercido por medio de los sistemas políticos de la modernidad, que son así expresión práctica de filosofías anticristianas. La política ha logrado así más eficazmente la desnaturalización y al mismo tiempo la descristianización de la humanidad contemporánea.

En la encíclica Aeterni Patris, en la que se instigaba a la restauración de la filosofía según la orientación cristiana de Santo Tomás, decía León XIII, que: "Si alguno fija la consideración en la acervidad de nuestros tiempos, y abraza con el pensamiento la condición de las cosas que pública y privadamente se ejecutan, descubrirá, sin duda, que la causa fecunda de los males, tanto de aquellos que hoy nos oprimen, como los que tememos, consiste en que los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo en las escuelas de los filósofos se han introducido en todos los ordenes de la sociedad recibidos por común sufragio de muchos".³⁶ El olvido por las grandes masas de lo natural y lo sobrenatural es una consecuencia de las filosofías encarnacionistas y escatológicas de la mentalidad dirigente del mundo de hoy

Las distintas filosofías antropocéntricas e inmanentistas del mundo moderno el monismo naturalista de la substancia, el monismo dialéctico del devenir de lo absoluto, el antiteísmo postulativo negador de todo absoluto, la inversión de valores, las filosofías de la muerte de Dios, personal y creador, y de la muerte del hombre, imagen de su creador, y los distintos irracionalismos son ciegas para las múltiples y profundas dimensiones de la naturaleza y de todos los dones de Dios.

Por este motivo, estas filosofías han llevado a establecer que el Estado es la única fuente del derecho, de la moral y del religión. El estado tiene el poder absoluto. Claramente se advierte en Spinoza: "Los que tienen el poder soberano son guardianes e intérpretes no sólo del derecho civil, sino también del sagrado, y que únicamente ellos tienen derecho a decidir qué sea lo justo y

qué lo injusto, y lo que sea conforme o no a la piedad".³⁷ Por ello, considera que el régimen democrático es el más "absoluto" de los sistemas políticos.

Explícitamente declara Spinoza que la forma de gobierno democrática está: "Caracterizada por su absolutismo".³⁸ La democracia afirma es "el más absoluto de los regímenes políticos". Quiere decir con ello que el más desligado, el más independiente. El estado con ella es el origen primero y único de toda norma y valor moral. De ahí que en la democracia se ejerce propiamente lo que es el poder político, es decir, el único que determina aquello que es legítimo, justo y bueno.

Todo ello es una consecuencia de sus presupuestos filosóficos, que establece la emancipación del hombre respecto del Dios personal, creador y legislador. La filosofía spinoziana se pone de este modo en práctica en la vida de la sociedad y de la política.

En el pensamiento de Spinoza, una de las fuentes más decisivas del pensamiento de Rousseau en el Contrato Social, se advierte que es muy oportuno y hasta conveniente de que el poder político conceda a los ciudadanos el poder de expresar sus ideas con total libertad. Se basa, tal como indica claramente, en que de este modo será el Estado siempre el único que, en definitiva, decida acerca de todo, hasta de moral y de religión en la sociedad. El permitir la libertad para el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, es lo mismo que no reconocer a nada como tal, y, por tanto, poder decidir sobre ello únicamente desde el poder o la fuerza. El principio de que "cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa"³⁹ que establece el estado spinoziano, no obedece al respeto a la libertad del hombre, sino en la tesis de que sólo el poder político, y en virtud de su propia fuerza, -en que en definitiva consiste todo derecho- es la fuente de toda norma. El Estado con su fuerza, derivada de la multitud, es la fuente y árbitro del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto.

El término "democracia", por tanto, en Spinoza no significa únicamente el que tenía en el lenguaje escolástico como "la deseable participación en el poder por parte de todos los miembros de una comunidad". En una "sana democracia" no se niega la ley natural u otra norma que trascienda la voluntad del hombre. "Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, un puro y simple sistema de absolutismo. El absolutismo de estado no hay que confundirlo con la monarquía absoluta, de la que ahora no hablamos, y consiste en el hecho, en principio erróneo, de que la autoridad del Estado es ilimitada y que frente a ella, aun cuando da rienda suelta a sus miras despóticas, traspasando los límites del bien y del mal, no cabe apelación alguna a una ley superior que obliga moralmente".⁴⁰

El reconocimiento de la vigencia de una norma trascendente a la voluntad humana de origen divino no atenta contra el pluralismo ni supone no respetar la voluntad general, que se ha expresado en la voluntad de la mayoría, sino que las fundamenta. La voluntad humana puede legislar si se somete a la suprema legislación divina impresa, con la creación, en el orden natural puesto por Dios en el mundo, porque de lo contrario se pone como único fundamento de toda norma. La omnipotencia ilimitada de la voluntad humana. Se postula así una autosuficiencia humana que invalida la teoría y la práctica, al igual que la tesis filosófica de que en la multitud como tal está el principio de la unidad.

Las corrientes políticas, que, basadas en esta filosofía, han desterrado cada vez con mayor radicalidad la ley natural y a su autor divino de la vida de la sociedad, aplastada en muchos lugares toda libertad personal y todo diálogo humano. Mientras, invocan la libertad y el diálogo para luchar contra toda verdad y contra el orden natural puesto por Dios en la naturaleza y en las relaciones entre los hombres.

7. La posición agustiniana

Tanto la primera actitud encarnacionista, como esta segunda escatológica, no han sido nunca las propias de la filosofía cristiana. Ambas son exclusivistas y unilaterales, aunque ofrecen una apariencia de verdad en cuanto pretende completar la carencia de la posición contraria.

Así, por ejemplo, el escatologismo, por su orientación sobrenatural y trascendente: Parece totalmente válida. Si se limitase a oponerse al encarnacionismo unilateral de horizonte mundano y antropocéntrico y mundano, no sería una desviación. Pero con el pretexto de la primacía de lo espiritual, de la unicidad exclusiva de lo divino en la línea de la finalidad y de la eficacia redentora olvidó el valor de los bienes finitos y de los fines subordinados, que conllevan. Esta omisión de la bondad de lo natural consiste en un desprecio y hostilidad al orden de la natural, querido por Dios como soporte ordinario para la comunicación de sus bienes incluso de la misma gracia. Por ello, es también ciego ante la acción de la gracia redentora sobre las realidades humanas.

Esta ceguera de la modernidad ante la bondad de la creación y la salvación por la gracia de Dios, pone de manifiesto el misterio de la relación entre la naturaleza humana caída y desintegrada por el pecado y el don divino de la gracia redentora merecida por Cristo. Enseña San Agustín que la naturaleza sólo con su elevación misma al orden sobrenatural puede obtener la restauración y sanación de sus deficiencias de orden natural producidas por el pecado.

Santo Tomás, siguiendo la doctrina de la gracia de san Agustín, que asumió y comprendió perfectamente, estableció como principio capital y directivo de su síntesis filosófico-teológica que: "La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona".⁴¹

Según esta fórmula, que es claramente antimaniquera la gracia no destruye la naturaleza sino que la supone y la perfecciona. Lo natural en cuanto tal es de suyo bueno, aunque ha sido herido por el pecado original. De ahí que todas las realidades pueden ser utilizadas legítimamente y tienen además la posibilidad de ser ordenadas al fin último sobrenatural.⁴²

El don divino de la gracia no sólo no es opuesto a la naturaleza humana con sus bienes propios y sus imperfecciones, sino que las exige como sujeto al que perfeccionar. Por ello, del primer principio deriva Santo Tomás este otro, que permite comprender la primera función de la gracia señalada en el mismo: "La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible".⁴³

No debe olvidarse que la redención lo fue de la naturaleza humana en su integridad. Cristo bajó de los cielos por nosotros los hombres y por nuestra salvación. El hombre caído por el pecado es sanado por la gracia en su misma naturaleza, a la vez que es ésta elevada la participación de la naturaleza divina. Al sanar y elevar la naturaleza, la gracia no la destruye, antes bien la supone y la perfecciona.

De ahí que el cristiano lo incorpora todo, desde lo natural a lo cultural, como el arte, la filosofía, los adelantos técnicos, etc., y de todo se sirve. No los rechaza con el pretexto que son utilizados mal. Todo es salvado por la gracia e incluso es apto para constituirse en instrumento de la salvación. No el mal en sí mismo, porque no es un valor humano que asuma la gracia, sino de una herida del pecado que ésta tiene que sanar. Tal como se afirma en el otro principio derivado del fundamental, aunque también se sigue del anterior: La gracia restaura a la naturaleza en su misma línea. Enseña Santo Tomás que en su situación el hombre: "Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza".⁴⁴

Afirmación que implica que, sin la acción sobrenatural de la gracia, que normalmente se distribuye en el Cristianismo, la perfección en todos los ámbitos de la vida humana es de hecho imposible. El mundo sin el cristianismo ha logrado auténticos valores de todo tipo, tanto científicos, técnicos o filosóficos como humanísticos, artísticos y morales, e incluso sociales y políticos, pero no han podido llegar a su plenitud de bien, por lo menos en cuanto a su ordenación a fines superiores. En este sentido, se puede decir que han fracasado. La actual crisis de final de milenio, con la oposición de

modernidad posmodernidad, confirma por vía histórica esta tesis teológica. Todo lo terreno no se realiza plenamente en su mismo orden si es cristiana pues, o es cristiano o no se realiza ni siquiera en cuanto natural.

Todas las actividades humanas necesitan de la gracia para recibir su acción sanante. La gracia penetra y se inserta, sin exclusión, en todos los elementos y constitutivos del hombre y de su acción, para sanarlos de sus desordenes y deficiencias. No todo lo que hace el hombre es bueno y tiene así que ser redimido. En cambio, todos los bienes que hay en las actividades humanas son respetados por la gracia. No tienen por sí mismos capacidad redentora ni merecerla salvación sobrenatural, pero pueden ser asumidos por la gracia.⁴⁵ Todo lo humano puede ser salvado, e incluso movido por la gracia, contribuir a la salvación.

Sobre esta necesidad de la gracia para que la naturaleza quede elevada en el orden sobrenatural, y así el hombre pueda participar de la naturaleza divina, y también para poder superar el mal, así lograr su completa perfección en cuanto naturaleza, indica Santo Tomás: "Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno -también en el estado de naturaleza caída-, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras que no se cure con el auxilio de la medicina".⁴⁶

La naturaleza humana es íntegra en lo esencial, y, por ello, sus facultades actúan verdaderamente, pero, como consecuencia del mal, no está corrompida o destruida esencialmente, sino que, por las heridas, que le ha dejado, esta debilitada. Sus facultades están desorganizadas en su funcionamiento y son más débiles de las que tendría en estado de naturaleza sana o pura. Necesita ser sanada de la corrupción del mal y sobre todo más en el obrar que en el conocer. En la acción moral haya una mayor deficiencia, pues: "La naturaleza humana quedó más afectada por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad".⁴⁷

Manteniendo siempre la primacía de la gracia, Santo Tomás afirma la bondad de la naturaleza, como creada por Dios, y al mismo tiempo la necesidad de la gracia en el orden natural para ser restaurado en su perfección propia, ya que es una naturaleza caída por el pecado e impotente para el bien pleno. Tal naturaleza es sanable y apta para ser elevada por la gracia al orden sobrenatural, e incluso todas sus dimensiones, incluida la social, son llamadas a ser salvadas, y también a ser puestas al servicio de la salvación misma.

En la teología política de San Agustín, se condena la mundaneidad de la ciudad terrestre, que ha reducido sus fines exclusivamente a lo terreno y natural, pero es profundamente humanista. Se basa en la exigencia de plenitud humana del hombre en todas sus dimensiones, que es satisfecha por la gracia de Cristo. No hay perspectiva dualista, propia del maniqueísmo, sino unitaria. De tal manera, que las palabras iniciales de la constitución *Gaudium et spes* expresarían su actitud: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, sin a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo".

Se insiste seguidamente: "Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón." Y se añade, las siguientes palabras, que recuerdan La Ciudad de Dios: "La comunidad cristiana está integrada por hombres, que reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre, y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia".⁴⁸

Por consiguiente, los destinatarios de la gracia son todos los hombres, pecadores. Precisamente, Cristo fue enviado a salvar del pecado. La Iglesia está destinada a toda la humanidad. La Iglesia no es, por ello, una institución más, presente en el mundo de los hombres, que aporte una opción moral, que sería un gran bien escoger. La Iglesia ha sido enviada para anunciar el Evangelio de todas las naciones, para enseñar a los hombres a guardar aquello que Cristo les ha mandado para que puedan salvarse.

8. El diálogo

La enseñanza de San Agustín en La Ciudad de Dios no es, por tanto, de condenación de la sociedad civil y política, ni de sus bienes. Tal interpretación es incorrecta. Tampoco, sin embargo, es una sacralización del poder político, tal como hicieron algunos autores, por influencia neoplatónica, y que en algunos momentos se vivió en la cristiandad bizantina. Su mensaje de restauración de la sociedad es el mismo que expresó Paulo VI en su primer encíclica *Ecclesiam suam*.

Escribe el Papa en 1964: "Si la Iglesia logra cada vez más clara conciencia de sí, y si trata de conformarse según el modelo que Cristo le propone viene a diferenciarse profundamente del ambiente humano en el cual vive y al cual se aproxima. El evangelio nos hace advertir tal distinción cuando nos habla del 'mundo', es decir, de la humanidad adversa a la luz de la fe y al don de la gracia, de la humanidad que se exalta en un ingenuo optimismo creyendo que le bastan las propias fuerzas para lograr su expresión plena,

estable y benéfica, o de la humanidad que se deprime en un crudo pesimismo declarando fatales, incurables y acaso también como manifestaciones de libertad y de autenticidad los propios vicios, las propias debilidades, las propias enfermedades morales".

Precisa el Pablo VI que: "Esta diferencia no es separación. Mejor, no es indiferencia, no es temor, no es desprecio. Cuando la Iglesia se distingue de la humanidad no se opone a ella, antes bien se une. Como el médico, que conociendo las insidias de una pestilencia procura guardarse a sí y a los otros de tal infección, pero al mismo tiempo se consagra a la curación de los que han sido atacados, así la Iglesia no hace de la misericordia que la divina bondad le ha concedido un privilegio exclusivo, no hace de la propia fortuna un motivo para desinteresarse de quien no la ha conseguido, antes bien convierte su salvación en argumento de interés y de amor para quienquiera que esté junto a ella o a quien ella puede acercarse con su esfuerzo comunicativo universal".

Por consiguiente, se advierte que: "La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en el que la toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio". Este diálogo, que parece ser constitutivo de la Iglesia: "Indica un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad por parte de quien lo inicia; excluye la condena apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de inútiles conversaciones. Si ciertamente no mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, porque respeta su dignidad y su libertad, mira sin embargo al aprovechamiento del otro, y querría disponerlo a una mayor comunión de sentimientos y de convicciones".

Los caracteres esenciales del diálogo deben ser los siguientes: "1) La claridad ante todo: el diálogo supone y exige la inteligibilidad, es un intercambio de pensamiento, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre; bastaría este sólo título para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y cultura humana (...) 2) Otro carácter es, además, la afabilidad, la que Cristo nos exhortó a aprender de sí mismo: "Aprended de Mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt, 11,29); el diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone, no es un mandato ni una imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso. 3) La confianza, tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; promueve la familiaridad y la amistad. 4) Finalmente, la prudencia pedagógica que tiene aún mayor en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye (cfr. Mt 7, 6): Si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, hostil, y se esfuerza por conocer su sensibilidad y por adoptarse razonablemente y modificar las formas de la propia presentación por no serle

molesto e incomprensible". En definitiva, hay que llegar a: "la unión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor".

Reconoce el Papa, en esta encíclica dedicada a las relaciones de la Iglesia con el mundo, que: "Teóricamente hablando la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo tales relaciones tratándose de apartarse de la sociedad profana; como podría también proponerse apartar los males que en ella pueden encontrarse anatematizándolos y promoviendo cruzadas en contra de ellos; podría, por el contrario, acercarse tanto a la sociedad profana que tratase de alcanzar un influjo preponderante y aun de ejercitar un dominio teocrático sobre ella, y así de otras maneras. Pero nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no podría ser evidentemente uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias reales".

Además, advierte que: "Muchas son las formas de diálogo de la salvación". Cada cristiano deberá aplicarlas en la vida de los hombres de su tiempo, de su situación social, de su determinada cultura. Es una actitud arriesgada para el propio cristiano, para la Iglesia, porque siempre se presentan estos difíciles interrogantes: "¿Hasta qué punto debe la Iglesia acomodarse a las circunstancias históricas y locales en las que desarrolla su misión? ¿Cómo debe precaverse del peligro de un relativismo que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral? ¿Pero cómo hacerse al mismo tiempo capaz de acercarse a todos para salvarlos a todos, según el ejemplo del apóstol: 'Me he hecho todo a todos para salvarlos a todos?' (1 Cor, 9, 22)"

Lo que si dejó muy claro Pablo VI es que, por una parte: "Desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hacerse una misma cosa hasta cierto punto, con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo, hace falta compartir -sin que medie distancia de privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible- las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo de los más pequeños, si queremos ser oídos y comprendidos. Hace falta, aun antes de hablar, oír la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible y cuando merece secundarlo. Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el momento mismo que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, el servicio". Por otra, que: "Sólo el que vive con plenitud la vocación cristiana puede estar inmunizado del contagio de los errores con los que se pone en contacto".⁴⁹

9. La presencia de la Iglesia

Toda esta doctrina de la salvación hace que la presencia de los católicos en la vida política, y en todas las dimensiones humanas y su esfuerzo por restaurar el orden natural y reconquistar la verdad y el bien en todos los campos culturales no sólo sea lícita sino también obligada. Ciertamente, como ha dicho el Concilio Vaticano II: "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre".⁵⁰

Ambas están ordenadas al hombre, a su felicidad. Sin embargo: "La misión propia que Cristo confió a la Iglesia no es de orden político, económico o social. el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías, que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina".⁵¹

El Magisterio de la Iglesia ha ido elaborando una doctrina dedicada a todo lo referente sociedad. La ha ido formando, como ha indicado Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*: "Examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente" Precisa además que: "La iglesia no tiene soluciones técnicas (...) no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por uno o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo".⁵²

Lo que pertenece al perenne mensaje evangélico, la Iglesia lo ha ido ofreciendo en las diferentes circunstancias de cada época. "Por fidelidad a Cristo, la iglesia se ha esforzado por conseguir que su mensaje abrazara todos los aspectos de la vida a lo largo de los cambios que se han producido a través de los siglos, sacando de la herencia del Evangelio 'cosas nuevas y cosas antiguas' (Mt 13, 52). En todos los cambios de la marcha de la humanidad a lo largo de la historia se han presentado nuevos retos que han afectado a la vida de toda persona individualmente y de la sociedad en su conjunto (...) A lo largo de toda su historia, la Iglesia ha escuchado las palabras de la Sagrada Escritura y ha intentado ponerlas en práctica en diferentes situaciones políticas, económicas y sociales".⁵³

Esta doctrina de la Iglesia es optimista y esperanzada por fundarse en Dios, y concebir al hombre como "creado a imagen y semejanza de Dios y llamado a plasmar esa imagen en su vida individual y comunitaria".⁵⁴

Por ello: "La Iglesia es 'experta en humanidad' *Populorum progressio*, 13), y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo,

de acuerdo con su dignidad de personas".⁵⁵ Así se explica que en la constitución *Gaudium et Spes*, se diga que: "La Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos".⁵⁶

En definitiva, como se dice en otro documento conciliar, en el Decreto sobre el apostolado de los seglares: "La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres se propone también la restauración de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje y la gracia de Dios, sino también impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico".⁵⁷ Más adelante, se insiste en ello, al afirmarse: "Este es el plan de Dios sobre el mundo, que los hombres restauren concordemente el orden de las cosas temporales y lo perfeccionen sin cesar (...) Es obligación de toda la Iglesia trabajar para que los hombres se capaciten a fin de establecer rectamente todo el orden temporal y ordenarlo hacia Dios por Jesucristo".⁵⁸

Cada cristiano realiza esta misión,⁵⁹ aunque tiene que aplicar esta doctrina de la Iglesia de un modo concreto y caben, por tanto, actuaciones muy distintas. El Papa Juan XXIII en su encíclica *Mater et magistra*, advertía al respecto que: "Para traducir en realizaciones concretas los principios y las directivas sociales se procede comúnmente a través de tres fases: Advertencia a las circunstancias; valoración de las mismas a la luz de estos principios y de estas directivas; búsqueda y determinación de lo que se puede y debe hacer para llevar a la práctica los principios y las directivas en las circunstancias, según el modo y medida que las mismas circunstancias permiten o reclamen. Son tres momentos que suelen expresarse en tres términos: Ver, juzgar obrar".

En esta aplicación concreta de los principios que se ofrecen en la doctrina de la Iglesia, como pueden hacerse de maneras distintas, y las circunstancias van cambiando, pueden darse entre los mismos católicos discusiones sin fin. De ahí que añadiese el Papa: "En las aplicaciones pueden surgir divergencias aun entre católicos rectos y sinceros. Cuando esto suceda, que no falten las mutuas consideraciones, el respeto recíproco y la buena disposición para individuar los puntos en que coinciden en orden a una oportuna y eficaz acción. No se desgasten en discusiones interminables, y bajo el pretexto de lo mejor y óptimo descuiden el bien posible, y por tanto obligatorio".

Es preciso tener presente, sin embargo, que "Es obvio que cuando la Jerarquía eclesiástica se ha pronunciado en la materia, tienen obligación los católicos de atenerse a las directivas emanadas; puesto que compete a la Iglesia el derecho y el deber no sólo de tutelar los principios de orden ético y

religiosos, sino también de intervenir con su autoridad en la esfera del orden temporal, cuando se trata de juzgar sobre la aplicación de estos principios a casos concretos".⁶⁰ No hay que olvidar que, como no es la Iglesia la que necesita del mundo, sino que, como enseña, San Agustín en *La Ciudad de Dios*, es el mundo el que necesita de la Iglesia.

¹ Gianni Baget Bozzo, *Il futuro del cattolicesimo. La Chiesa dopo papa Wojtyla*, Casale Monferrato, Edizione Piemme, 1997, p. 207.

² *Ibid.*, pp. 207-208.

³ Massimo Borghesi, *Posmodernidad y cristianismo ¿Una radical mutación antropológica?*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, p. 10

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁶ *Ibid.*, pp. 114-115

⁷ *Gaudium et spes*, Introd., 3

⁸ Martín Gelabert Ballester, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, Salamanca, Madrid, San Esteban-Edibesa, 1997, p. 253.

⁹ *Ibid.*, pp. 253-255.

¹⁰ *Ibid.*, p. 251.

¹¹ *Ibid.*, p. 253.

¹² SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1.

¹³ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 3, ad 1.

¹⁴ *Ibid.*, II-II, q. 29, a. 3, in c.

¹⁵ *Ibid.*, II-II, q. 29, a. 1, ad 3.

¹⁶ *Catecismo*, n. 2304.

¹⁷ Is 32, 17. Se dice también en el mismo: "y el fruto de la justicia, la tranquilidad y la seguridad para siempre".

¹⁸ Cf. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 3, ad 3.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, II-II, q. 29, a. 4, in c.

²⁰ SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, 11.

²¹ *Ibid.*, XIX, 12.

²² *Ibid.*, XV, 1.

²³ *Ibid.*, XIV, 28.

²⁴ Ibid., XIV, 4.

²⁵ IDEM, Espistola, 138, 2, 15.

²⁶ SAN BERNARDO, De los grados de la humildad y de la soberbia, c. IX, n. 27).

²⁷ MASSIMO CACCIARI - CARLO MARIA MARTINI, Diálogo sobre la solidaridad, Barcelona, Herder, 1997, p. 23. Concluye el conocido cardenal italiano: "Es por lo tanto en la vida cotidiana, en las relaciones de la vida de todos los días, más allá de ideologías y de roles, donde ante todo se practica la solidaridad. Esta exige que abandonemos los roles, que olvidemos las conveniencias, para darnos cuenta de que somos simplemente, hombres o mujeres, seres humanos". Añade: "La parábola dice todavía más, haciendo notar que el samaritano se detiene junto al herido, no porque profese principios de solidaridad social o teorías sobre la igualdad de todos los hombres (sobre este punto calla el relato) sino porque dice la palabra evangélica: 'Al pasar junto a él lo vio, y sintió compasión, le miró a los ojos y escuchó su corazón' (Luc, 10, 34)". (Ibid.).

²⁸ SAN AGUSTIN, De Civitate Dei, XIX, 26.

²⁹ Gaudium et spes, I, 22.

³⁰ JOSE MARIA IRABURU, Sacralidad y secularización, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1996, pp. 39-40.

³¹ CARLOS VALVERDE, Génesis, estructura y crisis de la modernidad, Madrid, BAC, 1976, p. XII.

³² En esta expresión esta compendiada su cristología, porque si María es Madre de Dios, quiere decirse que en Cristo no hay más que una persona, la del Verbo, y a esta persona ha dado María nacimiento en el tiempo. A este único sujeto se le predicán, por ello, todo lo que es propio de la naturaleza humana, el nacimiento, el sufrimiento la muerte. Dios nace, Dios sufre, Dios muere ya que era suya su humanidad, su cuerpo y su alma. Dios tiene madre. María dio a luz a un hombre que era Dios y, por ello, es verdadera Madre de Dios.

³³ Dz. 224.

³⁴ "Se sabe, concretamente, cómo los pelagianos se vieron defendidos y acogidos por Nestorio y por su maestro, Teodoro de Mopsuestia. Y es que la cristología nestoriana, dejando a Cristo en puro hombre, se vincula bien con la negación pelagiana del pecado original, y la no necesidad de la gracia. Todo entonces iba unido: devaluación de Cristo, negación de la necesidad absoluta de su gracia, optimismo antropológico, admiración del mundo secular. (JOSE MARIA IRABURU, Sacralidad y secularización, op. cit., p. 41).

³⁵ JOSE MARIA IRABURU, Sacralidad y secularización, op. cit., p. 38. En cambio, como recuerda el Prof. Iraburu: "La Iglesia de Cristo ve las cosas de modo muy diverso. Esta muy de lejos de esas dicotomías separantes, y tiene siempre un sentido integrador de naturaleza y gracia. La razón debe servir a la fe, sin dominarla, y la filosofía racional debe crecer ayudada por la fe, aunque atendiéndose a sí misma. La teología católica no ha de ser fideísmo, sola fides, sino que debe ser ratio fide illustrata (Dz 2829, 3031-3043) y el mundo secular de ningún modo debe ser regido por la sola ratio, y en este sentido, abandonado a sí mismo, a sus propias luces y fuerzas, sino que personas y pueblos, instituciones y culturas, deben ser cristianizados bajo el Evangelio de la gracia" (Ibid.).

³⁶ Aeterni Patris, 4-VIII-1879, en Acta Leonis XIII, Romae 1880, pp. 33-69, AAS 12 (1879), p. 109

³⁷ ESPINOZA, Tratado teológico político, Prefacio.

³⁸ Ibid., c. XI.

³⁹ Ibid., Prefacio.

⁴⁰ PIO XII, "Mensaje en la Navidad de 1944".

⁴¹ SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁴² Como observaba Ramón Orlandis, aplicando fielmente los principios más esenciales y nucleares de la síntesis filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino: "El elemento sobrenatural aporta (...) una fuerza o poder doble: a) un poder que podríamos llamar elevativo o divinizador; b) un poder medicinal y roborativo" (RAMON ORLANDIS, "De la sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios", en Manresa (Madrid), 46/XII (1936), pp. 97-125, 47/XII (1936), pp. 217-218, p. 110. Véase: E. FORMENT, El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús, en "Doctor Communis" (Cittá del Vaticano), 47/1, pp. 43-71 y 47/2, pp. 155-174).

⁴³ SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴⁴ Ibid., I-II, q. 109, a. 3, in c.

⁴⁵ Todo lo bueno y positivo del mundo es útil para recibir el cristianismo. Basave Fernández del Valle ha mostrado incluso que la filosofía, verdad y bien humanos supremos para el entendimiento el hombre, tiene una función preparatoria para la salvación. Concibe la filosofía como "propedéutica" de salvación. "La filosofía, con su camino ascendente de la insatisfacción, nos ayuda a salvarnos -llevándonos al fundamento incondicionado- pero no nos salva. Puede mantener, encendido y vivo, el afán de salvación; pero no lo puede satisfacer". De manera que, según el eminente y conocido filósofo cristiano: "La filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida del hombre y nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la Filosofía como Propedéutica de Salvación" (AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación, México, Editorial Limusa, Noriega editores, 1995, p.27; Véase: EUDALDO FORMENT, Filosofía y salvación. El "Tratado de Filosofía" de Agustín Basave Fernández del Valle, en "Espiritu" (Barcelona), XLV/114 (1996), pp. 183-199).

⁴⁶ SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I-II, q. 109, a. 2, in c.

⁴⁷ Ibid., I-II, q. 109, a. 2, ad 3.

⁴⁸ Gaudium et spes, 1. Este mensaje esperanzado se encuentra en muchos textos actuales. Por ejemplo, en el Prólogo de Diálogo sobre la solidaridad, se lee: "Es necesario, en fin, dar cuerpo a la esperanza y volver a abrir el corazón a la utopía, porque siempre es mejor morir de utopía que de aburrimiento. No se trata, obviamente, de soñar una imposible 'Ciudad del sol', sino de no perder la voluntad de empeñarse seriamente en construir una sociedad más justa y solidaria, a sabiendas, como dice el Libro de la Sabiduría, de que 'Dios ha hecho que también puedan curarse las naciones' (Sabiduría, 1,14) y que 'en medio de la plaza de la ciudad -como reafirma el Apocalipsis- se encuentra un árbol de la vida cuyas hojas sirven para curar a las naciones' (Apocalipsis, 22,2) de sus males" (LUCIANO BARONIO, Prólogo, en MASSIMO CACCIARI - CARLO MARIA MARTINI, Diálogo sobre la solidaridad, op. cit., p. 15).

⁴⁹ PAULO VI, Ecclesiam suam, III.

⁵⁰ Gaudium et spes, 76. En la misma Constitución se reconoce que: "Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo (Cf. Lc 9, 25). No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (Ibid., 39).

⁵¹ Ibid., 42.

⁵² JUAN PABLO II, Carta encíclica Sollicitudo rei socialis, 1988, 41.

⁵³ IDEM, "A la población de Detroit (Estados Unidos)", 19-IX-1987, 2.

⁵⁴ IDEM, "A los 'constructores de la sociedad', en Asunción (Paraguay), 17-V-88.

⁵⁵ IDEM, Sollicitudo rei socialis, 41.

⁵⁶ Ibid., 63.

⁵⁷ Decreto Apostolicam actuositatem, II, 5.

⁵⁸ Ibid., 7. "El seglar se inserta profunda y cuidadosamente en la realidad misma del orden temporal y acepta participar con eficacia en los asuntos de esta esfera, y al mismo tiempo como miembro vivo y testigo de la Iglesia, hace a ésta presente y actuante en el seno de las realidades temporales" (Ibid., 29). También se dice en otro documento del Concilio respecto de los seglares cristianos que: "Es propio de ellos, repletos del Espíritu Santo, el animar desde dentro, a modo de fermento, las realidades temporales y ordenarlas de forma que se hagan continuamente según Cristo" (Ad gentes divinitus, 15). Esta misión es propia de los seglares, porque: "A ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que, sin cesar, se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor" (Lumen gentium, 31).

⁵⁹ Según el Vaticano II precisa que los laicos: "Ejercen el apostolado con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres, y para la función y desempeño de los negocios temporales, llevado a cabo con espíritu evangélico, de forma que su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres" (Ibid., 2).

⁶⁰ JUAN XXII, Mater et magistra, 1961, IV.

LA SINDERESIS. Y EL RELATIVISMO ETICO CONTEMPORANEO.

PROF. DR. ALBERTO CATURELLI

DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

UNIVERSIDAD DE CORDOBA.

ARGENTINA

1.- El dato inicial del sentido común.

San Agustín ha dicho, en una suerte de espontánea actuación del buen sentido, que *somos*, que *conocemos que somos* y que *amamos* este ser.¹ Y, en verdad no es necesario ser docto sino simplemente hombre para poseer esta triple evidencia primera del ser, del conocer (del ser) y del amor (del ser); por eso, San Agustín, al escribir aquellas palabras, interpretó fielmente al hombre común y al modo común de juzgar propio de la razón espontánea de todo hombre. El orden según el cual se ha hecho la triple afirmación (que en el fondo es una) es también el que corresponde al buen sentido cotidiano. En verdad, *nada* puede ser conocido; *nada* puede ser amado, si no existe; es decir, si no tiene ser. Y aunque el hombre común no se haga de esto un problema crítico, como hace el filósofo, es el *supuesto* de toda afirmación posterior. Aquella primera evidencia se constituye en el dato inicial del buen sentido.

Decir, con Russell y el primer Wittgenstein, que no hay ser sino que "el mundo es (sólo) la totalidad de los hechos" (acontecimientos transitorios), equivale a invertir el dato inicial y a poner la confusión en el punto de partida. En el fondo, es un acto volitivo arbitrario por el cual se quiere violentar lo que se nos presenta como la primera evidencia, pues siempre será imposible hablar de "hechos" y de "totalidad de los hechos" si tales hechos no existen; y aun si fueran apariencias o puro engaño, sería necesario admitir que *soy* yo quien se engaña, que *soy* yo quien percibe sólo apariencias. Y al mismo tiempo, el "hecho" más sólido (que no es hecho sino acto) no puede darse si tales hechos no *son*. Ni siquiera puede decirse que el mundo es la "totalidad de los hechos" sin la previa conciencia del acto de ser que es el dato inicial del buen sentido; es decir que *hay* sólo hechos y que no hay ser, equivaldría a decir, simultáneamente, que *no-hay* hechos. Y en verdad, lo absolutamente primero es lo que hay; es decir, el ser.

Se me podría acusar de decir lo obvio, sin percibir quizá que esto es, precisamente, lo que quiero decir; pues la triple evidencia del ser, del conocer (el ser) y del amor (del ser) es lo que se encuentra delante, en el camino (*ob via*); o, mejor, es el comienzo del camino del intelecto humano. En ese sentido, es realmente *obvio* el dato inicial del sentido común: *El ser es*. Luego, el intelecto, es un acto espontáneo primero, conoce el ser y todos los demás entes que son por él; no puede decirse sin contradicción que lo que hay (quizás el mundo) *son* sólo "hechos" puesto que, simultáneamente, equivale a sostener que "son"; en verdad, se trata de la espontánea e inevitable adhesión al dato inicial: El ser es, el no-ser no es. En este caso, se trata simplemente del