

# HEGEL Y LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

## I. Introducción

¿Puede el pensamiento de Hegel ser base de una doctrina para la evangelización en el mundo contemporáneo? ¿Resulta válido su sistema en el intento de conciliar cultura y Evangelio? Es, indudablemente, un planteo acuciante, no tanto por la figura del mismo filósofo –y teólogo– de Stuttgart del siglo XVIII y sobre todo del XIX, sino, además por la misma filosofía, principalmente por la ciencia teológica y sus corrientes en este siglo XXI ya amanecido.

Como rápidamente puede observarse, la evangelización del hombre –de todos los hombres en todas las épocas– y de todo el hombre –de todo lo humano– no es un tema menor, accidental o secundario en la vida de la Iglesia. No es para ella una preocupación tangencial, una ocupación alternativa, a la espera de un momento oportuno o mejor para ser llevada a cabo. Se trata de un asunto medular en la doctrina católica, pues, para la Esposa de Cristo, su misión es evangelizar, es su razón de ser dinámica en estos tiempos de peregrinación. Pero no es, exclusivamente, una cuestión pastoral. Antes, es una cuestión especulativa.

El omnicomprensivo sistema hegeliano –no podía ser de otra forma– incluye la concepción de su autor al respecto y es, por tanto, toda la vida del Cuerpo Místico de Cristo la que se vería afectada si se pretendiera establecer la conformación de una a otra, buscando, con una metodología artificial para la Iglesia, conciliar incompatibilidades.

Nada mejor para evitar suspicacias –o susceptibilidades– que confrontar este pensamiento con la misma doctrina de la Iglesia en

las más autorizadas de sus expresiones, como son, por ejemplo, las enseñanzas de Su Santidad, el Siervo de Dios Juan Pablo II, quien nos remite, a su vez, al Santo Doctor de la Iglesia Tomás de Aquino.<sup>1</sup>

## II. Evangelio, cultura y magisterio

El presidente del *Consejo Pontificio para la Cultura*, el cardenal Paul Poupard, decía en 1994:

Así como el misterio de la Encarnación es la base teológica de la inculturación, el misterio de Pentecostés pone de manifiesto la universalidad del Evangelio, que quiere llegar a toda cultura mediante la fuerza del Espíritu, y hacer que todas las culturas encuentren una luz potente que permita el crecimiento de la humanidad hasta la estatura del Cristo adulto, es decir, hasta la plenitud del hombre que se encuentra en Dios.<sup>2</sup>

### 1. Razón y fe: orden entre órdenes

Afirma el Papa Juan Pablo II, en franca apertura al mundo actual:

En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las Naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón.<sup>3</sup>

Es de notar cómo este texto del Pontífice presenta la “integrabilidad” de la cultura con el cristianismo (ser cristiano) en relación con la fe y la razón. Precisamente, en una Encíclica posterior, la *Fides et ratio*, revivió el tema en clave antropológica: “La fe y la razón son como las dos alas

<sup>1</sup> Cabe aclarar, a esta altura de la presentación del trabajo, que ni hemos pretendido ni es posible, en una investigación de estas características, abordar una completa y exhaustiva consideración de todos los textos de Hegel ni tampoco de los del magisterio de Juan Pablo. Sí, en cambio, se ha intentado hacer una exposición significativa de ambas posiciones.

<sup>2</sup> FERNANDO MIGUENS: *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Madrid, 1994, Prólogo, 12

<sup>3</sup> Encíclica *Centesimus annus*, n.46 (1/5/1991).

con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”.<sup>4</sup> Todo ese documento procura desarrollar, desde distintos ángulos que tienen en cuenta a la filosofía y a la teología, cómo ellas son distintas, complementarias y perfectivas recíprocamente, aunque de diverso modo.

En este sentido, no es de extrañar que, tanto la doctrina como la metodología de Santo Tomás de Aquino, sean destacadas en reiterados pasajes pero, sobre todo, privilegiadas en el espíritu general del texto. Es que el Papa Wojtyła no duda en hacer explícito que es en el modo como el Santo Doctor de la Iglesia abordó la relación entre la fe y la razón y aprovechó el curso de su aplicación, donde radica el modelo adecuado de relación entre Evangelio y cultura, que acucia al hombre contemporáneo: “Trazó así un método de trabajo misionero que hoy es también sustancialmente válido desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para las relaciones con todas las culturas antiguas y nuevas”.<sup>5</sup>

La simplicidad con la que el Doctor Angélico proclama que “la gracia no anula la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”<sup>6</sup> evita toda posibilidad de confusión entre el orden natural y el sobrenatural e impide cualquier forma de oposición o separación entre razón y fe. El saber humano siempre refiere a Dios, verdad en sí. En último término, se funda en la integración e integralidad de la verdad natural con la verdad de fe, pues una única verdad es fuente de todo lo verdadero.<sup>7</sup> Esta lectura epistemológica acerca del conocimiento de Dios debe ser hecha en clave metafísica: los entes finitos participan del Ser de Dios que los ha creado y hacia Él los reconduce. Este esfuerzo de integración es donde mejor se revela el genio de Santo Tomás. Concibió el universo como un todo ordenado, en su constitución y en su sentido, en el que se encuentra la base del ordenamiento natural del hombre y la clave providente del autogobierno

<sup>4</sup> Presentación (14/9/1998).

<sup>5</sup> Discurso a los participantes del IX Congreso Tomista Internacional, n.8 (29/9/1990).

<sup>6</sup> *S. T.*, I-II, 109.

<sup>7</sup> Cfr. I *CG* 3: “No toda verdad se manifiesta del mismo modo ... Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana ... y otras ... que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”.

humano, siempre superado por el poder trascendente de Dios. Sin embargo, no hay que descuidar de esta visión su posibilidad y necesidad de elevación en la teología de la fe, a un nivel superior que integra la creación en la economía de la Redención.

Ya Aristóteles había sostenido que es al sabio a quien compete ordenar, lo cual, en un sentido, supone la “consideración del orden” y la consiguiente distinción entre dominios, el de lo natural y el de lo sobrenatural, con todo lo que pertenece y se sigue de cada uno. La ciencia que puede distinguir órdenes, porque es la que contempla la realidad en su totalidad, es la metafísica.

En segundo lugar, a la metafísica le corresponde “ordenar los saberes” que se ocupan de esos órdenes, integrándolos en una cosmovisión. Es contacto inteligente entre las ciencias porque, por naturaleza, es contacto con la realidad. Esta ciencia, por un lado, ilumina las realidades y los conocimientos que sobre ellas se tienen, porque la verdad siempre sigue al ser y, por el otro, entrega su racionalidad a la Revelación, mostrando su inteligibilidad y sistematizando el acercamiento del hombre a Dios por la fe.

El Estagirita había elaborado una teología, consistente lógicamente y poderosa arquitectónicamente, fundándose exclusivamente en la inteligencia. Entre los teólogos medievales que apreciaron esta realización, el Aquinate la reconoce como aliada imprescindible. Si bien entiende que la culminación de la teología cristiana es la teología revelada, no excluye de aquélla a la teología natural. Es toda la cultura la que es renovada a la luz de la “armadura” metafísica. No se propone interpretar las fuentes utilizadas en su propia estructura histórica, sino unificarlas en una síntesis original que les entrega una vida nueva, llevando, por lo mismo, a plenitud su propio contenido natural.

Así, no sólo no pierde legitimidad el principio aristotélico “propio del sabio es ordenar”, sino que cobra renovado impulso, pues ésta es una metafísica abierta a la realidad de lo trascendente, que reconoce en el cristianismo el principio jerarquizador y en la cúspide del saber el conocimiento místico, *donum sapientiae*, don del Espíritu Santo. La intención profundamente religiosa de Santo Tomás se plasma en su cosmovisión intelectual teocéntrica, que abarca toda la teología, tanto filosófica como revelada. El resultado es una verdadera sabiduría, una metafísica sapiencial más que “racional”, sabiduría humana en función de la sabiduría divina. Gracias a esta visión metafísica hay

filosofía cristiana, que no integra la Revelación como principio desde el cual partir ni como argumento de autoridad al cual recurrir, sino como parte de la realidad inteligible que considerar. Con razón, por esto, el Papa Pablo VI en la Carta *Lumen Ecclesiae* (20/11/1974), en ocasión del VII centenario de la muerte del *Doctor Común de la Iglesia*, decía exultante al Maestro General de la Orden de los Predicadores: “El punto capital y como el meollo de la solución que él dio, con su genialidad casi profética, a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio” (n.6).<sup>8</sup>

## **2. Inculturación y Encarnación: universalidad del Evangelio**

Una vez que el Doctor de la Humanidad estableció la adecuación y la jerarquía correspondiente a la relación entre la razón y la fe, la estructura de la solución que él dio sigue vigente en la actualización del problema: la relación Evangelio-cultura.

La intención pastoral enraizada en la caridad del Concilio Vaticano II exigía un diagnóstico del hombre contemporáneo, ateo, immanentista, portador de una cultura deshumanizante y excéntrica a la Iglesia.

Es cierto –no cabe duda– que el Papa Juan Pablo II ha sido un “hombre del Vaticano II”. Fiel intérprete y ejecutor de los principios que allí se hicieron explícitos, ya *in situ* como Padre Conciliar, se destacó por sus oportunas y claras intervenciones, sobre todo, precisamente, en los documentos que recién pudieron firmarse el 7 de

<sup>8</sup> A esto también se debe –como el Papa Juan Pablo II expone con gran elocuencia y sobrados argumentos– que, en el diálogo con los no creyentes, hoy siga siendo válido el recurso a la razón y a la filosofía como ciencia de la verdad (cfr. *FR*, 79). Incluso, y por esto mismo, para acercar la fe tanto a los paganos como a los secularistas, la Iglesia exige a sus sacerdotes que estén formados en la filosofía, pues es “un terreno insustituible de encuentro y de diálogo entre los creyentes y los no creyentes. A este respecto, ella tiene un valor pastoral muy evidente” (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, 20/1/1972, n.53). Al revés de lo que considerará Hegel, los profesores universitarios no reemplazan a los sacerdotes, sino que éstos deben saber filosofía –*ancilla theologiae*, que el Doctor Angélico concibió para ella como su sitial de honor– para poder cumplir completamente su vocación de medios entre Dios y los hombres. Además, en el pastor de Stuttgart más bien será *theologia ancilla philosophiae*.

diciembre de 1965, día de cierre del Concilio: la Declaración *Dignitatis humanae* y la Constitución *Gaudium et spes*. De esta Constitución es incluso –según los datos que tenemos– autor del famoso *Esquema XIII*, que destrabó lo que parecía iba a ser el mayor fracaso del Concilio y se constituyó prácticamente en su documento más emblemático.

En el n.22 de esta Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, los Padres Conciliares sostienen:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del Misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. . .

Él, que es *imagen de Dios invisible* (Col. 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En Él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre.

Este texto –central en el documento y punto de referencia indiscutible de la Encíclica programática de Juan Pablo II *Redemptor hominis* y, en general, de todo su magisterio– de alguna manera insufla nueva expresividad, para la comprensión del hombre actual, a la verdad inmutable del misterio de la Encarnación del Verbo definido por el Concilio de Calcedonia (451): unión hipostática de las dos naturalezas.

En Nairobi, partiendo del mismo misterio de la Encarnación, el Santo Padre se refirió a lo que significa cristianizar la sociedad, es decir, el contexto sociocultural e histórico de cada pueblo:

La “culturización” o “inculturación” que promovéis con razón será verdaderamente un reflejo de la encarnación del Verbo, cuando una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos (cfr. *Catechesi tradendae*, 53) [...] De este modo, no sólo el cristianismo será relevante para África, sino que el mismo Cristo será africano en los miembros de su Cuerpo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Discurso a la Conferencia episcopal de Kenia, n.6 (7/5/1980).

Es decir: el fundamento teológico del respeto y del aprovechamiento de los valores y de las “semillas de verdad” que hay en cada cultura está en el mismo Cristo. La inculturación del Evangelio tiene un fundamento cristológico. La primera vez que Juan Pablo utilizó el término ya determinó con claridad su contenido: “El término aculturación o inculturación, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación”.<sup>10</sup> No cabe duda:

En efecto, Dios, revelándose al Pueblo elegido, se sirvió de una cultura particular; lo mismo hizo Jesucristo, el Hijo de Dios: su encarnación humana fue también encarnación cultural.<sup>11</sup>

Por tanto, la inculturación se convierte en vehículo de expresión de la fe, tanto como Dios se manifiesta al hombre haciéndose hombre perfecto. Así también, como la naturaleza humana resulta elevada por la Encarnación, también por la “encarnación cultural” la cultura resulta sanada, es decir, evangelizada.<sup>12</sup>

A este propósito, decía el Papa Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (8/12/1975): “Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles [con las culturas], sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna” (n.20). Y en el mismo sentido continúa la enseñanza de Juan Pablo II: “La Iglesia respeta verdaderamente la cultura de cada pueblo. Al ofrecer el mensaje del Evangelio, la Iglesia no trata de destruir lo que es bueno y hermoso. [...] La Iglesia viene a traer a Cristo, no viene a traer la cultura de otra raza”.<sup>13</sup> En sus documentos ecuménicos el tema es relevante:

<sup>10</sup> A los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 26/4/1979, AAS, 71 (1979), 607.

<sup>11</sup> Discurso a los profesores, universitarios y hombres de la cultura, en la Universidad de Oporto, n.5, 15/5/1982. Lo mismo señala la Comisión Teológica Internacional: “Porque la encarnación del Hijo de Dios ha sido integral y concreta, ha sido una encarnación cultural” (*La foi et l'inculturation*, 12/1987, en *Esprit et Vie*, n.5, fév. 1989, II, n.12).

<sup>12</sup> Cfr. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n.10 (22/10/1981): “Es mediante la inculturación como se camina hacia la reconstitución plena de la alianza con la sabiduría de Dios, que es Cristo”.

<sup>13</sup> Discurso a los Obispos de Nigeria, Lagos (15/2/1982).

“Puesto que por su naturaleza la verdad de fe está destinada a toda la humanidad, exige ser traducida a todas las culturas”.<sup>14</sup> “según las formas expresivas propias de cada civilización”, y si se encarna en “su patrimonio de cultura y de pensamiento”, estamos en presencia de un “ejemplo genuino de inculturación bien realizada”.<sup>15</sup> Se trata de la “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la institución de éstas en la vida de la Iglesia”.<sup>16</sup>

En las Conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo<sup>17</sup> se ratificaba: “Jesucristo se inserta en el corazón de la humanidad e invita a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu hacia la plenitud, elevando en ellas lo que es bueno y purificando lo que se encuentra marcado por el pecado”. Por tanto, evangelizar la cultura no consiste en una “adaptación” al mundo y sus “modos culturales de expresión” – no es “teología *de la adaptación*”–, sino que es una encarnación del Evangelio, es decir, “teología de la encarnación”.<sup>18</sup> No se trata de adaptarse, sino de aprovecharlo para que pueda ser regenerado por el Evangelio. Significa que en cada cultura, en la propia cultura, se pueda vivir cristianamente. De la misma manera que el diálogo ni en sí mismo ni por sí mismo es salvífico, cada cultura y la misma cultura en general no son valores absolutos. A descubrir todo lo verdadero y lo valioso que hay en cada religión y en cada cultura acude la Iglesia en su misión de evangelizar, respetando en cada una de ellas su individualidad y su parte de verdad y valor para plenificarla y elevarla, tanto como Santo Tomás hizo con cada filosofía –aunque pagana– y con la filosofía en general y la misma razón, a la luz de la fe y de la Sagrada Escritura interpretada por la Iglesia.

Entonces, la importancia de la inculturación radica en que sin ella no hay evangelización de la cultura. Por tanto, si se malinterpretara o pervirtiera el dogma de la Encarnación, además de formular una herejía, se invalidaría la inculturación y, por ende, se impediría la evangelización de la cultura. La lógica consecuencial de los conceptos exige su comprensión:

<sup>14</sup> Encíclica *Ut unum sint*, n.19 (25/5/1995).

<sup>15</sup> Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, n.7 (2/5/1995).

<sup>16</sup> Encíclica *Slavorum Apostoli*, n.21 (2/6/1985).

<sup>17</sup> Santo Domingo (12-28/10/1992).

<sup>18</sup> Cfr. la relación introductoria del Card. Hyacinthe Thiandoum a la I Congregación General en la Asamblea especial para África del Sínodo de los Obispos (11/4/1994).

El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, se encarnó en un determinado pueblo, aunque su muerte redentora trajo la salvación a todos los hombres, de cualquier cultura, raza y condición ... Para que esto sea posible es necesario inculturar la predicación, de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de aquellos que lo oyen. Sin embargo, no debe olvidarse que sólo el misterio pascual de Cristo ... puede ser el punto de referencia válido para toda la humanidad peregrina.<sup>19</sup>

### III. Hegel, el evangelio y la cultura

Dice Nietzsche en *El Anticristo*:

Entre los alemanes entiéndese enseguida, si yo digo que la filosofía es heredada por la sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo es su pecado original ... Basta sólo expresar el término “seminario de Tubinga” para entender lo que la filosofía alemana es en el fondo: una teología en trasfondo de astucia (I n.10).

A los dieciocho años (1788), Hegel comenzó el estudio de la teología en el seminario protestante de Tubinga. Con él ingresó Hölderling y después de dos años hizo lo propio Schelling. Allí, además de compartir la habitación del internado, recibieron de sus profesores más destacados la misma influencia luterana, que quedaba expuesta a ser “reciclada” para el nuevo momento histórico.

Esos años, en los que se logra una *forma mentis* según una luz que ilumina la realidad para que sea vista desde determinada perspectiva, tuvieron un sello. La configuración teológica de su inteligencia dejó su huella, no sólo en su ácido pensamiento religioso, sino también en el epicentro de su sistema “filosófico”, en cuya concepción, incluso, la teología y la filosofía están mezcladas por confusión. En este Hegel juvenil están los gérmenes del Hegel de la madurez.

Al concluir sus estudios, se dedicó a la docencia –tarea que nunca abandonó– y, si bien no ejerció como pastor, canalizó sus intereses como autor de interpretaciones secularizantes de dogmas y de textos bíblicos, lo cual –con sus más y con sus menos– ha sido una constante

<sup>19</sup> Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, n.70 (22/1/1999); cfr. *Para una pastoral de la cultura*, n.3 (23/5/1999).

en su pensamiento posterior. Esa impronta ha quedado registrada en una serie de primeros escritos, que reúnen los temas religiosos y los político-sociales.

Así, por ejemplo, en *Religión del pueblo y cristianismo* (1793), a propósito de su alabanza del espíritu, critica el cristianismo por reducir la religión al ámbito de lo privado –impidiendo su función popular educativa– y de lo trascendente –obstaculizando la armonía del hombre con la naturaleza y la felicidad terrena–.

En la *Vida de Jesús* (1795), elimina de Cristo toda trascendencia: en paráfrasis insolentes transforma pasajes evangélicos, presentando un Cristo reducido a ideal de virtud y a su religión como propuesta moralizante –milagros y resurrección son silenciados o “naturalizados”–.<sup>20</sup> Un concepto semejante aparece en *La positividad de la religión cristiana* (1796, 1798-1799): Jesús es considerado un sabio moralista, incluso inferior a Sócrates, seguido por discípulos incapaces de elevarse, por encima de esta religión de autoridad, a la religión de la virtud, generándose alienación religiosa y humana.

En la primera parte de *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800), vuelve sobre el tema de la alienación o esclavitud, aplicándola como alienación metafísica, además de moral y política, no sólo a Cristo sino también a Dios:<sup>21</sup> la trascendencia de Dios creador y la dependencia del hombre que de Él recibe todo se expresa como relación entre amo y esclavo. En la segunda parte del mismo escrito, surge nítido el panteísmo en relación con la Trinidad como modelo de los tres momentos de la dialéctica de la vida y con Cristo como unificación consciente de lo infinito y lo finito.<sup>22</sup> Progresivamente, la filoso-

<sup>20</sup> Resulta difícil seleccionar un fragmento de este texto que, además de crítico, es de sostenido carácter herético. Por ejemplo, al ser preguntado por Pilatos si es rey, Jesús responde: “Si así lo quieres llamar, sí. Creí que había nacido para enseñar la verdad y ganar partidarios para ella; creí que ése era mi destino en el mundo” (Madrid, 1975, 90). O en la Última Cena: “No os turbéis con la idea de que vais a separaros de mí. Honrad el espíritu que habita en vosotros. Es el que os hará conocer la voluntad de la divinidad. Os enseñará que estáis emparentados con la divinidad, sois de su raza ... Ahora vosotros habéis llegado a ser hombres ... Cuando yo no esté en medio de vosotros, vuestra moralidad desarrollada será vuestra guía ... El espíritu santo de la virtud os preservará de todo falso paso” (83).

<sup>21</sup> Cfr. PAUL ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina 1953.

<sup>22</sup> Cfr. TEOFILO URDANOZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1975, IV, 299-300: “Aparece así lo que debía ser el tema de toda la filosofía hegeliana: la unidad de

fía comienza a erigirse en el saber absoluto, apto para responder al problema teológico del infinito inmanentizado: “Lo absoluto debe ser constituido por la conciencia; tal es la tarea de la filosofía”, dirá en otro escrito juvenil.<sup>23</sup>

A todo esto hay que añadir, como atestigua su correspondencia de juventud, que Hegel conoció –en el sentido bíblico del término– la religión católica, lo cual –también queda claro– fue abandonando.<sup>24</sup>

Es cierto que Hegel se propone revitalizar la cultura, lo cual sólo puede proceder de una renovación de la religión, pues –dice– ella es el último criterio de actuar de la gente: “Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución del Estado opuesta, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas”.<sup>25</sup> Si no se entiende que en el centro de todo está la religión, se es superficial.<sup>26</sup> La religión es el centro de toda la vida del espíritu y de la filosofía misma.

Si bien entiende que el cristianismo es la forma más elevada de religión porque la teología católica pensó la revelación, tiene que ser despojada de todo elemento sobrenatural. Su grandeza reside en ser la religión del amor y, por tanto, de la universalidad y de la unidad. Pero contrariamente a este amor universal, está el espíritu judío de segregación por la elección divina. Entonces, hay que reemplazar la religión del Dios trascendente por la del dios inmanente. Naturalizan-

---

Dios y del hombre en la totalidad, que es la vida o espíritu absoluto”. Esto, en primer lugar, se da en la persona de Jesús.

<sup>23</sup> *Comparación entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801), Werke I, 44.

<sup>24</sup> Cfr. IGNACIO ANDEREGGEN: *Hegel y el catolicismo*, Bs. As, 1995, 443-451, donde el autor sostiene una interesante tesis sobre la “evolución” espiritual de Hegel.

<sup>25</sup> G.W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827-1830), México, 1977, n.552, 286.

<sup>26</sup> Eso ocurrió, por ejemplo, con la Revolución Francesa –cuyo inicio festejo con Schelling–. No “revolucionó”, no transformó la religión, por eso no prosperó: en Francia se convirtió en indiferentismo religioso y, en los otros países, siguieron con su antigua religión. Kant y toda la Ilustración habían sido superficiales.

do la religión, eliminando lo sobrenatural, que para Hegel sería remover el particularismo de la elección inserto en el cristianismo –por su componente judío–, surgirá la religión de la totalidad, desde la cual es viable renovar la cultura. Pero, ¿qué significa renovar o revitalizar la cultura? ¿De qué cultura está hablando, pero, sobre todo, qué religión está concibiendo?

### **1. Razón y fe: racionalismo**

Con la decadencia de la Escolástica y el consiguiente derrumbe de la Edad Media por el divorcio entre la razón y la fe, se constituye una filosofía separada de la fe, es decir, contra la fe, no metafísica, que gesta una cultura secularista. Una cultura atea tiene como fundamento una filosofía separada y la filosofía se separa cuando renuncia a la metafísica.<sup>27</sup>

Principal artífice de la fractura del orden medieval fue Guillermo de Ockham. Su filosofía es voluntarista, primero nominalista y luego conceptualista. Su teología es fideísta. Queda negada tanto la teología filosófica como la metafísica en general. Teología y filosofía comienzan a constituirse una separada de la otra. No hay distinción de órdenes.

En esta filosofía se inscribe la teología de Martín Lutero,<sup>28</sup> cuya antropología es radicalmente pesimista: el pecado ha dañado de tal forma la naturaleza humana, que, sin una intervención directa de la gracia, el hombre no puede hacer algo bueno. Por haber puesto la gracia como integrante de la naturaleza, luego del pecado original, la naturaleza queda confundida con el pecado.

<sup>27</sup> A partir de la baja Edad Media, la legítima distinción entre los dos saberes – filosofía y teología– se transformó progresivamente en una nefasta separación. Cfr. *FR*, n.45: “Debido al espíritu excesivamente racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto de los contenidos de la fe ... Lo que el pensamiento patristico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella”.

<sup>28</sup> La diferencia fundamental entre Lutero y Hegel está en la salida a la oposición entre la razón y la fe: la del “monje” hereje es fideísta, la del “pastor” protestante es racionalista.

Esta separación entre la filosofía y la fe, en primer lugar hiere a la misma filosofía. Santo Tomás lo decía claramente: “Si en los dichos de los filósofos se halla algo contrario a la fe, eso no es filosofía sino, más bien, un abuso de ella por un defecto de la razón”.<sup>29</sup> Corroborar el Papa en la *Fides et ratio* (1998): “En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la Revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía” (*FR*, n.75). Y, refiriéndose especialmente al siglo XIX, señala que, a pesar de ello, “el pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su punto culminante. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente” (*FR*, n.46). Con lo cual, la herida más profunda es la padecida por el hombre religioso que necesita confiar en doctrinas teológicas, que presenten fidedignamente el contenido de la verdad revelada, en vistas de la salvación definitiva –cfr. siguiente apartado–.

Hegel intenta una recomprender pagana del cristianismo recurriendo a categorías antiguas. Diríamos que pretendió hacer al revés de lo que el Señor enseña en el Evangelio: poner “vino nuevo en odres viejos”, envasando la novedad de esa Buena Nueva cristiana en estructuras ya aprovechadas en su valor sobre todo por Santo Tomás –ut supra– y que, por tanto, hoy vistas aisladamente, resultan privadas de su verdadero significado. La verdad revelada, la “Revelación”, resulta acomodada a una estructura ya perimida, con la excusa de ser llevada a plenitud –en un proceso cada vez más inmanentizador–.

Para Hegel lo sobrenatural es aprisionable en lo natural porque, realmente, no es sobrenatural. Ésta es la máxima expresión de un racionalismo: oponer la gracia a la naturaleza, lo sobrenatural a lo natural. El proceso implica: primero, separación entre fe y razón; segundo, exaltación o concepción errónea de la razón; tercero, confusión entre ambas por absorción de la fe; y cuarto, eliminación (superación) por negación. ¿No se daba ya, de algún modo, desde el inicio del movimiento dialéctico?

<sup>29</sup> *In Boeth, De Trin.*, p.1, q.2, a.3, co.2.

No se trata de la integración de la razón a la fe, rica en posibilidades por el reconocimiento de su valor, como ocurría en el pensamiento y con la actitud del Doctor de la Humanidad. En cambio, la actitud típica y permanente de Hegel es la de *inversión*,<sup>30</sup> que él llama *reinterpretación*. Es destrucción por desnaturalización, que es lo mismo que *perversión*, en el sentido preciso de *profanación*. Muy por el contrario, la teología católica, a raíz de la Encarnación del Verbo, sostiene la elevación de la naturaleza humana por la gracia y, por tanto, también, de algún modo, del mundo.

La religión es el momento de la cultura en que se produce identidad con la divinidad. La filosofía le agrega el hacer a Dios idéntico con la conciencia, sobre todo en la Revelación o religión cristiana, que es su forma o momento más elevado. La filosofía es la expresión conceptual de la religión, que es su contenido.<sup>31</sup>

Es decir: a Dios se lo conoce razonadamente, repensando toda la realidad, por lo tanto la filosofía es la verdadera religión. Al respecto, hay que decir que nos quedamos tanto sin filosofía –por lo menos, sin la del ser–, como sin religión –por supuesto, mucho menos con la revelada–. Al postularse como la superación de la metafísica clásica que ya había sido negada –pues por *ser* entiende la abstracción máxima de toda realidad que, necesariamente, es equivalente a la nada: el ser es la nada en devenir y la negación está dentro de Dios mismo–, se ahonda la imposibilidad de la sabiduría natural, pero, sobre todo, se impide la sabiduría sobrenatural, don del Espíritu Santo. Justificadamente, a este pensamiento profundamente anticontemplativo, se lo puede llamar “mística de la falta de gracia”.<sup>32</sup>

Por tanto, y como consecuencia de la mundanización de la trascendencia, hay una laicización radical de la antropología cristiana. Lo

<sup>30</sup> I. ANDEREGGEN, ob. cit., pág. 162.

<sup>31</sup> Al concluir *La religión consumada según el manuscrito de 1821*, expresa: “En lugar de la contradicción entre razón y religión, resolvemos esta disonancia para nosotros de este modo ... reconciliación en la filosofía ... La religión debe refugiarse en la filosofía; el mundo para ellas es un perecer en él; tan sólo esta forma de exterioridad del acontecimiento contingente. Pero la filosofía es parcial –un estamento sacerdotal aislado–, un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no puede coincidir con él. Esta posesión de la verdad. Cómo se configure no es asunto nuestro” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 3, Bs. As., 1985, 103b-104a, 94).

<sup>32</sup> I. ANDEREGGEN, ob. citada. Para Hegel, la justificación viene por el proceso del pensamiento, no por la gracia.

trascendente se vuelve intramundano. Más que panteísmo –cosa que Hegel siempre rechazó para su sistema, aunque sin éxito–, es un ateísmo. Consiguientemente, también, un antihumanismo. Entonces, el racionalismo resultante, que es total inmanentismo, impide que la cultura sea evangelizada.

No son temas excluyentes. El rechazo de la metafísica, transformada en una lógica vacía fundada en la contradicción ser = nada que deviene, encierra el rechazo de la trascendencia, pues, no habiendo grados de ser, menos el Ser en sí primero en su orden.<sup>33</sup> De ahí, la esencial repercusión en la comprensión de la religión católica. Por eso –dice Possenti–, los nihilismos contemporáneos se fundan en el “idealismo dialéctico, que da inicio al movimiento y al devenir a través de los conceptos absolutamente vacíos de ser y de nada”, es decir, se fundan “en el alejamiento de la cultura del acto de ser por el antirrealismo y del cristianismo por la opción secularista intramundana”.<sup>34</sup> Tanto como el olvido del ser trae aparejado el olvido de Dios y del hombre, así también ocurre con su negación. Dios no es Dios, porque no es el Dios personal (ser persona indica qué tipo de ser tiene algo) y el hombre no es hombre, porque se hace hombre al pecar (aunque Dios lo haya creado a su imagen y semejanza, en estado de inocencia).

Hegel ve que para los católicos hay algo que está más allá de lo natural, lo sobrenatural distinto de la naturaleza. Pero para él ese algo más está en relación con el pecado, que supera la naturaleza y por tanto es espiritual. Por la reducción (más que perversa) de lo sobrenatural a la dialéctica de la razón, es que puede identificar la creación con la caída del pecado original (que no es personal). Lucifer, primogénito, se hace mundo (lo natural es corpóreo): “El primer unigénito, Lucifer, ... había introyectado en sí su imagen, es decir, se había puesto para sí y prosiguió hasta el ser y cayó ... no es considerado en este punto de vista como Hijo, sino como mundo exterior, como mundo finito que está fuera de la verdad, como el mundo de la finitud donde lo otro posee la forma de ser, pero por naturaleza es solamente *eteron*. Lo determinado, diferente, limitado y negativo”.<sup>35</sup> ¡Vaya muestra de que la negación, la contradicción, es el origen y el eficiente de la dialéctica!

<sup>33</sup> Hegel reemplaza la analogía por la dialéctica, la distinción por la separación.

<sup>34</sup> VITTORIO POSSENTI: *Il nihilismo nella cultura contemporanea*, Actas de la XX Semana Tomista: Cultura y Vida, Buenos Aires, 1995, n.3, 16 y 4.

<sup>35</sup> G.W.F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), Madrid, 1985, 94-95, 207.

Así como había dicho que ser y nada son equivalentes, tampoco tiene obstáculo para unificar lo natural y lo sobrenatural (que negó), el pecado y el bien, el hombre y Dios (espíritu humano capaz de lo divino, que hace al hombre uno con Dios o espiritualidad común a ambos). Es decir, es característica de su pensamiento que la negación no impida la confusión, sino que, más bien, la genere, aunque –se entiende– dialécticamente (por oposición). Esto ocurre tanto y por lo mismo entre naturaleza y gracia, como entre razón y fe, y filosofía y teología. Hacer una síntesis entre fe y razón implica, para Hegel, que Dios no está más allá del mundo (no es sobrenatural ni hay, por tanto, religión sobrenatural verdadera), sino en el mundo (pues es la misma razón humana).<sup>36</sup>

Indudablemente, está muy alejado del catolicismo. Sentencia Anderreggen:

La gracia no es para Hegel sino el mismo espíritu desprendido de lo natural entendido como corpóreo, lo cual implica inmediatamente la negación de lo sobrenatural como algo que está más allá de la estructura natural del espíritu. A su vez, el espíritu humano considerado en comunidad se identifica nada menos que con el Espíritu Santo, según la deformación hegeliana de la teología cristiana.

Todo esto es afirmado por Hegel, teniendo la pretensión de no alterar las verdades fundamentales del cristianismo. Lo cual no significa otra cosa sino que su adhesión al cristianismo está comprendida estrictísimamente dentro de los límites de la pura razón, con lo cual, por supuesto, el verdadero cristianismo ha desaparecido. Se trata de “comprender todo en el concepto” (hegeliano). Hegel rechaza en este punto las acusaciones de panteísmo, aduciendo que los acusadores justamente no “comprenden”. Es decir que para quienes la fe es algo superior a la razón, según la misma admisión de Hegel, el comprender absoluto se presenta como panteísmo, lo cual es, por supuesto, verdad.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> En el estudio introductorio a la versión castellana de la *Vida de Jesús* –aunque desde una perspectiva un tanto ideológica–, Santiago González Noriega hace notar lo que ya estaba presente en el joven Hegel: “Al conferir al hombre la razón, Dios hace que su esencia no permanezca oculta para él, sino que le sea perfectamente accesible, y esto sin necesidad de que este conocimiento se efectúe gracias al recurso a una mediación técnica –eclesial, teológica–, sino en un contacto inmediato entre el ser racional y su objeto divino: la religión racionalista es antiautoritaria, democrática e igualitarista”.

<sup>37</sup> Cfr. *ob. cit.*, pág. 356.

Entonces, de lo dicho surge que, separadas y opuestas entre sí razón y fe –siendo cada una lo que es–, son irreconciliables (aunque Hegel hable de síntesis, porque para él eso es superar, contradecir, negar). En lo que entiende por *reinterpretación* de lo que los medievales –según él– no lograron (a pesar de que hayan pensado la revelación), la razón absorbe la fe, pero, por supuesto, antimetáfisicamente.

Por tanto, desde un punto de vista filosófico, a esta altura podemos concluir que la razón anula a la fe, lo cual incluye que: 1) no hay misterios y 2) la filosofía supera a la religión (racionalismo).

## **2. Encarnación y monofisismo: inmanentismo**

En el año 451, el Concilio de Calcedonia (IV ecuménico) contra los monofisitas definió: “Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad” (*Dz* 148). Seguía de esta forma la declaración del Papa San León I Magno *Sobre la Encarnación*, contra Eutiques (*Dz* 143). La herejía de Eutiques –y de la Escuela de Alejandría que le siguió–<sup>38</sup> consistía en que en Cristo no hay más que una sola persona y una única naturaleza.

En la consideración filosófica, para Hegel, primero, la revelación significa desaparición del misterio: en el espíritu finito se revela Dios, por tanto, el hombre tiene conciencia de Dios y el espíritu humano termina por coincidir con el espíritu divino. Segundo, la Encarnación es concebida en el sentido de la herejía monofisita: la naturaleza divina está absorbida por la otra naturaleza, por tanto, ni Dios es más Dios ni el hombre es más el hombre: “[En] el Hijo del hombre ... este expresar y llevar a cabo lo que es en sí y para sí es esencialmente la

<sup>38</sup> Cfr. LUDWIG OTT: *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, 1960, pág. 238: “Los partidarios de esta doctrina estaban desacordes en explicar cómo la divinidad y la humanidad se habían unido para formar una sola naturaleza. Unos proponían que la naturaleza humana se transformaba en la naturaleza divina o que era absorbida por ella (*conversio*), otros preferían recurrir a una fusión de las dos naturalezas en una tercera y nueva naturaleza (*confusio*), otros, en fin, enseñaban la composición de ambas naturalezas en formas semejantes a como están unidos el cuerpo y el alma en el hombre (*compositio*, por ejemplo, Severo de Antioquia).

acción de Dios, pero no como algo sobrehumano, como algo que llega en la forma de una revelación exterior, sino como un influir en un hombre, de manera que la presencia divina se identifica esencialmente con este hombre”.<sup>39</sup> Pero, en este sentido, conviene señalar que la diferencia entre Cristo y el resto de los hombres es sólo temporal: los otros hombres tienen después la misma conciencia. Si la Encarnación del Verbo es la aparición del mundo, la creación es la hominización de Dios. El concepto monofisita en torno a la Encarnación nos lleva de lleno al inmanentismo hegeliano. En Cristo Dios es absorbido por el mundo. Él –no es el Evangelio– es superado por el mundo, no triunfa: “La virtud es vencida por el curso del mundo”.<sup>40</sup>

Pero en el proceso psicológico de Hegel y en el proceso histórico de la dialéctica, lo segundo es primero y lo primero es segundo: “Después de haber llegado tan lejos en el concepto, lo otro consiste en que la unidad de la naturaleza divina y humana llegue también a la conciencia general, en cuanto que un hombre singular es sabido como Dios-hombre. Ahí [Él] es entonces, por primera vez, un hombre singular, nacido de estos padres, que come, bebe, etcétera. Pero lo otro consiste en que este hombre sea sabido como Dios y que el más allá de Dios [sea] superado en esta determinación. Aquella [primera] consideración, para sí, es la irreligiosa; ésta en cambio es la fe y a ésta debemos ser conducidos a partir de aquélla. Si se parte de la aparición exterior de Cristo, se puede proseguir hasta su muerte, pero aquí luego se separan definitivamente la fe y la incredulidad”.<sup>41</sup>

La conciencia cristiana aprehende la verdad de que el espíritu finito es un momento esencial en la vida del Espíritu infinito, bajo la forma de doctrina de la encarnación y de unión del hombre con Dios en Cristo. Se trata de un mismo contenido, pero son distintos los modos de aprehensión y expresión en la filosofía y en la religión.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 152-154, 230.

<sup>40</sup> G. W. F. HEGEL: *Fenomenología...*, 229.

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 43-44, 265.

<sup>42</sup> G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 140-142, 223-225: “Este hecho de que el hombre llega a la conciencia de la sustancialidad de la unidad de la naturaleza divina y humana es tal que para él el hombre aparece como Dios y Dios aparece como hombre ... La conciencia de la idea absoluta que poseemos en el pensar gracias a la filosofía debe ser producida aquí no para el punto de vista de la especulación filosófica, del pensar especulativo, sino en la forma de la certeza, de manera que la necesi-

Por tanto, desde un punto de vista teológico, a esta altura podemos concluir que la cultura anula el Evangelio, lo cual incluye que: 1) la naturaleza divina ha sido absorbida por la naturaleza humana, y 2) como Cristo no venció al mundo –tampoco podía–, los cristianos no deben –tampoco pueden– ser “sal de la tierra y luz del mundo” (inmanentismo).

Toda esta “implosión” de lo racional y lo natural –entendidos perversamente (por el vaciamiento del ser) y, por lo tanto, minusválidamente– es “anticristianismo”.

#### **IV. Conclusión**

Como Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza y en la encarnación del Verbo –perfecto Dios– ha empezado a existir en la historia la imagen plena –perfecto hombre– de Dios, para Juan Pablo II la religión anima la cultura y todo lo verdadero y bueno que hay en sus distintas formas. Por tanto, sin encarnación del Verbo no hay inculturación, por lo cual y añadidamente, tampoco evangelización. Pero la Iglesia no claudica: evangelizar es su misión esencial. “La tarea de la inculturación sigue aún hoy y constituye el corazón, el medio y el objetivo de la nueva evangelización”,<sup>43</sup> decía el Papa.

Todo ello es imposible en Hegel. Renovar o revitalizar la cultura no es evangelizarla: no es transformarla por la configuración en Cristo, no es restaurarla a la luz del Evangelio, habiendo aprovechado lo que de bueno hay en cada una de sus formas concretas (inculturación). Para Hegel, la cultura es un fin en sí misma. Pero el fin del cristia-

---

dad no sea entendida solamente desde el pensar, sino que ella sea cierta para el hombre, es decir, de manera que este contenido –la unidad de la naturaleza divina y humana– llegue a ser cierto, de modo que él obtenga, para los hombres, la forma de una intuición inmediata, sensible y de un ser-ahí exterior y que ese contenido aparezca como visto en el mundo y experimentado en el mundo ... Para que aquello fuera cierto para el hombre, Dios tuvo que aparecer encarnado en el mundo. La necesidad de que Dios aparezca encarnado en el mundo es una determinación esencial; se deriva necesariamente de lo que precede, y es probada a partir de lo anterior; solamente así aquello puede llegar a ser cierto para el hombre, y así es verdad en la forma de la certeza”.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II: Discurso en la VIII Sesión del Congreso Internacional para la Catequesis, n.2 (26/9/1992).

nismo no es –como pretende Hegel– cultural. Por lo tanto, en Hegel no hay culturas cristianizadas, sino –en tal caso– cristianismo “culturizado”, es decir, sintetizado o superado, “etiquizado” o mundanizado, desnaturalizado o descristianizado, racionalizado o inmanentizado, ateizado y anticristianizado.<sup>44</sup>

En el sistema hegeliano no cabe la posibilidad de la evangelización de la cultura, porque previamente no hay recepción de una verdad superior al mismo espíritu humano: cualquier revelación no es más que un descubrimiento de lo que ya estaba en ese espíritu. Ni siquiera hay filosofía cristiana, sino filosofía atea, pues toda ella es un gran esfuerzo por superar la religión católica. Que Dios sea Uno y Trino, que Cristo tenga dos naturalezas, que la Eucaristía sea toda la gracia en formas sensibles, que la Iglesia sea Cuerpo Místico, que María conciba virginalmente, son para Hegel grandes temas de una filosofía que no puede ser teología (por la falta de fe) y que, entonces, es filosofía de la religión (en clave racionalista), que para pensar toda la realidad ha anulado la gracia (y no queda teología), pero se propuso incluir a Dios, comprendiéndolo por una razón (siempre triádica) erigida en valor supremo, porque el misterio no es “misterioso”, sino sumamente claro para ella.

Ser, nada, crear, bueno, malo, redimir, reconciliar, humanizar, divinizar, cristianizar, no tienen el mismo contenido conceptual objetivo en Hegel y en la doctrina católica (filosófica y teológica) ni tampoco significan lo mismo. Su postura y la nuestra son incompatibles. Muchos de esos términos están presentes en las obras de Hegel, más aún, son esenciales y recorren todo su pensamiento, desde el Hegel de la juventud hasta el de la madurez; están presentes en obras de confección solitaria, de reacción a otras posturas o de diálogo con alumnos, en obras históricas o más metafísicas, o de decidido corte religioso. La dialéctica aplicada a todo el sistema hegeliano parece siempre tener un aliento vital fundado en la Tríada Divina, que respira latente esperando aflorar. Pero no es la Santísima Trinidad ni su Divino Misterio.

No es sólo la confusión conceptual intrínseca acerca de los misterios troncales de la fe en Cristo –Trinidad y Encarnación– lo que im-

<sup>44</sup> La utilización forzada de algunos términos se debe al contenido “antinatural” del pensamiento hegeliano que se quiere expresar.

pide la síntesis entre un pensamiento (herético) de estas características y la doctrina de la fe cristiana, sino, también, su negación, perversión, malversación o, por lo menos, mera equivocación en su comprensión. Y no tener una *teología de la Encarnación* o haberse negado a ella hace inviable una *teología de la evangelización*. Por eso:

No abrazando ninguna cultura (en el sentido más determinado), la verdadera religión cristiana tiende por su naturaleza *misionera* (es decir, para Hegel, y de algún modo u otro para todo no católico, *fanática*) a evangelizar en su raíz más profunda *toda* cultura y a transformarla desde dentro, como la levadura, como el bien que es “difusivo de sí mismo” –a modo de atracción desde su plenitud de sentido y realidad y no *en primer lugar* como eficiencia–, la condición real política de la vida de los hombres.

En la prioridad del fin está el lugar para la verdadera Acción del Espíritu Santo, que mueve a los cristianos, personal y socialmente, más allá que se puede entender, y les permite aceptar la unión, la “comunidad”, al Verbo de Dios, en la Iglesia Visible, en la Eucaristía, de un modo que tampoco se puede entender (porque la Encarnación no se entiende).<sup>45</sup>

<sup>45</sup> I. ANDEREGGEN, ob. cit., pág. 158.