

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Debemos a un teólogo alemán, Rudolf Bultmann,¹ la distinción radical y tan útil para ser tomada en cuenta, entre Historia (*Historie* en alemán), como lo que es ciencia histórica, y acontecer histórico (*Geschichte*) que es el plano de lo que efectiva y existencialmente acontece.

En el plano de lo históricamente demostrable -por la ciencia histórica- debe situarse lo que pudiéramos llamar la «corporalidad» de la Historia de la Iglesia; sin embargo, el *sentido último* queda reservado al plano de lo existencialmente acontecido como objeto de la Fe, de la ciencia teológica -que elaborando los datos históricos discierne el hecho como siendo un momento de la *Historia Sagrada* (Heilsgeschehen).

La ciencia histórica, con su método propio llega, lentamente (en ese juego siempre imponderable entre objetividad de la ciencia y subjetividad del historiador), a justificar ciertos hechos objetivos históricos. En el caso de la Historia de la Iglesia: p. e., el origen de tal obispado, la vida de talo cual heroico misionero, las características de un Concilio, etc. Sin embargo, una vez determinados los hechos concretos es necesario realizar una tarea de síntesis a partir de los análisis concretos. Hasta aquí procede todavía *el historiador*. Pero después de la síntesis (todavía no realizada en América Latina en su Historia de la Iglesia) es necesario todavía discernir el sentido teológico de los hechos y de toda la evolución, teniendo en cuenta la Histo-

1.Cfr. Notas bibliográficas, I, p. 203.

ria de la Iglesia Universal, sobre todo el hecho central de la Encarnación, para valorar la significación de esos acontecimientos ahora juzgados a la luz de la Fe: estamos ya en la Historia de la Iglesia como parte de la Teología, *del teólogo historiador*. La tarea de la Historia como ciencia natural se sitúa al nivel de la *Historie*, la tarea del teólogo historiador en el de la Historia Sagrada (*Geschichte*).

Esto dará, quizá, ciertas luces para comprender la crisis de la que hablábamos. La HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA no sólo necesita historiadores, sino igualmente teólogos, si es que pretende ser una historia de la «Iglesia», no meramente tomando a ésta como un hecho empírico o determinable por la ciencia histórica, sino como un hecho sagrado, trascendente, teologal. La Historia no es negada por ello, sino que, muy al contrario, es como su fundamento, su punto de partida. La hermenéutica teológica es algo más, o, si se quiere, algo distinto, algo posterior .

Es necesario llegar a analizar en qué la Iglesia pertenece plenamente al tiempo, a la historicidad -y en este sentido será objeto de la ciencia histórica-, y en qué trasciende el tiempo y la historicidad penetrando el sentido más profundo de la misma (de la temporalidad) por su eternidad participada. Así se evitará el riesgo del «apologetismo» -usar la Historia de la Iglesia para meramente recordar o demostrar «lo buenos» que han sido muchos cristianos, y lo últimamente que han obrado en bien de la civilización-, pero al mismo tiempo, evitar un cierto sobrenaturalismo que desdeña la Historia, y por ello mismo el hecho concreto y real de la encarnación.

Proponemos a continuación algunas reflexiones en este sentido, que aunque son quizá demasiado conocidas por el lector , al situarlas dentro de un método, de una terminología que se va tematizando, permitirán después continuar el diálogo, seguir la investigación, problematizar la crisis.

A fin de comenzar nuestro análisis proponemos una doble reflexión de elementos analógicos de las estructuras de la Iglesia y de los pueblos o comunidades de naciones en los que la Iglesia vive y convive. No se crea por ello que la Iglesia pertenecería al plano de la Historia Sagrada (*Geschichte* o *Heilsgeschehen*) y

la civilización al plano profano (*Historie*). Tanto una como otra coexisten en ambos planos y pueden ser consideradas tanto como objeto de la historia profana cuanto de la Historia como Hecho Teológico.

I. LOS ELEMENTOS TEOLÓGICOS DE LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA, QUE PERMITEN UNA REFLEXIÓN HISTÓRICA.

Se nos permitirá en este apartado un cierto tecnicismo, ya que siendo un trabajo de pocas páginas debe suponerse un conocimiento básico de lo que se trata.

1. *El Cristianismo como personalismo*

No queremos reducirnos a alguna de las filosofías contemporáneas. Lo que decimos es algo más fundamental y bien conocido: el objeto último, realidad total del cristianismo, se constituye, en su radicalidad plenaria, en la Interpersonalidad Divina del Misterio de la Trinidad. Y como participación de dicha Interpersonalidad, las personas creadas, las personas humanas, con-llamadas, convocadas, a constituir un Pueblo Nuevo, en una eterna Alianza, que es la Iglesia. Debemos, entonces, tener en cuenta que tanto la Trascendencia como nosotros, somos, metafísicamente, personas. Todo lo que el cristianismo es y propone se juega al nivel de las relaciones interpersonales. Al fin lo único sustantivo, óntico, valioso, son las personas. En este sentido el cristianismo ha sido el primer Personalismo y lo será siempre. A tal punto, que los Concilios constitutivos del Dogma cristiano -que fueron los ocho primeros-, todos ellos fueron explicitando los diversos aspectos de la Interpersonalidad trinitaria, de la Personalidad de Cristo y de nuestra relación personal con el Verbo-encarnado.

Sin embargo, no es un personalismo rígido e inmóvil. Muy al contrario, la intersubjetividad trinitaria es la perfecta acción del Amor, y la intersubjetividad creada y participada es esencialmente histórica y evolutiva. Es aquí donde el personalismo

funda ónticamente la historicidad. Y como hecho teologal, el acaecer histórico de las personas humanas, por participación, penetra en la interpersonalidad trinitaria en un acto sucesivo que es la Historia Sagrada, que otros llaman Historia de Salvación. La eterna actualidad del activo Amor interpersonal trinitario se participa y asume el tiempo por el *ministerio* o la mediación del Verbo que toma la condición humana. «Creemos en el Padre, Hijo y Espíritu Santo. Una Divinidad (*theótetos miás*)... en tres perfectas personas (*trisi teleíois prosópois*)...» (*Epistola Constantinopolitani Concilii*) (año 381). ¡La subjetividad trascendente del personalismo cristiano!

«Creemos... en un solo Señor Jesús el Mesías... que por nuestra salvación (*dia tèn hemetéran soterían*) descendió, y se hizo carne, y se en-humanizó (*enanthropésanta*), padeció y resucitó (*anastánta*)...» (*Expositio fidei, Concilium Nicaenum I*) (año 325). ¡La interpersonalidad divina nos es participada en la persona humanizada del Verbo! ¡La mera historia es desde ese momento Historia Sagrada, Historia de nuestra Salvación!

Analícemos ahora sólo tres aspectos -entre los muchos posibles- de la interpersonalidad Divino-humana, fundamento de la Historia de la Iglesia.

a) *La teofanía como diálogo constituyente de la interpersonalidad eclesial.*² Se denomina hiero-fanía a la manifestación de lo divino, pero llamamos teofanía la revelación histórica del Dios trascendente, manifestación que comporta, esencialmente, una llamada, un diálogo y una misión. Así el Dios-viviente (Yehvah) estatuyó una relación intersubjetiva con Abraham, Isaac y Jacob, y constituyó el Pueblo de Israel. Se entabla, entonces, un diálogo entre Personas: entre el «YO-constituyente» de Yehvah y el «tú-constituido» del profeta, o el «vosotros-del pueblo». Ese «YO-soy» trascendente interviene en la historia para modificar su curso, pero esencialmente para transformar su sentido:

«Yo he visto la miseria de mi Pueblo... Ve al Faraón y dile...» (Ex. 3).

2. Cfr. Notas bibliográficas, II, p. 205.

El «YO» trascendente interviene en la Historia por medio de su Pueblo.

Llegada la plenitud de los tiempos, «en los últimos días» (*ep'esjátou tón hemerôn, Heb. 1*) es por Jesucristo por quien el «Yo-trascendente» radicaliza su diálogo y lo temporaliza definitivamente. En la historia, el YO-divino adquiere la condición humana, en la realidad temporal de Jesús de Nazaret, judío de raza y de humilde condición. Jesús de Nazaret, su Persona, su corporalidad, será el bien común objetivo próximo y adecuado de la Iglesia, fundamento de la existencia eclesial. En el nivel de las relaciones interpersonales entre Jesucristo y los que participan de su «Comunidad de la Nueva Alianza» es donde se desarrolla homogéneamente la Vida, el Amor, entre Dios Creador y Redentor, que actúa, según su *Economía*, en la historia, constituyéndola Historia Sagrada. Este es el fin al que tiende la Iglesia: la comunicación o participación de la Vida íntima de las Personas divinas -que se ha dado en llamar «Gracia»- a las personas humanas, históricas y concretas por una relación dialogante y óptica interpersonal.

En este nivel no puede establecerse ninguna analogía con las civilizaciones, ya que nunca un grupo humano -al nivel civilización- se reúne a partir de un Alguien que lo constituya, que lo convoque previamente. El cristianismo es esencialmente, por esto, un personalismo desde su constitución originaria.

b) *La corporalidad del personalismo cristiano*. Asumiendo Jesús de Nazaret la condición humana, asume íntegramente la Historia. Es decir, el Jesucristo personal, existente, conocido se inscribe dentro del ámbito de la «corporalidad».³

Cristo, con su conciencia condicionada y condicionante, queda inmerso en el mundo donde las «mediaciones» son necesarias. Pero, por ello mismo, la Institución eclesial fundada por Cristo se situará dentro de la historicidad, corporalidad e intersubjetividad humanas teniendo en cuenta todas estas dimensiones.

3. Cfr. Notas bibliográficas, III, p. 206.

Todo el orden sensible, del cuerpo, de la percepción, queda asumido en Cristo y en su Iglesia. A este orden asumido por Cristo es lo que comúnmente se llama la *sacramentalidad*. De otro modo podría denominarse el orden de las «mediaciones», de la «ministerialidad», de los «vehículos». La humanidad de Jesucristo, su cuerpo (*instrumentum adjunctum*), es el «medio» por el que el Don divino llega a todos los hombres. Las «Instituciones eclesiales» garantizan la permanencia de su poder mediativo en la interpersonalidad humana (comunidad) y en su temporalidad (a través de las generaciones). El cuerpo visible, corporal, sacramental de la Iglesia: sus Misterios litúrgicos, la Sagrada Escritura, aquellos que son la esencia de sus instituciones (episcopado, presbiterado, bautizados), etc.

En este nivel de la corporalidad o sacramentalidad (signo significante del Don divino, pero signo que eficazmente comunica dicho Don) la Iglesia debe tener en cuenta las civilizaciones, las culturas, los diversos pueblos. Y ésto es así por cuanto un *signo* (objeto de percepción en primer lugar, pero inteligible dentro de un mundo) debe ser comprendido. La comprensión exige una comunidad cultural: el lenguaje, las experiencias comunes, etc.

Pero, sobre todo, un *signo* es un símbolo, y el símbolo no es significante sino dentro de una comunidad cultural donde se le ha ido cargando de sentido. ¿Un libro escrito en hebreo y «revelado» para conducir a un pueblo a través de las tentaciones de una Babilonia pagana, puede ser inmediatamente captado por un hindú educado en una cultura donde la problemática es radicalmente diversa? ¿Una «revelación» expresada en griego dentro de la estructura del Imperio Romano y de las diversas sectas judías puede ser comprendido inmediatamente por un azteca, cuya cosmovisión queda todavía confinada a una edad calculítica? Vemos entonces que en el plano de las «mediaciones» los elementos culturales son co-esenciales y condicionantes. Y esto debe ser así pues la Encarnación -contrariamente al monofisismo- debe correr el riesgo de asumir integralmente al hombre y no sólo alguno de sus aspectos:

Contra Apolinar y Eutiques, contra Teodoro de Mopsuesta y Nestorio, se declara que «si alguno, confesando que la unión (*henóseos*) se hizo de dos naturalezas (*ex dúo fyseon*): divinidad

y humanidad, o hablando de una sola naturaleza de Dios Verbo hecho carne, no lo toma en el sentido en que lo enseñaron los Santos Padres, de que de la naturaleza divina y humana, después de hecha la unión según la hipóstasis (*hypóstasin*) resultó un solo Cristo; sino que por tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o substancia de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema» («Anatematismos sobre los tres capítulos», *Concilium Constantinopolitanum II*) (año 553).

La sacramentalidad de la Iglesia (su Misterio litúrgico, Sagrada Escritura) a través de la colegialidad histórica de la Tradición significa el valor objetivo e inalienable de la Iglesia: la Santidad ya realizada y fuente de la santidad de sus miembros. La Historia no puede desvalorizar su Santidad objetiva, por cuando se funda en la Persona misma de Cristo comunicada a las Instituciones de la Iglesia, a su corporalidad sacramental.

c) *El aspecto intencional de la existencia eclesial*. Pero la Iglesia no se sitúa solamente al nivel de la corporalidad, de la percepción, sino igualmente al del entendimiento, del mundo intencional con «sentido». El Dios trascendente ha constituido un pueblo y lo conduce en su Historia; lo santifica por medio de una corporalidad sacramental que comunica el Don que *significa*. La corporalidad es sólo un «medio»; ahora queremos detenernos en los *contenidos* mismos, en aquello que Dios revela en la teofanía.

La *visión* que el Creador tiene sobre su obra no es propiamente un sistema fruto de ciencia: es una mirada comprensiva de la totalidad humana y universal que la abarca hasta en su más radical individualidad. Por revelación, el Creador, libremente ha querido mostrarnos (*Apokálupsis*) su Economía, su Designio sobre nuestras personas y la totalidad de la Historia. La comprensión global y esencial del *sentido* radical de nuestra existencia: Existencia Eterna de Dios (*ad intra*), e histórica (*ad extra*).

Esta comprensión se denominaba en hebreo *emuna*, que significa confianza en lo firme y seguro, tener por verdadera la palabra de otro, y que en el lenguaje del Nuevo Testamento se tradujo al griego por *pistis*: conocimiento de lo secreto. En castellano se denomina fe.

La fe es la sabiduría que el cristiano posee sobre la totalidad de la existencia humana y cósmica, del conjunto de la Historia Sagrada de la creación a la Parusía. Es ya una *Weltanschauung* (cosmovisión) pero no alcanzada por síntesis a partir de un trabajo analítico de la ciencia, sino por «revelación» del Artífice mismo de la Historia y el cosmos. Esta cosmovisión recibida como un «depósito» (*parathéken*, Tim. II, 1) por la conciencia comunitaria e histórica -es decir, siempre viviente y renovada- de la Iglesia es lo que se llama «Lo probado» (*Dogma*), cuya evolución homogénea testimonia justamente la vitalidad eclesial. Le denominaremos «foco intencional» (*foyer, Kern*) de donde la «inteligencia cristiana» (cotidiana y científica) recibe los primeros principios que le permiten enjuiciar y abarcar la existencia, conducirla y realizarla plenamente. El contenido último del Dogma, la estructura teológica esencial, no es sino el Ser y las relaciones entre Personas, el modo de Ser y de situarse, de dialogar, de las subjetividades, es decir, de las Personas divinas en el seno de su Trascendencia manifestada en la Historia humana, y, por participación, modificando nuestras mutuas relaciones. El cosmos desmitificado se organiza así sólo como un instrumento de estas relaciones interpersonales.

2. La finitud de los cristianos

Usamos aquí la palabra finitud (*Endlichkeit*) en su sentido metafísico, significando la situación propia del ser humano, ser limitado, definido en un espacio y un tiempo determinado, dentro de la temporalidad mínima de un nacimiento a la muerte -«mi vida»-, reducidos a percibir sólo lo que nos es dado sentir en nuestro «mundo», comprendiendo o dando sentido a partir de una posibilidad restringida de conocimientos aprendidos. Pero aún más, finitud de una voluntad muchas veces esclavizada a la pasión desordenada, y por naturaleza debiendo elegir, es decir; debiendo preferir algo pero no pudiendo al mismo tiempo tener lo que se pospone, la preferencia es negación de toda otra posibilidad. Voluntad que por su propia finitud puede contrariar su querer profundo y disminuir la dignidad propia de su

persona o de otras personas. Lo que comúnmente se llama falta moral, y que, como habitual, constituye el vicio.

La Iglesia de Cristo en los aspectos «objetivos» que hemos analizado arriba -en tanto dependiente de la *Persona de Cristo*, que constituye la sacramentalidad de la Iglesia y su Dogma- es indefectible, santa y ya absolutamente perfecta y perfectiva de todo el que beba en su fuente. Mientras que, y es el aspecto que abordamos aquí, la vertiente «subjetiva» o de los bienes asumidos o aceptados por sus miembros, la Iglesia como *comunidad de hombres* que aceptan el Don divino, puede ser sujeto de errores, de pecados, de tradiciones perecederas. Es el Reino de Dios que *se va haciendo*, que nunca Santo (hasta el momento de la Parusía), nunca totalmente Unido (y aquí debe pensarse en el Ecumenismo), nunca plenamente Universal (en su extensión geográfica o en la profundidad de la conciencia de cada uno de sus miembros)... va peregrinando hacia su fin. Aquí la Iglesia es objeto de la Historia, de un modo preferente, ya que significa lo realmente acaecido a talo cual persona histórica miembro de la Iglesia (sea de su Institución -obispo, presbítero o bautizado- o de su catecumenado).

Estamos, entonces, en el plano de la *ambigüedad* de lo histórico, donde lo más perfecto puede mezclarse con lo más horrible o sacrílego. En este nivel será necesario, sin embargo, saber aún discernir la teleología escatológica, la manera como Cristo conduce a su pueblo. ¿Es ello posible? Es una cuestión disputada. Por ejemplo, el Apocalipsis de san Juan, es ciertamente la comprensión con *sentido* cristiano de los acontecimientos históricos del siglo I. Esto nos muestra que es posible aplicar a los hechos y a los momentos históricos los grandes principios de la Teología de la Historia y se puede así discernir el *sentido* profundo de los acontecimientos. No quiere decir esto que se caiga en un querer explicar cada hecho -como acaece frecuentemente en las sectas apocalípticas o milenaristas (actitud, que, por ejemplo, adoptó un Ireneo de León).

Es aquí donde la *Historia* -el hecho como objeto de la ciencia histórica profana- juega su papel, ya que la ambigüedad del comportamiento concreto de un miembro de la Iglesia puede ser estudiado por la ciencia histórica. Pero ese mismo hecho

visto bajo la luz de la fe, ya en referencia a la Persona de Cristo y de la teología escatológica que él ha instituido en la historia, se transforma en un hecho con sentido en el plano de la Historia Sagrada (*Heilsgeschehen*).

II. LOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES SOCIO-FILOSÓFICOS DE LAS COMUNIDADES HUMANAS, QUE PERMITEN COMPRENDER LAS RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL MUNDO.

Se trata ahora de intentar descubrir los diversos niveles que constituyen una comunidad humana histórica, a fin de poder liberar a la Historia de la Iglesia de los planteos de mera «relación de la Iglesia y el Estado», es decir de las instituciones sólo como orden jurídico y político. Es necesario descubrir otros planos a fin de investigar la labor de la Iglesia en la conciencia colectiva de los pueblos en los que ella ha sido fundada. Es decir -para resumir lo dicho e introducir este apartado-, Jesucristo constituye la plenitud Universal ya realizada (*Catolicidad objetiva*), mientras que a través del tiempo y los hombres se va alcanzando una *Catolicidad subjetiva* o realizándose. En el logro de la *Catolicidad* realizada -que quizá sólo se efectúe en la *Parusía*- la Iglesia nació misionera, es decir, con un anhelo de llegar a todos los hombres para aportarles pobre y humildemente la liberación absoluta (la *Misión* es el aspecto de la relación vital de la Iglesia y el «mundo», el *Ecumenismo*, la de los cristianos entre sí):

«Dios quiere que todos los hombres (*pántas ánthropous*) sean salvos y que adquieran el conocimiento profundo (*epignosin*) de la verdad. Pues uno es Dios, y uno también el mediador (mesites) entre Dios y los hombres, el Hombre (*ánthropos*) Jesús Mesías» (Tim. I, 2).

1. La civilización y su «núcleo ético-mítico»⁴

El aspecto *objetivo* de una comunidad humana natural son los diversos *útiles* que dicho grupo usa para promover el bienestar. Instrumentos descubiertos o mejorados gracias a las técnicas, que son por su parte instrumentos intelectuales. Las ciencias mismas son útiles intencionales del grupo, la lógica para la filosofía o la ciencia literaria para el arte de escribir, etc. Se les ha denominado los elementos *acumulativos* de la historia (porque son transmisibles y acumulables a través de las épocas y de los pueblos). Existe este aspecto acumulable en toda actividad humana: el arte posee útiles, además se organiza en escuelas, corrientes, movimientos, existe entonces una cierta continuidad acumulativa. Lo mismo en filosofía que posee un instrumental bien definido y que se acumula desde Tales de Mileto, o aun desde el origen mismo de la reflexión humana. La misma santidad, en su aspecto objetivo, tiene una cierta acumulación: se habla de escuelas de espiritualidad, de métodos, etc. Lo que en verdad es intransferible, no-acumulable es el *acto* artístico de inspiración, el *acto* personal de amor que santifica, la experiencia filosófica que permite el filosofar, etc. Todos estos actos emergen de la espontaneidad de la subjetividad, lo mismo que la libertad, y son por ello mismo in-comunicables.

En la objetividad de una civilización existen diversos planos (*paliers*) de profundidad, desde los más simples y visibles, hasta los más complejos e intencionales. En primer lugar, es fácil discernir en una civilización la *geografía*, el clima, la vegetación, la morfología ecológica, etc. En segundo lugar, podemos enfrentarnos con *las obras efectuadas* por el hombre: las habitaciones, los caminos, las ciudades, y todos los demás útiles, máquinas en general o meros instrumentos o herramientas. En tercer lugar descubrimos *los útiles intencionales* que permiten el descubrimiento y acumulación de los útiles exteriores: son las técnicas, las ciencias. Entre estas ciencias las habrá que se dirigen exclu-

4. Cfr. Notas bibliográficas, IV, p.207.

sivamente a «fabricar», otras a «sanar», otras a «descubrir» las estructuras del cosmos, y por último, las ciencias humanísticas que incluyen al hombre como tal: la filosofía, la historia, etc. Sin embargo, estamos en el nivel de los *útiles*.

Todos estos planos no son un caos, bien por el contrario -y por una necesidad humana que le es esencial- están dados en sistema. Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo (noyau) ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los «mitos» fundamentales de la comunidad (hasta la irrupción de nuestra civilización profana, dicho «núcleo ético-mítico» se discierne claramente gracias a la filosofía de la religión). Este sería el último nivel de una civilización: aquellas estructuras o fines que un grupo posee y que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que son usados por todos definiendo así al grupo en aquello que les es propio, esencial. Todos los útiles son usados en vista a los contenidos organizados en el «núcleo ético-mítico» de la civilización.

2. *El «ethos» de una civilización*

El aspecto *subjetivo* de un grupo es la realización efectiva, la participación real (formal), que los miembros del grupo tienen de los bienes objetivos y comunes (o propios) de la comunidad.

Entre la pura objetividad y la espontaneidad pura subjetiva (la libertad) existe un plano intermedio, el de los *modos*, actitudes fundamentales, o existenciales que cada persona o grupo o pueblo ha ido constituyendo, y que determina la «dirección» o el «sentido» del acto. Esta actitud no es acumulable como los útiles objetivos, pero posee sin embargo cierto aspecto de continuidad ya que puede recibirse en la educación, en la tradición o en la manera constante de reaccionar gracias a las repetidas experiencias. Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos *ethos*. Es entonces acumulable, pero de una acumulabilidad más frágil que la de la civilización, y en el solo ámbito de la subjetividad (perso-

nal o social) y transmisible en el ámbito de esa sola subjetividad -en una persona la cultura empieza y termina con su vida sustancial; en una sociedad la cultura empieza y termina con la vida histórica del grupo; no así los útiles de civilización que pueden ser transmitidos a otros grupos, es decir a otros ámbitos subjetivos. Un padre puede comunicar su «actitud» a sus hijos, una generación a otra, un pueblo a otro. Sólo cuando una comunidad tiene una cultura con tal «personalidad» que le impide toda especie de sincretismos, o cuando se enfrenta o «cho-ca» con otra cultura que impide dichos sincretismos, podemos observar la «muerte» de una cultura, por ejemplo, la cultura greco-romana murió ante el choque de la cultura judeo-cristiana, y sin embargo, los *útiles* de la civilización greco-romana fueron legados a la cultura europea que fue cristianamente orientada.

A las *actitudes* existenciales les hemos llamado *ethos*, mientras que, al *sistema de útiles*, civilización. El «núcleo ético-mítico» -nombrado arriba-, el contenido último de las estructuras esenciales intencionales del grupo es el elemento condicionante próximo intelectual de la espontaneidad, personal o social, en cada caso según su modo de existencia. Es decir, el «núcleo ético-mítico» no pertenece propiamente a los aspectos meramente objetivos ni subjetivos, sino que es como aquellos *a priori* que un grupo posee, con los que piensa y en los que tiene los últimos fines fijados, tanto para la utilización de los *útiles* (civilización) como para el *modo* de utilizarlos (*ethos*).

Hay una diferencia entre el «núcleo ético-mítico» de una civilización y el «foco intencional» del cristianismo. El «núcleo ético-mítico» de una civilización está esencialmente ligado, unido, a la civilización y corre su misma suerte: crece con ella y se transmite con ella, si es que el otro grupo tiene un «núcleo ético-mítico» que lo permite. Mientras que el «foco intencional» del cristianismo no va unido esencialmente a ninguna civilización, aunque puede de hecho producir una civilización. Por otra parte en ciertos momentos de la historia el «núcleo ético-mítico» de una civilización pareciera confundirse con el «foco intencional» cristiano -como en la Edad Media-, sin embargo no son idénticos nunca, aunque lo parezcan.

III. RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LAS COMUNIDADES, PUEBLOS, NACIONES O CIVILIZACIONES.

Cuando estudiamos la «relación» de la Iglesia con un grupo humano hemos de tener en cuenta claramente de qué nivel se trata.

1. *En el nivel de la civilización*

La Iglesia o el cristianismo no puede tener una relación de *útil* a *útil*, por cuanto la Iglesia no posee útiles de civilización, porque no es una civilización. Sólo cuando se enfrentan dos civilizaciones puede haber «choque» entre *útil* y *útil*. La tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeo-cristianismo con una civilización, raza, pueblo o nación determinada. Se esclaviza el cristianismo a los *útiles* de una filosofía, de un grupo, de un partido, de una Institución cristiana, o del «occidente». Las «instituciones cristianas» son necesarias a título pasajero y supletorias; en ese caso sean bienvenidas; pero caeríamos en el error cuando pretendiésemos eternizarlas. Es todo el problema de la creación, crecimiento y muerte de las «instituciones cristianas». El caso de los Estados Pontificios en pleno siglo XIX o el «Patronato» de España desde el siglo XVII son dos ejemplos de instituciones que pudieron ser útiles en un momento, y nocivas en un segundo momento: cuando ya no eran necesarias para los fines trascendentes del Evangelio.

Es evidente que hay otra posición extrema: la del angelismo, del fideísmo, del monofisismo: el pretender que el Reino de Dios no necesita ninguna institución, no necesita emplear ningún útil de civilización. Es el peligro maniqueo de despreciar lo *corporal*, o, a veces, del protestantismo, de aniquilar el valor de lo *natural*. Las sectas milenarias, el jansenismo, el progresismo están igualmente en esta posición.

Entre ambos extremos se sitúa el dogma de la Encarnación: Jesucristo es Dios y hombre. Sabiendo que ningún útil concreto de civilización es necesario a la Iglesia -porque los trasciende-,

sabe sin embargo que siempre es necesario emplear un útil. Sabiendo que la «carnalidad» no es lo único que constituye la condición humana, sabe que todo lo que tenga una relación con lo humano debe ser «carnal» en el sentido bíblico de «totalidad humana», «sacramental». Las *instituciones eclesíásticas* de «institución divina» no son útiles de civilización, por ello debe distinguírselas muy bien de las innumerables «instituciones cristianas» no-de-institución-divina, que son pasajeras y dependen de una civilización dada. En las mismas instituciones divinas debemos distinguir los elementos accidentales dependientes (como la lengua, por ejemplo) y los *contenidos* mismos. Se entiende, entonces, que el contenido último de la Institución es: La Trinidad que asume en la Persona de Jesucristo la Humanidad histórica por medio de la sacramentalidad -esencialmente el Misterio Eucarístico- y el Dogma de su Iglesia viviente; es decir, el Reino de Dios.

De este modo el cristianismo puede «existenciarse» en diversas civilizaciones, puede usar todo útil, sin necesariamente esclavizarse a ninguno.

2. *El nivel donde se establecen las «relaciones»*

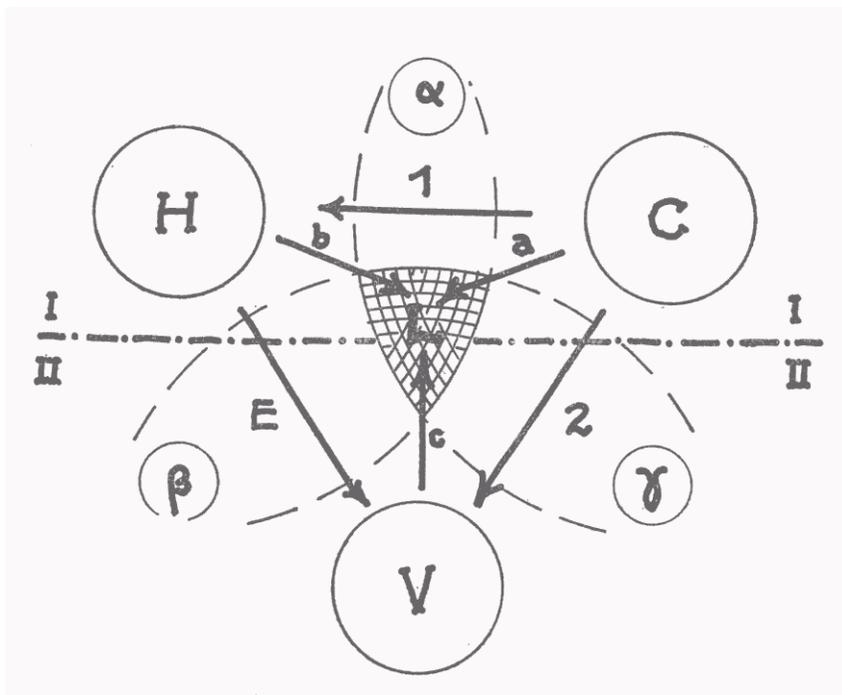
La Iglesia y el cristianismo pueden tener una doble relación con los grupos y civilizaciones: al nivel del «foco intencional» y en el del «ethos». Veamos estos dos aspectos separadamente.

a) «*Núcleo ético-mítico*» de una civilización y «*foco intencional*» cristiano. Si vemos cuál fue, por ejemplo, la labor de los apologistas en la primitiva Iglesia, vemos inmediatamente que se dirigieron a *criticar* el fundamento mismo de toda la civilización greco-romana. A la luz del «foco intencional» cristiano (Weltanschauung), de los dogmas de la Fe, de la Verdad revelada, los apologistas utilizaban los útiles intencionales de la civilización greco-romana (las ciencias y las filosofías de la época) para criticar su «núcleo ético-mítico». Dichos contenidos eran, por ejemplo: el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un

ciclo del eterno retorno, etc. Podemos decir que poco a poco el judeocristianismo vació el corazón de la antigua cultura constituyendo paulatinamente uno nuevo. Se produjo entonces una evangelización no sólo al nivel de la conversión personal o individual, sino igualmente social, comunitaria, colectiva. Nació así un nuevo «núcleo ético-mítico» cristianamente *orientado*. No decimos «civilización cristiana» -porque no puede existir tal civilización-, ni decimos que sea necesariamente *una*. Las civilizaciones cristianamente *orientadas* pueden ser muchas, y además el «hecho pagano» subsistirá siempre. Una civilización primitiva o sincrética es monista -es decir, admite sólo un «núcleo ético-mítico»-, mientras que una civilización superior, como la contemporánea europea, americana, rusa son pluralistas -o pueden serlo-, es decir que siendo una civilización -un sistema de útiles- pueden existir diversos movimientos, grupos intencionales, focos de interpretación. Así, de la civilización medieval cristianamente orientada se originó igualmente todo un movimiento neo-pagano del cual el marxismo o el laicismo son frutos maduros. Son «mundos» distintos dentro de un mismo horizonte de la civilización universal.

b) *Caridad cristiana y ethos pagano*. La actitud greco-romana, fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por una parte, obediencia al orden establecido por la ley -ley política y cósmica-, por el que el ciudadano pertenecía a la *polis* o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por cierta suficiencia de útiles, y por la *solitarias bonitas* que el sabio alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define la *cultura clásica*.

Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios -que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios. La Caridad no es una mera filantropía, sino el Amor interpersonal divino. Este es el fundamento del *ethos cristiano*. Es evidente que un tal amor es imposible sin la Fe, sin el existencial fundamental, sin el «foco intencional» del que hemos hablado en el apartado anterior. Este amor a la



LOS TRES POLOS CONSTITUYENTES DE LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA ANTES DE LA INDEPENDENCIA

C = Cristianismo, Iglesia
 H = Civilización hispánica
 V = Pueblos amerindianos

I = Mundo hispánico
 II = Mundo del indio
 L = La Nueva Civilización y Cristiandad Latinoamericana (a-b-c = los tres constituyentes de la nueva sociedad).

1 = Influencia de la Iglesia sobre los españoles (preferentemente en las ciudades = Alfa)

2 = Influencia de la Iglesia entre los pueblos indios (P.e. las reducciones) sin intervención militar (zonas de misión = Gama)

E = Conquista armada (fronteras de guerra = Beta)

persona como tal, ese respeto de su dignidad presente y futura en Dios, ese saberse criatura y redimida, produce un sinnúmero de efectos en el campo de la civilización y del *ethos*: piénsese en el mejoramiento de la situación de la mujer, en la igualdad del hombre de todas las razas, en la liberación de la esclavitud. Todo esto no se alcanza en un día, sino en siglos, pero gracias a la *actitud* cristiana y al *foco intencional* que conducen a la conciencia hacia la autoconciencia de su dignidad inalienable.

Conclusiones

El pueblo de Israel, y la Iglesia después, dialogaron en su historia con diversos pueblos, naciones, civilizaciones, de cuyo diálogo el judeocristianismo salió siempre enriquecido y fue tomando conciencia de su universalidad, al mismo tiempo que ejercía realmente dicha universalidad.

Para entender la evolución de la civilización en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y *ethos* pre-hispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades pre-hispánicas* dificultado por la aparente identidad con la civilización hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones, como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, es totalmente *sui generis*. Ver las diferencias propias de estos aspectos constituirá el objeto de los dos capítulos siguientes.

El judeo-cristianismo dialogó, antes de la Encarnación, con los cananeos, egipcios, babilónicos, helénicos. La Iglesia primitiva dialogará con el Imperio Romano. En todos estos casos se trata de una relación de un grupo -hebreo o cristiano- que se sitúa en el *interior* de una civilización superior (que por otra parte había sido semitizada en el transcurso de tres milenios). La conversión individual de una minoría, y la conversión masiva por la transformación del «núcleo ético-mítico» de la civilización greco-romana, permitió constituir la cristiandad constantiniana. La aparición de los germanos (civilizaciones inferiores *externas*

que «invaden» el ámbito del Imperio cristiano) finalizará por la asimilación de los invasores en la civilización y religión de los invadidos. El Islam (cultura histórica superior *externa*) coexistirá con el cristianismo sin que Europa llegue a descubrir la manera de convertir su «núcleo ético-mítico».

Por último, gracias a la experiencia naviera de Portugal desde el siglo XIV, y de España después, Europa entra por primera vez en un régimen de expansión. Es decir, se enfrentará por primera vez con civilizaciones superiores o inferiores *absolutamente externas*, pero además (y esto a diferencia de los germanos que *invadieron*) «invadiendo» el ámbito de sus civilizaciones y culturas. Los pueblos escandinavos, por ejemplo, permanecieron exteriores al «ámbito» de la cristiandad constantiniana, pero por ser «vecinos» del Imperio, su conversión será realizada dentro del marco de la expansión continental, terrestre, normal de una cultura. Los caminos, la «conveniencia» política o económica, inclinaban a adoptar la cultura superior de la civilización Medieval. Es un terreno «marginal» del ámbito de la cristiandad. Muy por el contrario en África y en la costa Atlántida de América, Portugal y España encuentran culturas inferiores en un «ámbito» totalmente pagano. En Asia y en la costa Pacífica de América existían civilizaciones superiores. En India y China especialmente, el grado cultural era bien comparable y aun superior al del Imperio Romano pagano. El cristianismo debía *dialogar* y podía hacerlo -la experiencia de Ricci nos lo muestra, que sigue las líneas descubiertas por el español Francisco de Javier.

Podemos decir, ciertamente, que en América la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindianas. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus élites y las instituciones pre-hispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el mal trato y las guerras) absolutamente «desquiciada» -su antiguo «quicio» eran las normas y la organización de las civilizaciones amerindianas. El cristianismo encontró una enorme dificultad para poder entablar un diálogo al nivel del *foco intencional*, ya que la fe cristiana no encontró un interlocutor adecuado (no pudo haber «apologistas indios»). Pero ade-

más, por encontrarse en un «ámbito» pagano el medio inclinó a aceptar, y aun aumentar, ciertas prácticas ancestrales o de la época de la conquista -piénsese en la importancia, para el *ethos* latinoamericano, del simple hecho del «amancebamiento» durante los primeros años del siglo XVI, y el no respeto de la Ley emanada de la Corte española, que produce un *ethos* de anti-legalismo consuetudinario. Lo cierto es que la civilización hispánica aportó consigo el cristianismo, «latinoamericanizándolo», y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un «proceso catecumenal» que muchas de ellas no han terminado todavía.