

SOBRE EL RELATIVISMO CRISTIANO Y EL ANTIRRELATIVISMO CULTURAL CATÓLICO

RESUMEN

El presente artículo se propone conversar sobre el “relativismo cristiano” según la expresión del Cardenal Martini, compararlo con algunas actitudes frente a la cultura moderna dentro del contexto católico, y reflexionar acerca de las consecuencias que traen cada uno de los posicionamientos. La temática se presenta, sin duda, como relevante de cara al diálogo con las realidades humanas que los cristianos están llamados a desarrollar en el tiempo presente y futuro.

Palabras clave: relativismo cristiano, antirrelativismo católico, Cardenal Martini.

ABSTRACT

This article points towards a conversation on “Christian relativism”, according to Cardinal Martini’s expression, in order to compare it with some other Catholic attitudes concerning modern culture. It intends to draw the consequences of each position. If Christians are due to develop dialogue with present and future humanity, the issue becomes relevant.

Key Words: Christian relativism, Catholic anti-relativism, Cardinal Martini.

Es sabido que el Cardenal Martini pronunció en el “Duomo” de Milán, en abril de 2005, una homilía en la cual, inspirándose particularmente en el texto de Mt 25, 31-46 sobre el juicio final,¹ dejó caer la expresión “relativismo cristiano”. Ella no pasó desapercibida, sobre todo por el contexto eclesial en el que fue pronunciada, días después de la elección de Benedicto XVI el cual, como también es sabido, impugna el relativismo cultural secularista instalado en el mundo, según se dice, a partir de la modernidad ilustrada.

La pregunta surge espontánea: ¿Se trata del mismo relativismo? ¿Es simplemente cuestión de estar a favor o en contra? ¿O los matices del lenguaje invitarían a no ignorar los matices del pensamiento impuestos por un problema acuciante que hace al núcleo del diálogo actual, al menos en Occidente, entre fe cristiana y cultura moderna? Por ahí pasan, en efecto, las relaciones entre fe, sociedad e Iglesia, y las diversas maneras de encararlas ponen en juego miradas teológicas diversas que, en principio, están llamadas a complementarse y no a oponerse. Por supuesto, hasta prueba de lo contrario, lo cual exige un esfuerzo poco común de pensamiento por entender las razones del “otro” y aquilatarlas como se merecen. Y sin perder de vista que la perspectiva que sostiene esta reflexión tiene que ver con una concepción de la “voluntad salvífica universal” inspirada en una mirada cristiana brotada de la lectura de las Escrituras.

A tal fin será útil dar los siguientes pasos:

1. desentrañar lo mejor posible el pensamiento del Cardenal Martini en orden a calibrar el sentido y la legitimidad de su lenguaje sobre el “relativismo cristiano”.
2. establecer una comparación con un lenguaje teológico más clásico, en el contexto católico-romano, donde el uso de algunas categorías “objetivas” de la teología de la fe parece llevar como de la mano a juicios negativos sobre ciertas actitudes histórico-culturales modernas.
3. considerar las posibles consecuencias que estas diferencias traen aparejadas para el diálogo y buscar una vía posible de superación de las

1. De ese hermoso y largo texto conviene retener la afirmación evangélica según la cual un día será revelado que muchos hombres, que no conocen a Cristo, cumplen en su vida gestos hacia los más pequeños (dar de comer y beber, visitar enfermos y prisioneros...) que, sin que ellos lo sepan, los ponen en relación, íntima y real, con “el Hijo del hombre”. Es decir, entrarán en el reino y se salvarán (ver sobre todo los vv. 34-40). La homilía del Cardenal se puede encontrar en el *Corriere della sera* de la fecha.

dificultades. Tarea nada sencilla que sólo trata de abrir un horizonte nuevo para un diálogo posible y eficaz, el cual evite enfrentamientos estériles y estimule a no dejar en suspenso para las generaciones futuras, en especial las cristianas que quieren y deben estar en contacto con hombres de buena voluntad, problemas de una indisimulable gravedad.

1. El pensamiento de Martini

No se trata, por supuesto, de hacer una exposición general de su pensamiento, cosa que supera ampliamente mi competencia y mi intención presente, sino de calibrar, apoyándose en textos concretos, cómo ese lenguaje sobre el relativismo puede haber surgido de esa determinada persona. En otros términos, de ver la relación íntima que parece haber entre la experiencia cristiana de Martini y su lenguaje cristiano sobre ese tema. A tal efecto, será muy útil recurrir a una reciente entrevista que le fue hecha en Israel sobre la cuestión “fe, sociedad e Iglesia”. Sobre esa base será interesante observar, gracias a un intercambio de ideas sobre bioética y temas afines que acaba de tener en Italia con un científico católico, la posibilidad de introducir algunas problemáticas modernas, como las relativas al diálogo entre ciencia y fe, dentro de su perspectiva sobre el “relativismo” cristiano.²

No es frecuente que una persona sea capaz de auto-retratarse tan claramente en una entrevista como lo hace aquí Martini. Y mucho menos de dejar transparentar, de manera tan sobria como convincente, su profunda “identidad” cristiana. Eso es lo que, según creemos, ayuda a percibir con claridad lo que está en juego en una determinada experiencia cristiana, que en este caso es singularmente rica y compleja ya que se trata de un renombrado exégeta, jesuita, arzobispo cardenal de Milán durante cerca de 25 años y reconocido “papable” en el último cónclave. Pero todos esos aspectos, casi diría “sociológicos”, de su persona pasan a segundo plano frente a la incomparable riqueza de su vivencia teológica evangélica manifestada en dicha entrevista. Y esto es lo que importa poner de relieve, sin traicionarla, de la manera más clara posible, recurriendo por supuesto a los textos citados.

2. El texto de la entrevista se encuentra en la revista *Croire aujourd'hui* 211 (2006) 22-25 y el diálogo con el científico, aparecido originalmente en la revista *L'Espresso*, se puede leer en el *Corriere...* 21.04.06. La traducción acaba de aparecer en *Criterio* 2317 (2006) 341-352.

Cuatro puntos merecen ser destacados que surgen casi de una lectura lineal de la entrevista pero que adquieren mayor fuerza al ser percibidos en la lógica interna de su conexión. Todos ellos, curiosamente, relativos a la fe. Ellos parecen expresar, por tanto, su modo singular de vivir la propia experiencia cristiana. A saber:

- las “actividades” actuales del cristiano Martini: oración - lectura de la Escritura - encuentros eclesiales y sociales.

- el “corazón” de la vida evangélica que late en esas actividades: las formas esenciales del amor cristiano.

- la “visibilidad” cristiana esencial: lugar de los valores evangélicos en la relación entre interioridad y exterioridad cristiana -fe y obras, persona e institución-.

- el “testimonio” cristiano y el sentido espiritual -del Espíritu- de la misión eclesial.

1.1. La tarea cristiana de Martini

A la pregunta por qué ha elegido ahora vivir en Jerusalén, y luego de una referencia esencial a la inspiración del Espíritu que lo llevó a vivir en ese lugar que es “como vivir en todo el mundo y sobre todo en el mundo de Dios”, responde: “Tengo actualmente tres prioridades. La primera es la oración de intercesión. Interceder por toda la Iglesia, por... Milán -su antigua diócesis-, por la reconciliación de las Iglesias y por la paz del mundo. Sobre todo por la paz en este país. La segunda, trabajo sobre un manuscrito de la Biblia que es el “*Codex Vaticanus*”, un manuscrito del siglo IV, que comprende toda la Biblia griega. Escribo una introducción crítica. Y tercero, aseguro un servicio pastoral con retiros, reuniones espirituales y encuentros diversos”. Al señalar este tipo de prioridades Martini traza algo así como un perfil antropológico de su tarea eclesial refiriéndose, primero, al aspecto personal, centrado en una oración íntima abierta a la universalidad de la mirada de Dios sobre el mundo; en segundo lugar, a su tarea profesional de exégeta referida a la búsqueda de la verdad de Dios en las Escrituras; en fin, a su compromiso social activo al servicio de los hombres, cristianos y no cristianos, del horizonte integral del “pueblo de Dios”. Vale decir, la persona, el exégeta y el testigo cristiano están vivencialmente encarados, es decir experimentados y pensados en relación al Dios de la fe.

1.2. El amor en el corazón de una vida evangélica

A la pregunta qué significa ser cristiano en el siglo XXI responde simplemente por los verbos “vivir” y “amar”: “Pienso que es vivir el Evangelio, vivir como Jesús. La misma cosa que hace dos mil años... Es el mismo principio: ser como Jesús, amar como él amó, ayudar a los otros como él los ayudó. Amar al Padre. Amar al mundo. Dar su vida como él la dio. Es la substancia del ser cristiano”. Ese amor evangélico, “principio-substancia” del ser cristiano, constituye, pues, el corazón del vivir cristiano, hoy como siempre, pero exige también “interpretar el Evangelio para comprender lo que requiere de nosotros hoy”, cosa imposible sin “dejarse guiar por el Espíritu Santo... dado por Jesús resucitado”. Aportándonos la alegría, el coraje, la creatividad “para ver lo que significa vivir esas palabras (de Cristo) hoy... el Espíritu Santo impulsa siempre a la novedad... da el sentido de lo que está de acuerdo con el Evangelio (que) no se puede siempre deducir de manera racional”. Y refiriéndose a San Ignacio agrega: “se trata del discernimiento de los espíritus para ayudarnos a vivir el Evangelio”. Vale decir, ser cristiano hoy sólo parece pensable y formulable a través de palabras como vida, amor, Evangelio y sobre todo Espíritu que parece dar “sentido” a la totalidad. Se podría quizás subrayar el carácter “trinitario” de ese triple amor al Padre, al Evangelio -referido a la figura de Jesús- y al mundo donde campea la acción del Espíritu, el cual “tiene una misión para cada uno de nosotros...una misión (que) evoluciona y que cada uno debe descubrir y redescubrir”. Cabría también agregar la correspondencia con el carácter antropológico arriba señalado, ya que amor al Padre y relación orante van juntas, amor al Evangelio y tarea exegética se corresponden, y amor “espiritual” al mundo y misión-servicio pastoral a los hombres se dan sin duda la mano.

1.3. La visibilidad cristiana esencial

A la pregunta sobre la visibilidad de la “identidad” cristiana en el mundo Martini responde que, “si el cristiano vive el sermón de la Montaña, es visible. La luz del mundo... viene de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la humildad, del perdón. Esa es la visibilidad de la Iglesia. Lo que podría llamarse el “medio divino”, es decir el Reino de Dios en nosotros y en nuestra vida”. Y después de recordar que su larga experiencia episcopal no le permite olvidar que existe también una “visibilidad de la

Iglesia jerárquica, del papa, de los obispos”, agrega que ella nunca lo preocupó. “Siempre pensé que la mejor visibilidad se sigue del Evangelio vivido”. Ciertas precisiones ayudan a acotar su pensamiento. Ante todo, en referencia a grupos comunitarios: “Es necesario estar siempre unidos, pero con el sentido del Evangelio. Es mejor ser pocos según el Evangelio que muchos sin el Evangelio”. Luego con relación a la evangelización:

“evangelizar no es sólo proclamar, es también vivir el Evangelio. Y hacerlo circular como por contagio... Hay que hacer comprender que el Evangelio es un bien para la vida de toda persona. Cuando leo el sermón de la Montaña, por ejemplo, me pregunto ciertamente qué tiene de confesional ese texto. Se dirige a todo el mundo... toca estratos del alma que están en cada uno: no apropiarse la gloria de lo que se hace, no acumular riquezas en este mundo, perdonar... Eso concierne también a las personas que no creen en Dios, a los budistas, a los musulmanes...”.

Finalmente, lo que ha sostenido toda su acción, afirma, ha sido “la interioridad, es decir ver que los grandes valores no son los más brillantes sino los que son vividos en el corazón, que cambian el corazón del hombre. Con ese cambio, todos los otros cambios se siguen”. Vale decir, se está ante una relación mutua entre exterioridad e interioridad que podría quizás expresarse de la manera siguiente: hay una invisibilidad de lo visible –que recuerda el “quien me ve, ve al Padre” de Cristo Jn 14, 9– según la cual lo que se percibe al exterior debe ser, antes que nada, la manifestación de la propia interioridad, los valores evangélicos vividos; y luego y en consecuencia, una visibilidad de lo invisible –“nadie va al Padre sino por mí” Jn 14, 6– donde es imperativa la mediación de acciones y obras, personales y/o grupales, que encarnan los valores evangélicos. A lo que debe sumarse, en fin, la exterioridad jerárquica de la Iglesia, ella misma sometida a la primacía de los valores evangélicos en general, y de la interioridad “espiritual” en particular. No está de más sugerir en esta línea que lo más relevante en la muerte de Juan Pablo II, al menos a juicio de algunos periodistas serios que observaban lo que sucedía la última noche en la plaza San Pedro, fue la sensación de límite a punto de ser franqueado entre lo visible y lo invisible. La plaza oscura, la gente silenciosa y rezando, y la leve luz de la ventana pontificia donde el papa estaba por “pasar al Padre”. La inmensa majestad de la Basílica, y “a fortiori” el peso físico del Vaticano casi se diluían en la oscuridad nocturna cediendo el paso a lo que verdaderamente cuenta en la Iglesia de Cristo: la Alianza entre el cielo y la tierra. Y el observador concluía: “Esta Iglesia es la casa

de las cosas que permanecen”. Hermosa “definición” donde el peso institucional se reconfigura gracias a los valores evangélicos “permanentes” que se deben servir.

1.4. Sentido espiritual de la misión eclesial

A la pregunta sobre la suficiente (o no) solidez y flexibilidad de la Iglesia para hacer frente a los enormes desafíos que le plantea hoy el mundo, Martini responde que ella tiene toda la fuerza del Espíritu Santo para encarar los problemas que están en juego. Las actitudes requeridas son la comunión y la sinodalidad. En segundo término, se debe dar el ejemplo, más quizás de lo que se lo hace, de esa inmensa misericordia evangélica para la que la Iglesia ha sido capacitada por el mismo poder de Jesús. Establecer, en fin, lazos de responsabilidad común con todas las personas de buena voluntad para enfrentar los grandes problemas del mundo. Vale decir, ni la Iglesia *ad intra* ni la Iglesia *ad extra* están ausentes de su visión pero lo que más llama la atención, a la luz del recorrido de toda la entrevista, es la permanencia de la dimensión “espiritual” –del Espíritu que la guía– en su visión de la misión eclesial. Una comunidad donde los frutos del Espíritu –alegría, fuerza, creatividad– deben ser como el “aura” del testimonio cristiano, donde el discernimiento de los valores evangélicos permita una percepción singular del sentido de la vida, donde la novedad cristiana (ley del Amor) marque con su sello único la credibilidad de la presencia en el mundo. No se puede dejar de evocar, en esta perspectiva, el testimonio de la Madre Teresa de Calcuta cuya “aura” personal le granjeó la admiración universal, cuya vivencia de los valores evangélicos encarnó concretamente el sentido cristiano de su vida, y cuya creatividad caritativa le valió hasta el reconocimiento significativo de un Premio Nobel... Las reflexiones eclesiales de Martini parecen indicar el camino para una elaboración en conjunto de lo que Juan Pablo II llamó “imaginación de la caridad” (*Novo Millennio Ineunte* parte IV), abriendo el horizonte hacia donde debe orientarse el testimonio cristiano futuro.

No hay duda de que el cardenal, hablando de su experiencia cristiana, emplea un lenguaje particularmente adecuado a ese fin. No habla de “creencias” sino de vivencias e intenta formular en términos precisos lo que a ello corresponde: vida, amor, sentido, valores, interioridad, creatividad, etc. Para decirlo en un lenguaje teológico técnico, se insiste en la *fides qua* –experiencia “subjetiva” de la fe: persona y comunidad– más

que en la *fides quae* –verdades de fe o categorías “objetivas” que formulan aquello que el sujeto cree—. Eso supuesto, será instructivo comprobar hasta qué punto la elección de semejante perspectiva le permite, ante todo, introducirse en el diálogo sobre ciertos acuciantes problemas modernos, y segundo, moverse en él con una flexibilidad que no excluye ni la precisión ni el sentido de los límites, propios y ajenos.

Conviene destacar, sobre todo, el espíritu de semejante “diálogo sobre la vida” que, encarando cuestiones de frontera entre fe y ciencia, se esfuerza por detectar un método “abierto y libre y al mismo tiempo respetuoso y responsable”, cuando “el progreso de la ciencia y de la técnica crea zonas de frontera o zonas grises”... en las que “no es inmediatamente evidente cual es el verdadero bien del hombre y de la mujer”. Y se precisa: “es una buena regla abstenerse de juzgar apresuradamente y luego discutir con serenidad... de manera a no crear divisiones inútiles”. Se trata, pues, de una invitación a la prudencia dirigida a todos, incluyendo a los hombres de Iglesia, y sin excluirse por supuesto a sí mismo quien, en la respuesta a las cuestiones concretas –uso de profilácticos, adopción de embriones y fecundación heteróloga, eutanasia...–, explora terrenos nuevos detectando los límites a que puede llegar un cristiano en el diálogo sobre la vida sin contradecir las afirmaciones oficiales del magisterio y sin considerar “oportuno ostentar una certeza que todavía espera ser confirmada por la experimentación”. Ni por un lado ni por el otro. Lenguaje, pues, cauto pero sobre todo, como se ha dicho, “de la misericordia y de la inteligencia”, que “superando las oposiciones ideológicas”... trata de “verificar la potencialidad y los riesgos” del método. Imposible negar que esta posición, lamentada por algunos como “tendencia a un cierto relativismo” significa “una apertura importante que... no representa la posición oficial (actual) de la Iglesia”.

Si el ejemplo de Martini ha mostrado la posible relación entre un lenguaje “experiencial” de la fe cristiana (*fides qua*) y su apertura a un diálogo prudente y flexible sobre temas graves como es el de la vida, el segundo paso pondrá de manifiesto la postura opuesta, indicando cómo una fe “categorial” (*fides quae*), centrada en la determinación de las verdades creídas o que deben creerse, impulsa a criticar, juzgar e incluso a condenar las posturas opuestas, rotulándolas de manera negativa cuando no despectiva, creando divisiones infranqueables que paralizan el diálogo y lo vuelven imposible, y revitalizando antiguos fantasmas que sólo contribuyen a actualizar no siempre infundados prejuicios.

2. El pensamiento del Cardenal Cottier

Este dominico suizo, de formación filosófico-teológica tomista, y Maestro del Sacro Palacio bajo Juan Pablo II, ofreció en el 2004 una interesante contribución sobre la “cientificidad (actual) de la teología” que se presta, en el marco de esta reflexión, a una comparación sugestiva con el pensamiento de Martini.³ Al intentar delinear, en perspectiva aristotélico-tomista, las exigencias de la teología como ciencia en el devenir de la cultura moderna y contemporánea, propone una concepción de las relaciones entre razón y fe, inspirada en gran parte en la encíclica *Fides et ratio*, fuertemente centrada en la *fides quae*. Y, aunque evoca su distinción de la *fides qua* –“distinción esencial... de dos aspectos indisociables”–, no parece haber duda de que su interés y su acento se centra en la fe, definida tradicionalmente como “adhesión al misterio de Dios y su designio salvífico conocido por Revelación” (197), pero entendida de hecho como “simple adhesión a la verdad revelada” (ib), sometida a las exigencias de “una perfecta coherencia del pensamiento con aquello que está revelado y es transmitido gracias a la mediación del magisterio” (200) que presenta auténticamente, como *conditio sine qua non*, la Palabra de Dios. Parece claro que Cottier identifica sin más el misterio del Dios vivo que se revela con la verdad revelada y formulada en lenguaje eclesial, cosa que, incluso de acuerdo a la teología de Tomás de Aquino, está lejos de ser verdad, al menos no sin muchos matices. En esto reside el eje de su postura centrada en la *fides quae* con todas las consecuencias derivadas de ella.

Avanzando en esa línea, afirma en primer lugar que de ahí se sigue que su “exigencia de ortodoxia... (sea) exigencia del pensamiento con el misterio de Dios y de su formulación. No tener en cuenta (*manquer à*) esta exigencia es comprometerse con la vía de la heterodoxia que es la vía de la negación de la fe. La fidelidad de la fe se ejerce así, primero, con relación a su objeto, que es el misterio revelado. Fidelidad que se arraiga en la conciencia del carácter teológico de la fe” (201). La ortodoxia, precisa, significa “la relación del pensamiento con el contenido de la Revelación..., relación de plena correspondencia” (ib). La perspectiva de la sospecha, como se ve, surge espontánea de semejante postura. No faltan sin embar-

3. El texto se puede encontrar en BOUSQUET-CAPELLE (dir.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris, Bayard, 2005, 195-207. Los números citados en el texto responden a la paginación del artículo.

go los matices: revelación y fe teologal son por sí mismas ortodoxas en cuanto comunicación y aceptación de la verdad divina, pero al ser recibida en nuestra frágil inteligencia en cuanto *fides quaerens intellectum* se impone al creyente “el deber ético de controlar la rectitud de su propio pensamiento” (ib). Parece, pues, percibirse la necesidad de tener presente una distancia entre adhesión teologal de la fe y afirmación de la verdad revelada en lenguaje humano. “A fortiori” ello tiene consecuencias directas sobre la teología que, agrega Cottier más abajo, al usar de la razón bajo la regla de la fe, es una “luz mixta” diversa de la pura luz de la fe, simple adhesión al misterio revelado (204). Por eso sus conclusiones están sometidas al juicio crítico.

Se toca aquí, a mi entender, el punto central de la contribución de Cottier. Se pregunta:

“¿Qué es la crítica? Epistemológicamente hablando, asistimos a una especie de inflexión de la crítica, devenida autónoma con relación a los principios mismos de la teología, que deberían inspirarla, pues el manejo de la crítica es delicado. No es raro que las motivaciones subjetivas se impongan sobre las exigencias propias del saber. Tenemos necesidad de algo así como de una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua*”.⁴

Afirmación que parece por cierto valer acerca de todo lo referido al lenguaje humanamente formulado de la *fides quaerens intellectum*. Entre la *fides qua* y la *fides quae* parecen, pues, irrumpir dos amenazas: un exceso de subjetivismo por parte de la *fides qua*, que es un “acto esencialmente personal y voluntario” (197) pero que haría peligrar su perfecta correspondencia con la verdad revelada, contenido de la Revelación formulado por el magisterio. Y por otra parte, un exceso de la “función ortodoxa del magisterio” –fórmula no usada por el autor pero que parece responder a su pensamiento, y que se refiere sin duda a lo que la *Fides et ratio* (cap. V) llama el ministerio, necesario y prudente, de la “diaconía de la verdad”– que inhibiría, si no negaría, la función crítica de la fe en cuanto acto humano, y mucho más de la teología como “luz mixta” del saber de la fe. De hecho Cottier, dado el sesgo de su mirada teológica, no tiene en cuenta en lo sucesivo más que la primera de las amenazas, pero –y eso merece ser destacado– afirma la “necesidad de una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua* (ib)”, cosa que él en verdad ni pretende hacer ni hace en su artículo. Más allá de las intenciones precisas

4. BOUSQUET-CAPELLE, *Dieu et la raison*, 201.

del autor al emplear esta fórmula –de hecho dice: “algo así como una crítica de...”–, es nuestra opinión que señala con ella la dirección en que debe ser encarado este tema del relativismo cristiano para ver la importancia y las consecuencias relativas a una opción teológico-teologal por la *fides qua* antes (no contra) que por la *fides quae*.

Para mejor apreciarlo en detalle convendrá dar los siguientes pasos:

- el empleo de las categorías tradicionales de la fe, “clásicas” en la teología católica académica.
- el uso “ortodoxo” de dichas categorías, típico de cierta teología romana. Es ahí donde aparece el acento en la *fides quae*.
- relación entre dicho uso y la visión histórico-crítica de la racionalidad moderna y contemporánea, es decir de la Modernidad y sus secuelas.
- relación entre las dos visiones teológicas y los dos “relativismos”: ¿Martini y/o Cottier?
- ¿Adónde lleva una teología basada en la *fides qua*?

2.1. Las categorías clásicas de la teología de la fe

Convendrá ante todo citar sumariamente dichas categorías antes de adentrarse en el uso que de ellas hace Cottier. Ellas son:

- la *fides qua* designa el acto y la virtud de la fe como adhesión personal a la Palabra de Dios. Es el aspecto “subjetivo” de la fe teologal en cuanto experiencia viva. La *fides quae* se refiere a las verdades creídas y formuladas, los “credibilia” o creencias, “objetos” o “contenidos” creídos en cuanto propuestos por la Iglesia como revelados por Dios.
- la “fe humana” como confianza en el “otro” que rige las relaciones humanas en general, y la “fe teologal”, es decir la vida de la fe como don de Dios otorgado y acogido por la gracia de Cristo. Entre ellas hay unidad de analogía, es decir semejanzas y diferencias.
- la distinción entre “fe implícita y fe explícita”, en la perspectiva de las verdades creídas (*fides quae*), relativa al mayor o menor desarrollo personal y/o histórico de la verdad de fe en cuanto “doctrina” confesada por los creyentes (el desarrollo del dogma).

- la distinción entre “fe formada y fe informe” (*fides formata et fides informis*), en la perspectiva de la *fides qua*, concierne a la mayor o menor intensidad del crecimiento personal de la experiencia de fe de acuerdo a la presencia o ausencia, y al impulso más o menos intenso de la caridad en el “sujeto” creyente. Es toda su relación viva, teologal –existencial, dice Cottier (203)– con el Misterio divino que se encuentra así condicionada. Por una parte, la fe informe, presente en el pecador carente de caridad, marca al mismo tiempo una situación de violencia para la fe –según la tradición inspirada en Jc 2,17, es una “fe muerta”–, y por otra parte, la fe formada se expande en una dimensión mística gracias a los dones del Espíritu.

Todas estas distinciones plantean infinidad de problemas y exigen otros tantos matices para ser escudriñadas con atención. Aquí importa tenerlas en cuenta sólo en la medida en que una mirada teológica antecedente, al privilegiar la *fides qua* o la *fides quae*, lleva a acentuar diversamente su sentido y su importancia, es decir su relación con la misma vida teologal de la fe. Esto comenzará a aparecer en los párrafos siguientes.

2.2. El acento en la “*fides quae*”: el uso “ortodoxo” de las categorías

Es fácil observar, recorriendo el artículo de Cottier, que al hablar de la distinción (analógica) entre “fe humana” y “fe teologal”, distinción que debe también extenderse a los diálogos interreligiosos referidos a un “conjunto de creencias” y de “actitudes antropológicas” relativas a “diversas esferas religioso-culturales” (199), el autor destaca, refiriéndose al término alemán “Glaube”, tan importante en la filosofía kantiana y post-kantiana, el cambio radical que sufre el término fe. Lo muestra acentuando su carácter “subjetivista”: desde Kant para el que no es sino una adhesión práctica, sin importancia noética, a los objetos de la antigua metafísica, hasta Schleiermacher en quien las exigencias del contenido de la fe están reducidas al mínimo en beneficio de la experiencia del sujeto y su intensidad. Y añade explicando: como si la *fides qua* no tuviera ya su razón y su motivo en la *fides quae* como misterio, sino que ésta estuviera como absorbida por la primera, a punto que la experiencia deviene “una especie de categoría” (ib). Entre ambos pensadores se ubica a Jacobi para quien la fe se transforma en una facultad “*sui generis*”, pues su objeto no es ya el misterio teologal sino el contenido de la teología natural, es decir

un sustituto de la metafísica. Semejante “subjetivismo” que, según Cottier, tiene poco que ver con la doble fe (*qua-quae*), forma parte de la “pre-compreensión” de la mayoría de las teorías “hermenéuticas” –la página 206 subraya al respecto el influjo de Bultmann–. Más allá del acierto en la interpretación de dichas filosofías, cosa que corre por cuenta del autor, importa subrayar que el centro de sus críticas se dirige al acento que ellas ponen en el aspecto “subjetivo” de la fe cuando la analogía con la fe humana, en cuanto actitud del sujeto, lleva precisamente a poner de relieve dicha dimensión y con ella el valor de la experiencia personal (*fides qua*) en su relación al Misterio, como motivo de la fe, el cual por cierto, incluso en Tomás de Aquino y contrariamente a lo que parece suponer el autor, no se reduce a la *fides quae*. Sobre esto algo se ha insinuado ya y se volverá luego más en detalle.

En segundo lugar, hablando de la distinción entre la “fe formada” y la “fe informe”, es decir a la presencia o ausencia de la caridad en el sujeto creyente, Cottier habla de la doble atracción (201, 203), transformada luego en tentación (205), del racionalismo (la ciencia) y de la espiritualidad (la mística y la santidad). Esto, dice (204), constituye la cuestión de la que se debe hablar. Para ello invita al creyente y, “a fortiori” al pensador cristiano, a evitar primero el “positivismo” de la ciencia moderna, con su doble secuela, imperialista y exclusivista, de método (204-205), y segundo, la tendencia a identificar teología y mística, olvidando la teoría, típica de los seguidores de Tomás de Aquino, de la jerarquía y armonía de las tres sabidurías –don del Espíritu, teológica, filosófica– en un mismo espíritu (202), y justificando en cierta medida el reproche de sentimentalismo y subjetividad que no dejarían de hacerle los positivistas (205). Sin embargo, antes de desarrollar esos puntos, que son en realidad sus conclusiones, sobre la posible “cientificidad” de la teología frente a los dos prejuicios de la cultura moderna, “historicismo” por un lado y “escepticismo-eclecticismo” por el otro (206), el autor destaca curiosamente el valor de “indicio” (un índice fort, 203) que tiene la “fe informe” en esta reflexión, en cuanto no obstante la situación de violencia existencial que implica en la vida del creyente, nos recuerda que ella no suprime la posibilidad y el ejercicio de la teología (ib). Es cierto, pero conviene acotar: de la teología como *fides quae*, como formulación explícita de las palabras y conceptos que expresan las verdades reveladas empleadas y desarrolladas por la tradición y el magisterio en el transcurso del tiempo. Vale decir, eso marca el desarrollo lineal de la “doctrina” objetiva y objeti-

vada –de ahí la insistencia en lo explícito– de la fe siguiendo la flecha horizontal de la historia (201), sin tener en cuenta el enraizamiento subjetivo de la fe donde se juega el crecimiento vital, experiencial de la relación vertical entre el creyente y el Misterio del Dios vivo que se revela. En tal sentido, aunque suene paradójico, conviene citar aquí una de las frases más felices del artículo de Cottier:

“La fe crece como pura adhesión y desde ese punto de vista el misterio divino, que es su objeto propio, manifiesta siempre más su trascendencia, y la desproporción que hay entre él y la inteligencia creada. Lo que se percibirá siempre más fuertemente es el carácter de no-visión de la fe. San Juan de la Cruz ha ilustrado de manera incomparable este aspecto de las cosas” (202).

La *fides qua*, a la que se refiere en dicho texto, es entonces, como tal, manifestación del Dios trascendente que se revela, del Misterio, y también percepción de la desproporción existente entre Él y el creyente que lo conoce por la fe. En la experiencia de la fe están entonces siempre implicados, aunque sea de manera mínima, esos dos aspectos indisociables. Es imposible separar de manera radical, en la misma *fides qua*, el objetomotivo de la fe –la revelación de la Palabra– y el encuentro vivo del sujeto creyente con el Dios vivo que se le revela. En otras palabras, Dios “se deja experimentar” gratuitamente en el encuentro con el hombre y este “se experimenta”, ahí mismo, gratuita y novedosamente relacionado con Dios. Es de notar que se trata no sólo de la percepción de una desproporción (no-visión intelectual) propia de la fe sino de la percepción concreta pero gradual, más o menos perceptible, del encuentro real y viviente con el Dios de la fe –el único Dios real, por otra parte = la “Res divina”– aunque Éste sólo se haga oscuramente accesible como Misterio. Podría quizás decirse mejor, en una especie de “visibilidad nocturna”.

De ahí la conexión entre esta visión, teologal, de la *fides qua* y la mística auténtica que tiene en ella su raíz, no ya como asentimiento intelectual requerido (fe explícita) sino como vida misma de la fe que se expande por el don del Espíritu. De ahí, también, la posibilidad de darle más relieve a la “fe implícita”, ya que puede percibirse mejor cómo el Dios que quiere realmente salvar al hombre es capaz de adecuarse a las condiciones histórico-culturales, y por tanto a sus posibilidades cognoscitivas concretas por más deficientes que sean, para salirle al encuentro. Esta visión teologal de la fe une entonces los dos extremos: su raíz mística y su pobreza antropológico-cultural, lo que parece decisivo para una

teología de la voluntad salvífica universal realmente razonada que guarda estrechas conexiones con lo que Martini, inspirándose en el texto capital de Mt 25, llama “relativismo cristiano”. Y antes de ver en ello la fuente de atracciones-tentaciones que son, en efecto, siempre posibles (escepticismo-relativismo por un lado, historicismo-racionalismo por el otro), importa destacar el carácter francamente positivo de esta perspectiva. Mientras, pues, la teología “ortodoxa” (*fides quae*) calcula y percibe ante todo amenazas, la visión teologal de la *fides qua* permite crear lazos de acercamiento y diálogo, sin por eso dejar de estar atenta a la necesidad de discernir cuando la “ortodoxia” esté realmente en juego, por ejemplo en los problemas planteados por el llamado “relativismo secularista”. Sobre esta base parece deber encararse la propuesta de Cottier: “una crítica de la crítica en función de las exigencias de la *fides qua*” (201). Es decir, se trata, ante todo, de una auto-crítica para saber en qué perspectiva cristiana hay que ubicarse para abrirse a un diálogo cultural, también crítico en la medida necesaria, con la Modernidad. Así se configura el “espíritu” con el que puede y debe encararse la eventual crítica del “otro” sin etiquetarlo de antemano como “adversario”. El triste recuerdo de las tesis teológicas que eran moneda corriente antes del Vaticano II se impone por sí solo y basta para disuadirnos de caer en semejante tentación.

2.3. Visión crítico-ortodoxa de la Modernidad

Sin el más mínimo interés por cargar las tintas, pero con el afán de ver claro en un punto decisivo, se esbozará a continuación una pequeña lista recapituladora de los calificativos, por no decir etiquetas, que, expresando los errores de la Modernidad a los ojos de cierta fe ortodoxa (*fides quae*), permiten una visión de conjunto a quien desearía eventualmente encarar un diálogo cultural con los cristianos. Nos limitamos a citarlos remitiéndonos a las explicaciones y referencias ya dadas:

- positivismo (Comte): ciencia moderna y método imperialista
- racionalismo: hijo de la Ilustración, domina todavía el ambiente cultural incluyendo “il pensiero debole”
- subjetivismo: filosofía alemana a partir de Kant, incluyendo la pre-comprensión hermenéutica actual (Bultmann)
- subjetividad y sentimentalismo: acento en la espiritualidad (mística-santidad) rechazada como “irracional” por el positivis-

mo y considerada como “tentación” si pretende substituir a la “sabiduría teológica”, es decir a la noción y práctica teológica de la escuela tomista (teología de la *fides quae*)

- dos prejuicios de la cultura moderna: el historicismo de las ciencias humanas y el escepticismo-eclecticismo en la práctica de la filosofía transformada en una reserva (*réservoir*) de opiniones.

¿Qué reacción podría suscitar verse ante semejante lista? Simplemente: ¿en qué casillero estoy ubicado?... Para superar el desinterés que engendraría sin duda semejante situación y entrar en un verdadero diálogo –piénsese, sólo a título de ejemplo y no de ejemplar, en el famoso diálogo entre Habermas y Ratzinger–, parece indispensable dejar de lado semejante perspectiva. No porque no tenga elementos de verdad sino porque inhibe desde el vamos la posibilidad de un encuentro razonable con el “otro” y, para el cristiano, hace mucho más remota la posibilidad de anunciar la Buena Nueva, es decir de ser considerado de manera razonable como el “otro” posible y deseable del no-cristiano, como un hombre de “buena voluntad”. ¿No se está jugando entonces la “credibilidad” de la fe, la posibilidad de “dar razón de nuestra esperanza”?

2.4. Dos visiones, dos relativismos

Se está, sin duda, ante dos visiones teológicas: la clásica-ortodoxa (*fides quae*) que enfrenta directa y masivamente el fenómeno secularista, inmediata o mediatamente hijo de la Ilustración, adjudicándole el título de “relativista” bajo cualquiera de los rótulos arriba indicados. Rótulo que se extiende fácilmente a todo cristiano que, sin participar de ese enfrentamiento masivo, desee entrar en un diálogo razonable entre convicciones distintas e incluso opuestas pero abiertas a un posible horizonte de encuentro, al menos no descartándolo *a priori*. De ahí, por ejemplo, las críticas suscitadas por la postura de Martini. Es la visión teologal de la fe (*fides qua*) de la que antes se habló, ilustrada por la referencia a Martini y pensada por oposición a la visión de Cottier. Entre ambas visiones creemos que es necesario elegir lo que no significa por cierto tener que optar entre la *fides qua* o la *fides quae*. Ambas son indisociables y se dan siempre juntas, pero no siempre de la misma manera, y esa diferencia, podría decirse, es el sello de la Alianza entre el Dios que se revela y el hombre que cree. Relación salvífica, singular e irreplicable, donde se verifica la intuición de San Bernardo según la cual “Dios nos busca haciendo que no-

sotros lo busquemos”, transmitiendo al hombre “palabras que lo habitan y lo superan y cuyo contenido inteligible es inseparable de un locutor cuya sobre-eminencia permanece la misma, cualquiera sea el punto del camino de la vida donde se encuentra el oyente”,⁵ es decir el creyente posible y eventualmente actual.

En semejante punto se debe insertar la problemática del diálogo que, más bien que ser un diálogo entre fe y razón a la manera planteada como desafío por la Ilustración occidental y aceptada igualmente por la Iglesia, debe encararse como diálogo entre fe y cultura(s) en el que se inserten críticamente la perspectiva occidental y la cristiana. Imposible entrar aquí en el detalle de las condiciones concretas que tal diálogo exigiría pero su misma posibilidad, desde el vamos, debe quedar abierta. Y eso es lo que permite la visión de la *fides qua*, razón por la que, creemos, debe ser preferida a la otra. Pero queda en pie la exigencia de integrar en su visión propia y en el diálogo eventual con las culturas los elementos tradicionales de la verdad cristiana transmitida por la Iglesia (*fides quae*). Conviene entonces dar un último paso que exponga sintéticamente la dinámica “teologal” de la *fides qua*, lo que podría traducirse por la posible repercusión o el “resonar de la Palabra revelante” en el itinerario vital humano de alguien a quien Dios quiere realmente salvar.

2.5. ¿Adónde lleva una teología de la “fides qua”?⁶

Es posible, y quizá conveniente, partir de un texto de Tomás de Aquino que siempre me pareció significativo: “Fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur”.⁷ La fe pues, dice el santo doctor en este texto de su juventud, inclina por sí misma y de manera suficiente a todas las verdades que la acompañan, la siguen y la preceden. Se trata de la relación innegable, constante y efectiva, a manera de impulso (inclinatio), entre la virtud de la fe (*fides qua*) y los objetos que se refieren a ella, sean los artículos del Credo –contenidos explícitos que la acompañan normalmente–, las verdades conexas con los artículos –que la siguen porque son su desarrollo ulterior–, o bien los

5. Fórmula que tomamos de M. CORBIN, *Espérer pour tous. Études sur saint Anselme de Canterbury*, Paris, du Cerf, 2006, 12.

6. Una exposición más completa sobre el tema será publicada, con el mismo título, en el libro *Homenaje al R.P. Domingo Basso O.P.*, de próxima aparición.

7. III *Sent.* d.24 art.2 sol.2.

preámbulos de la fe –verdades naturales supuestas objetivamente por los mismos artículos, por ejemplo la existencia de Dios, idea que vuelve en ib art.3 sol.1–. Es claro que en los tres casos se trata de la *fides quae*, aunque Tomás precisa que sólo los artículos, en cuanto expresan la revelación de Dios que excede nuestra inteligencia, pertenecen *per se* a la virtud de la fe. Y por eso la acompañan (*concomitantur*) siempre y en todas partes (*semper et ubique*). Sin embargo, importa especialmente notar que el valor universal de la frase – “*fides, quantum in se est, ad omnia ... sufficienter inclinatur*” – parece desbordar la mera referencia al orden de los objetos o verdades creídas. En todo caso, esa fe que mueve *ad omnia* está necesariamente presente en cualquier sujeto que se encuentre en una u otra de las situaciones “objetivas” mentadas. De hecho el texto diseña un abanico que abarca la totalidad de la historia salvífica. Así, vale la pena intentar una aproximación al texto que configure lo que podría llamarse “la presencia dinámica universal de la fe en la historia de la humanidad”.⁸ A tal efecto convendrá detenerse en cada palabra importante.

- *fides*, la fe: se trata sin duda de la *fides qua*, experiencia de la vida de fe que aquí se aplica directamente a la virtud de la fe expresada por el texto bíblico de Heb 11,1 (substancia, argumento) que da origen a toda la reflexión teológica de Santo Tomás y de sus contemporáneos.
- *quantum in se est*: fórmula nada fácil de traducir que puede significar: “considerada en sí misma”, “en tanto que sí”, “en cuanto es en sí y por sí misma”, e incluso “por sí misma y por sí sola”. Estas dos últimas tienen mis preferencias.
- *inclinatur*: inclinación que es uno de los rasgos típicos de la virtud como hábito que dispone e inclina al sujeto en una dirección determinada por el horizonte de su objeto propio –lo justo en la justicia, lo moderado en la templanza, etc.–. Y como hábito virtuoso teológico inclina al hombre en orden a la percepción gratuita de la Palabra divina que lo abre al Misterio salvífico en la situación donde se encuentre.
- *ad omnia*: ¿qué puede significar en esta perspectiva el término “todas las cosas”? Pues precisamente lo que acaba de insinuarse: todos los matices que puede tomar la vida de los hombres de

acuerdo a las circunstancias histórico-culturales en que se encuentren. Es decir, se trata de todo hombre en cuanto alcanzado por la mirada salvífica del Dios de la Escritura. Importa precisar algo más en detalle.

Desde el punto de vista antropológico la vivencia de la fe asumirá el tipo propio de la “fe humana” y de la “fe religiosa” vividas por el sujeto donde ellas existan. En caso contrario, inclinará suficientemente su conciencia libre para que perciba y viva, de algún modo, esas “infraestructuras” humanas fundamentales para la fe teológica. Son, a su manera, *praeambula fidei*, al mismo tiempo objetivos y subjetivos, porque las diversas vivencias humanas y culturales implican, en cada caso, referencias explícitas a ciertos contenidos, antropológicos y/o religiosos, que, a su vez, por la inclinación de la fe teológica, se transforman en una fe “implícita” relativa a las verdades cristianas explícitas (*articuli fidei-fides quae*).

Desde el punto de vista teológico–salvífico, esa fe humana-religiosa, explícita e implícita al mismo tiempo aunque diversamente, deviene “fe formada”, es decir vivificada por la caridad, ya que sin ella nadie puede salvarse. Si, pues, la fe inclina salvíficamente *ad omnia*, debe *quantum in se est* elevar, transformar todo aquello que es necesario a los hombres concretos, en cualquier situación dada, para que puedan encaminarse libre y efectivamente, aunque sin conciencia explícita, hacia la salvación. Es de notar que así como esto pertenece a la fe en cuanto tal, esto se da por su sola presencia dinámica en el hombre. Ella está e inclina. Sólo se requiere que la atracción o impulso teológico, gratuito, sea libremente acogido por el hombre, por lo menos no explícitamente rechazado.

Más aun, importa agregar en esta línea que, allí donde las condiciones concretas son favorables, donde el sujeto no cristiano o no católico está abierto a una auténtica vida espiritual –del espíritu–, el impulso teológico puede llegar hasta una experiencia de tipo místico como se encuentra no raramente en otras religiones. Y puede también iluminar la profundidad de ciertas experiencias humanas vividas por cristianos que, por el hecho de haber tomado en serio y creativamente su tarea humana, por ejemplo en el arte, han sido capaces de vivir místicamente el itinerario de su vida y de su obra.⁹ Todas estas reflexiones, lejos de ser extravagantes,

8. Sería interesante comparar esta visión con la tipología de la infidelidad que ofrece Santo Tomás en II-II 10 5.

9. Un ejemplo particularmente significativo de esta posibilidad lo ofrece el último libro de Fernando Ortega sobre Mozart: F. ORTEGA, *Mozart, la fin de sa vie*, Paris, Parole et silence, 2006. Sus dos últimos años de vida, leídos a través de su trabajo compositivo de músico, deja la fulgurante

responden a una teología razonable y razonada de la voluntad salvífica universal, tal como parece pedirlo el Vaticano II según el cual “el Espíritu Santo ofrece a todos, de una manera que Dios conoce, la posibilidad de estar asociados al misterio pascual” (*Gaudium et spes* 22).

Así pues esta visión dinámica de la *fides qua* permite captar cómo puede resonar el eco de la Palabra revelante en la vida concreta de los hombres: en la fe humana, primero, donde se juega la relación confiada al otro en la tarea propia, en la actividad profesional y creativa. La fe contribuye así a hacernos verdaderamente humanos. En la fe implícita luego, donde gracias al juego de lo explícito cultural y/o religioso y de la inclinación teologal, los hombres pueden ir interrogándose tanto sobre el sentido de la vida como sobre los valores que se ponen en juego en la vida social. La fe trabaja aquí como “fe cuestionadora” que invita o inclina a encarar las ambigüedades de la existencia y a intentar salir de ellas. En tercer término, la fe en cuanto formada por la caridad, impulsa a los individuos para que pongan su libertad al servicio de ideales éticos que privilegien el amor al otro y el servicio al prójimo. En fin, la fe cristiana teologal respeta la vivencia espiritual y religiosa de los demás hombres, trata de aquilatar su autenticidad y su calidad y busca asociarla, por vías que sólo Dios conoce, al misterio pascual. ¿Cómo pensar teológicamente de otra manera el trabajo de la gracia en un Gandhi, por ejemplo? Es decir, ¿cómo pensar la posibilidad de la salvación de un hombre –de un gran hombre, como lo reconoció Juan Pablo II– al que el Señor debe haber mirado con particular benevolencia con su mirada salvífica? ¿Nos refugiaremos en el carácter misterioso de la intervención divina, lo que es innegable, liberándonos del esfuerzo de pensar una teología razonable y razonada de la “voluntad salvífica universal”?¹⁰

Al final de este recorrido es dable observar una relación estrecha entre una teología de la *fides qua*, la voluntad salvífica universal y el problema del relativismo cristiano lo cual implica, en el fondo, la adopción de una mirada evangélica que privilegie ante todo la relación vivida, experiencial, entre Dios y el hombre. Sin ignorar ni dejar de lado otros aspectos

te impresión de un itinerario místico marcado mucho más por su sello teologal que por las expresiones, artísticas y vitales, de una religiosidad explícita.

10. Cf. nuestra provisoria contribución al tema en “Apuntes para una teología de la voluntad salvífica universal”, en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Amor y Vida. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Publicaciones Facultad de Teología UCA, 2005, 226-254.

tos, como ya se lo indicó, se privilegia el valor de la “vida” porque es allí donde brillan en particular los “valores” evangélicos tanto en los cristianos (explícitamente) como en los no cristianos (implícitamente) y donde, en consecuencia, el “sentido” del Evangelio se percibe como “creíble”. Es allí donde se encarna la Alianza. Es también ahí donde se juega el diálogo con los hombres de “buena voluntad” que deben ser respetados como tales y a los que debemos tratar comportándonos como tales, lo que no siempre es dado observar.

3. ¿Hacia una posible reconciliación?

La perspectiva presentada muestra, creemos, que, en principio, la reconciliación de ambas posturas es posible a partir de una mirada existencial de la fe (*fides qua*). La exposición de la doctrina de Cottier, que esperamos no haber traicionado, nos convence de que es prácticamente imposible hacerlo situándose estrictamente en su línea. Pero ¿cuales serían los pasos siguientes para lograr la reconciliación, sin duda laboriosa, de ambas posiciones? Imposible entrar en el planteo detallado de esta tarea que implicará sin duda un esfuerzo gigantesco y ciertamente prolongado, emprendido por muchos pensadores y sin garantía de una solución plenamente satisfactoria. Se deberá conjugar, al mismo tiempo, la “imaginación de la caridad” pedida por Juan Pablo II e ilustrada a su manera por Martini, y la “crítica de la crítica a partir de la *fides qua* tal como la señora Cottier sin llegar a plasmarla. Sólo la fuerza de la esperanza cristiana deberá sostenerlos en ese empeño. Con todo, pueden sugerirse algunas líneas directrices que abran el horizonte permitiendo transitar ese esperanzado camino de diálogo.

He aquí algunas propuestas básicas:

1. Tratándose de un diálogo eventual entre cristianos y no cristianos, la mirada evangélica debe esforzarse por enlazar en su discurso el eco de la Buena Nueva (BN), la presencia exigente del Bien Común a cuyo servicio debe estar la cultura social (BC), y la percepción de la calidad humana de los participantes en el diálogo, hombres cuya buena voluntad (BV) debe ser el instrumento fundamental de la reconciliación. Es decir, se trata de favorecer, no la división, sino la unidad en torno del Bien, supremo valor que para el cristiano se identifica con Dios (“sólo Dios es bueno...”, Mt 19,17), haciéndolo presente y dejándolo actuar en las tres

dimensiones esenciales: el hombre, la sociedad, el Evangelio, todos ellos ligados en la vida por la gracia de la fe.

2. Importa luego precisar y detallar en lo posible los problemas sobre los que se desea dialogar: temática, gravedad y, en especial, la “urgencia cultural” concreta con relación a los valores que se ponen en juego en la sociedad. Es ahí donde se juega, más allá –o más acá– de retóricas e ideologías, la unidad o la división de la misma, es decir el mismísimo Bien Común real y concreto. Ella impone quizás el esfuerzo de delinear una “jerarquía de valores morales”.

3. En este último punto, de un relieve particular, conviene detenerse. Parece necesario elaborar “matrices de pensamiento” que permitan orientar y canalizar la marcha del pensamiento y del discurso a través del diálogo. La matriz de pensamiento tiene, en efecto, un rol heurístico, el de un lugar de crecimiento y de generación de sentido que escapa en parte a nuestras intenciones reflexivas y que ciertamente las desborda. Ahora bien, es dable pensar que la Iglesia tiene al alcance de su mano una matriz de pensamiento que ella misma ha elaborado en el Vaticano II y que quizá no ha sido suficientemente explorado todavía. Es quizás el momento de hacerlo. Se trata de *Dignitatis humanae*, el documento del último Concilio dedicado a la libertad religiosa, sobre el que precisamente ha llamado la atención Benedicto XVI en el discurso navideño pronunciado en Roma para los cardenales del 22.12.05.¹¹ El papa ha puesto de relieve varios puntos importantes: la perspectiva del documento en una correcta hermenéutica conciliar; la determinación de tres círculos de problemas –fe y ciencias, Iglesia y estado moderno, fe cristiano y religiones del mundo– que convergen en un único y perenne problema relativo a la articulación entre fe y razón; la innegable tensión entre continuidad de principios y discontinuidad histórica constatable en este terreno en la doctrina de la Iglesia. El papa propone por supuesto sus puntos de vista particulares sobre cada uno de ellos que deben ser sopesados como corresponde. No es este el momento de hacerlo ya que, dada su complejidad, prolongaría demasiado esta ya larga exposición. Pero conviene señalar que una lectura atenta y detallada de la DH depararía no pocas sorpresas nada más que ateniéndose al análisis de su génesis y su estructura. Me limito a dar algunas referencias genéricas:

11. Cf. *L'Oss. Rom* 52, 30.12.05.

- las dos etapas fundamentales de su redacción: etapa preparatoria, que parte de una Iglesia “sociedad perfecta” y piensa el tema en este orden: libertad de la Iglesia, libertad de la fe, libertad religiosa; y etapa final del texto conciliar, que piensa así: libertad religiosa, libertad de la fe, libertad de la Iglesia. Cambian los acentos y con ello surge la visión de la Iglesia propia del Concilio: Iglesia –pueblo de Dios– comunión e incluso *sacramentum mundi*. Se trata precisamente de explorar todos esos matices y, gracias a las conclusiones que de ellos se deriven, visualizar un nuevo horizonte de reflexión y de praxis eclesial *ad intra* y *ad extra*.
- es, además, de suma importancia considerar al respecto que, así como el Vaticano II obligó a la Iglesia a cambiar su perspectiva pasando del mundo del siglo XIX al del siglo XX, así también hoy debe enfrentar esos problemas en el contexto propio del siglo XXI que obliga a cambiar las coordenadas de la reflexión. Dicho sumariamente, no es ya la Iglesia que mira al “otro”, preguntándose qué derechos y obligaciones debe reconocerle en el ámbito privado y público de lo religioso (libertad religiosa), sino que debe interrogarse cómo ella es mirada por el “otro” en ese terreno y cómo debe encarar, en consecuencia, la defensa de sus derechos y deberes (libertad de la Iglesia), y sobre todo el deber de su misión evangelizadora (libertad de la fe). La Iglesia debe saber y aceptar que ya no es ella la que, culturalmente, mira y juzga al otro sino que, en el contexto de la época y sobre el trasfondo de la historia, ella es –¡y cómo!– mirada y juzgada por los otros. La mirada inicial de la tolerancia debe dar espacio a la mirada del respeto y del servicio recíproco.
- el texto de DH sugiere, en torno más precisamente a la libertad religiosa que se ocupa del aspecto más antropológico y racional de la reflexión, elementos dignos de ser retenidos y largamente ponderados: la relación entre bien común y orden público, por una parte, de larga trayectoria en el pensamiento social cristiano pero que deben ser escudriñados en el contexto de la actual “globalización”, y por otra, la necesidad de pensar la división de la libertad religiosa en cuanto libertad de convicción –conciencia, donde se juega la apertura a la verdad–, de ejercicio –de confesión-profesión pública de las propias convicciones, zona

imperativa de un respeto que se debe dar y recibir—, y de propaganda —abierto a los temas del diálogo con los “otros”, de la tolerancia y otros puntos afines, encarados con el signo manifiesto del servicio cristiano—.

Llegados a este punto es pensable, sin hacerse demasiadas ilusiones, que una vía de diálogo y reconciliación es posible. Al menos, hay un camino razonable trazado para recorrerlo. Primero entre católicos y luego con los no-católicos. Cualquiera sea la dificultad práctica para lograrlo es importante no escatimar los esfuerzos necesarios, teóricos y prácticos, que se impongan. Es nuestra impresión que por ahí pasa hoy nuestra fidelidad a Cristo en la misión de evangelizar (BN), en el servicio al bien común de la sociedad (BC) y en la apertura al prójimo para discernir y potenciar en él el rostro del hombre de “buena voluntad” (BV). Al hacerlo daremos quizá testimonio de que el cristiano-católico es un hombre “creíble”, capaz de servir “eficaz y responsablemente” a la sociedad, y digno de ser mirado, él también, como “hombre de buena voluntad”. El espacio quedará así abierto para que el Evangelio contribuya a ir configurando, sin prisa y sin pausa, un mundo más humano, por de pronto menos inhumano y quizá también... más que humano.

EDUARDO BRIANCESCO
20-08-06 / 20-09-06

REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DEL CULTO A LOS SANTOS EN LA IGLESIA CATÓLICA

RESUMEN

En un horizonte ecuménico, el autor se propone abordar la cuestión del culto a los santos desde el punto de vista de la tradición católica. Tanto desde un interés religioso como litúrgico y teológico, el estudio pretende profundizar un tema muy difundido pero no siempre adecuadamente comprendido: ¿qué sentido tienen los santos para la vida de fe cristiana?, ¿cómo entender su función intercesora?, ¿a quién rezamos cuando nos dirigimos a los santos?

Palabras clave: santos, santidad, culto, Iglesia católica.

ABSTRACT

Within an ecumenic perspective, the author faces the question of cult to saints from the point of view of Catholic tradition. From this religious, liturgical and theological point of view, he intends to answer these questions: what is the sense of saints for Christian life? How is their intercession to be understood? To whom do we pray when we address ourselves to saints?

Key Words: saints, holiness, cult, Catholic Church.