

14^a Conferencia de ICUSTA
University of St. Thomas, Houston, 2019

LOS PRINCIPALES DESAFÍOS PARA RENOVAR NUESTRA CULTURA

En 2010 el difunto cardenal Francis George de Chicago comentó: “Espero morir en la cama, mi sucesor morirá en prisión y su sucesor morirá mártir en la plaza pública. Su sucesor recogerá los fragmentos de una sociedad en ruinas y poco a poco ayudará a reconstruir la civilización, como la Iglesia lo ha hecho a menudo en la historia de la humanidad”.

Así que las preguntas son: ¿qué desafíos enfrentamos para recoger los fragmentos de nuestras sociedades en ruinas? Y ¿qué recursos tiene que ofrecer la tradición tomista para ayudar en esta operación de recuperación?

En 1952 un muy joven P. Joseph Ratzinger escribió este breve poema. Dijo:

Aunque los vientos soplen
Deberías enfrentarte a ellos
Cuando el mundo se desmorona
Tu corazón valiente no puede desesperarse
Sin la valentía del corazón que
Tiene el valor de soportar inquebrantablemente
Los espíritus de la época y las masas
No podemos encontrar el camino a Dios
Y el verdadero camino de Nuestro Señor.

Por lo tanto, mi primer punto es que vivimos en una época de Confesores o mártires blancos. En el lenguaje teológico, el término confesor se refiere a un santo que ha dado testimonio de la fe y ha sufrido por ella, pero no hasta el punto de la muerte, y por lo tanto se distingue de un mártir que sufre la muerte. El término “mártir blanco” también se utiliza para denotar el mismo tipo de testimonio cristiano. Estas personas no son asesinadas por su fe, pero son sometidas a una enorme cantidad de oprobio social y con frecuencia pierden su trabajo o terminan en la cárcel por participar en algún tipo de discurso o de comportamiento políticamente incorrecto. En tales tiempos tenemos que recordar las palabras finales del poema de Joseph Ratzinger:

Sin la valentía del corazón que tiene el valor de resistir inquebrantablemente / Los espíritus de la época y las masas / No podemos encontrar el camino a Dios / Y el verdadero camino de Nuestro Señor.

No se trata de un comentario piadoso, sino de un hecho brutalmente real de la vida cristiana contemporánea en los países occidentales.

Si este es el principal desafío espiritual, él viene acompañado de numerosos desafíos intelectuales. A nivel macro nos enfrentamos al desafío de unir no sólo los fragmentos de una cultura que alguna vez fue cristiana, sino también los componentes mismos de la fe que hicieron posible esa cultura. Estamos en una situación de nivel cero en la que ya no podemos presumir que los católicos realmente están de acuerdo en lo que es la fe y cuáles son los pilares de la teología católica.

En este breve artículo no hay espacio para explicar con precisión cómo el tapiz de la fe se desgarró a lo largo de siglos sucesivos. Se pueden leer las obras de estudiosos como Hans Boersma, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor para rastrear las diversas movidas en el tablero de ajedrez de la *intelligentsia* occidental hasta nuestro estado actual. Sin embargo, me gustaría destacar sólo cuatro cambios o movidas importantes que creo que deben ser desafiadas si queremos tener alguna esperanza de recoger y reconstruir los fragmentos. Dos de ellas son medievales y dos de ellas son modernas.

La primera movida de este tipo fue el nominalismo franciscano que surgió en el siglo XIV. Él socavó la comprensión tomista de la analogía del ser. Las consecuencias del nominalismo franciscano han sido bien resumidas por Monseñor Javier Martínez, arzobispo de Granada, en el siguiente pasaje:

Una vez que la analogía del ser y la idea del ente como participación en el ser fue rechazada por Duns Scotto en el siglo XIII y fue sustituida por la idea de la univocidad del ser, Dios tuvo que ser necesariamente “separado” del mundo, y al mismo tiempo, tuvo que ser reducido a ‘un ser’ entre otros... esta movida fue acompañada por otros cambios intelectuales necesarios o provocados por ella, todos los cuales estaban cargados de consecuencias: los seres humanos comenzaron a entenderse a sí mismos y su relación con el mundo como una “copia” de este ser infinitamente inteligente, poderoso y caprichoso que usurpó el nombre del Dios cristiano.¹

Mons. Martínez continúa explicando que una consecuencia significativa de esta movida hacia la univocidad del ser es que el propio ego se convierte en el absoluto y la relación entre un ego y otro se vuelve dominada por la “razón instrumental”. Otra consecuencia es que la naturaleza se convierte en “un mero artefacto, primero de Dios y, por último, una mercancía para el consumo humano”. La naturaleza ya no puede ser un signo de nada más, y esto a su vez establece una barrera para una lectura sacramental de la naturaleza.²

Sin una lectura sacramental de la naturaleza, la fe católica es como un cuerpo con el corazón arrancado. Por lo tanto, puede argumentarse que lo que podríamos llamar “sitio número uno de reconstrucción” tiene que preocuparse de recoger los elementos fragmentados de una cosmología sacramental católica. Podemos tener literalmente decenas de millones de personas vagando por la tierra que han sido bautizadas como católicos, pero si no tienen la primera pista de lo que llamamos una “economía sacramental”, o cómo las Personas de la Santísima Trinidad se relacionan con ellos a través del espacio y el tiempo, entonces no hay manera de que puedan tener una vida de fe floreciente. La teología de Santo Tomás de Aquino puede ser un recurso importante para este sitio de construcción. También lo pueden ser las obras de escritores católicos como el estadounidense Flannery O’Connor y el orcadiano George Mackay Brown, y sin duda muchos otros en otros países e idiomas que tienen el talento para explicar la teología tomista en un estilo literario que es más fácil de digerir para muchas personas. Por ejemplo, hay un cuento de Mackay Brown llamado “La Pisada de Uvas” que toma la forma de tres homilías sobre la fiesta de las bodas de Caná. Una es pronunciada en 1788 por un ministro presbiteriano calvinista clásico, opuesto a todo tipo de placer humano, desde el vino hasta los vestidos de fiesta. Él utiliza la historia de Caná para reprender a su rebaño sobre el excesivo gasto de dinero en los guardarropas de sus esposas, y el beber

¹ J. Martínez, ‘Christ of History, Jesus of Faith’, en *The Pope and Jesus of Nazareth*, editado por Adrian Pabst y Angus Paddison (Londres: SCM Press, 2009), pág. 26-27.

² Para un tratamiento más extenso de este tema, véase: Tracey Rowland, *Catholic Theology* (Londres: Bloomsbury, 2017), capítulo 3.

demasiado en las bodas. Comparaba su disfrute de la cerveza con los lechones que chupan las ubres de una cerda. La segunda homilía es pronunciada en el siglo XX por un ministro protestante liberal moderno, que utiliza la homilía para explicar que Jesús realmente no convirtió el agua en vino. No hubo milagro alguno. Jesús era simplemente un responsable planificador por adelantado que sabía que sus apóstoles eran grandes bebedores y se encargó tras bastidores de que los suministros fueran suficientes. Finalmente, otra es presentada como la homilía de un sacerdote católico impartida en 1548. En lugar de regañar a la gente como lechones, o de negar la realidad de los milagros, el sacerdote le dice a su congregación que en la fiesta de bodas del Cordero todos serán príncipes. Por lo tanto, dice, ya no los llamaré más Olaf el Pescador y Jock el Agricultor, sino que los llamaré por el nombre con el que el Creador los llamará el último día: ¡príncipes! ¡Príncipe Olaf! ¡Príncipe Jock! Mackay Brown proporciona a sus lectores una ventana abierta a una cultura donde el mundo se lee sacramentalmente y la vida cristiana se trata de la santificación de la persona en preparación para la eternidad con la Santísima Trinidad.

Por lo tanto, en la construcción del sitio número uno necesitamos personas que entiendan conceptos como la analogía del ser y la gramática de la sacramentalidad y necesitamos a aquellos que tengan la habilidad de retratar estas ideas en una forma literaria.

Los franciscanos medievales no sólo socavaron la analogía tomista del ser, sino que también hicieron algo así como un desastre en el campo de la teología moral y esto me lleva a la segunda movida intelectual que ahora requiere un nuevo sitio de construcción. Como Livio Melina ha explicado en su libro *Participar en las virtudes de Cristo*, Guillermo de Ockham separó la moralidad de la ley divina de la moral natural de la razón.³ La construcción de la teología moral como una disciplina autónoma separada de la teología dogmática fue confirmada por la noción típicamente luterana de la ética como una doctrina teológica de deberes y no como una doctrina de virtudes naturales y sobrenaturales. Una vez que la moral ya no está vinculada a las virtudes, incluyendo, y especialmente, las virtudes teológicas, la moralidad experimenta su propio proceso de secularización. Ella ya no está asociada a una semejanza con Cristo, ni a una participación en las virtudes de Cristo, sino a la promoción del bienestar temporal de los demás en la sociedad. Esto conduce a una situación en la que la moral cristiana se transforma en mero utilitarismo social y altruismo filantrópico. Las iglesias cristianas siguen siendo socialmente aceptables como proveedores de bienestar social, pero no como promotoras de la moral bíblica que implica el concepto de santificación personal.

Por lo tanto, la sugerencia de que hay gradaciones de excelencia moral se ha convertido en el lado socialmente inaceptable del cristianismo en la cultura occidental contemporánea. El filósofo tomista francés Jacques Maritain se refirió a tal noción de excelencia moral cuando describió los hábitos humanos como “títulos de nobleza metafísicos” que distinguen a una persona de otra.⁴ Sin embargo, la idea de que algunas personas podrían ser moralmente superiores a otras porque tienen mejores hábitos o prácticas que se ajustan a la ley divina es, sin embargo, una afrenta a cada

³ Livio Melina, *Sharing in Christ's Virtues: For the Renewal of Moral Theology in the Light of Veritatis Splendor* (Washington DC: Catholic University of America Press, 2001) [en español: *Participar en las virtudes de Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004]. Véase también: Livio Melina, *The Epiphany of Love: Toward a Theological Understanding of Christian Action (Ressourcement: Retrieval and Renewal in Catholic Thought)*, 2010) [en italiano: *Epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Siena: Cantagalli, 2008] y *Building a Culture of the Family: The Language of Love* (Alba House Society of St. Paul, 2011) [en español: *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*. Valencia, Edicep, 2009].

⁴ Jacques Maritain, *Art and Scholasticism and Other Essays* (Nabu Press, 2010), pág. 9 [en español: *Arte y escolástica*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1972, pág. 12].

principio del liberalismo político.⁵ En tales circunstancias, muchos se interesan en asumir la responsabilidad de promover el bienestar social de los demás, pero no la invitación a participar en la vida de la Santísima Trinidad a través de las gracias sacramentales. Ser cristiano se reduce a reciclar la basura y preocuparse por las personas que provienen de grupos socialmente marginados.

Hay dos libros donde esta realidad sociológica ha sido bien documentada. El primero es *El Espíritu del Vaticano II: Catolicismo Progresista de Europa Occidental en los años sesenta* por Gerd-Rainer Horn. Este trabajo ayuda a explicar cómo algunas de las comunidades católicas más fuertes del mundo (por ejemplo, la iglesia holandesa de los años cincuenta) pudieron ser penetradas en una década con la ideología marxista. Al recorrer Horn cada país aludiendo a los líderes estudiantiles nacionales de la generación de 1968 que en su tiempo eran muy conocidos, sus biografías revelan una tras otra que ellos no sólo tenían una sólida formación cristiana, sino que en muchos casos eran exseminaristas. La tesis de Horn es que una dimensión utópica y mesiánica del catolicismo se superpuso con los ideales seculares de la generación de los años sesenta. El catolicismo mesiánico y el marxismo capturaron la imaginación de una generación y estas fuerzas gemelas se reforzaron mutuamente.

El segundo análisis interesante es de Julie Pagis.⁶ En su investigación sobre los líderes estudiantiles marxistas de 1968, Pagis señala que hasta el 40% de los que entrevistó informaron haber recibido una formación religiosa básica. Uno de los conceptos clave utilizados en la investigación de Pagis fue la distinción entre la “religiosidad masiva”, entendida en un sentido weberiano como la necesidad de ayuda sobrenatural dispensada ritual e institucionalmente (lo que en el lenguaje teológico católico se llama una fuerte participación en la vida sacramental de la Iglesia), y lo que Pagis llama la “religiosidad del virtuoso”, que tiene menos que ver con la sacramentalidad y más con la ética. Aquellos cuya formación cayó en el tipo de la “religiosidad del virtuoso” fueron los más fácilmente atraídos por los movimientos políticos marxistas. Cuando los de este tipo entraron en sus años universitarios, un porcentaje significativo de ellos terminaron distanciados del ambiente religioso de su infancia y se convirtieron en activistas sociales militantes. Hoy en día este fenómeno continúa, pero la atracción ya no es hacia el marxismo en una forma pura, sino hacia un cóctel de ideas que tienen su origen en una variedad de filosofías anticristianas, incluyendo el marxismo al estilo de la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo al estilo nietzscheano. La ideología de género es un ejemplo clásico de un cóctel de esta clase.

Por lo tanto, nuestro segundo sitio de construcción necesita rehacer los vínculos entre la teología sacramental y la teología moral, entre la teología dogmática y la teología moral y entre la soteriología y la teología moral. Necesitamos reubicar la ética sobre sólidos fundamentos bíblicos y especialmente cristológicos para que toda la acción humana sea vista desde la perspectiva de la eternidad. Este fue uno de los principales proyectos de reconstrucción del pontificado de san Juan Pablo II. Su conjunto de encíclicas trinitarias –*Redemptor Hominis, Dives in Misericordia* y *Dominum et vivificantem*– proporcionó el marco antropológico para sus dos encíclicas explícitamente de teología moral *Veritatis splendor* y *Evangelium Vitae*. Es bien sabido que fue la teología moral del tomista Servais Pinckaers OP la que sustentó las dos encíclicas de teología

⁵ Para una comprensión del liberalismo político ver las obras clásicas de John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971) [en español: *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975] y *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993) [en español: *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995]. Para un sumario de las diversas defensas liberales de la doctrina de la neutralidad del Estado que es un elemento del liberalismo político, véase Tracey Rowland, “The Liberal Doctrine of State Neutrality: A Taxonomy”, *University of Notre Dame Australia Law Review* 2 (2000), pág. 52-66.

⁶ Julie Pagis, ‘The politicization of religious commitments: Reassessing the determinants of participation in May ’68’, *Revue Française de Science Politique Revue Française de Science Politique* Vol. 60 (1), (2010), pág. 61-89.

moral. Lo que hace este particular sitio de construcción es situar la moralidad, incluida la moral sexual, en el contexto de la teología trinitaria. Nada podría estar más lejos de la trayectoria secularista que comenzó con Ockham y alcanzó su apogeo en el deseo de Kant de defender la moral cristiana con referencia a la sola razón.

Por lo tanto, el sitio de construcción número dos debe seguir edificando sobre los cimientos establecidos por san Juan Pablo II y por académicos como Servais Pinckaers y Livio Melina, en los campos de la antropología teológica y la teología moral, incluyendo, por supuesto, la catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano. La comprensión tomista de las virtudes teológicas y su interacción con las diversas facultades del alma y con la vida de gracia mediada a través de los sacramentos forma parte de estos cimientos. También lo son muchos elementos de las obras de san Buenaventura, el Doctor Seráfico, quien no debe ser medido con el mismo rasero maloliente que los proveedores nominalistas de la tradición franciscana. El “Tomismo lublinés” de san Juan Pablo II también es muy importante en este contexto porque profundizó la tradición tomista al incorporar la dimensión de la subjetividad humana, que es una preocupación relevante en el mundo contemporáneo, pero no abordada por el propio Santo Tomás.⁷

Pasando ahora desde estas dos movidas medievales en el tablero de ajedrez intelectual a los movimientos de nuestros tiempos, el tercer cruce intelectual que cabe destacar es el de la influencia de la teoría social de la Escuela de Frankfurt sobre la teología católica en la segunda mitad del siglo XX y más allá. Una crisis importante en la teología fundamental católica en el último medio siglo ha sido la cuestión de si la fe es algo recibido como un don que no cambia de una generación a otra, o si es algo construido personalmente de nuevo a medida que la comunidad eclesial se mueve a través del tiempo. En su artículo “Teología y Praxis” publicado en 1973, Charles Davis, que fue durante un tiempo un jesuita británico, llamó la atención sobre el desarrollo de un enfoque completamente nuevo para la comprensión de la historia, la tradición y la revelación entre los teólogos belgas y holandeses en los años sesenta. Muchos de ellos abandonaron a Platón y Aristóteles como clásicos socios filosóficos de la teología y asumieron los presupuestos de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Davis describe este cambio sísmico en los siguientes términos:

Fundamental para ellos [teólogos holandeses y flamencos] como consecuencia de su aceptación de la unidad marxista de teoría y *praxis* es la convicción de que no se puede presuponer la identidad permanente de la fe cristiana... La verdad aún no existe; no se puede alcanzar a través de la interpretación, sino que tiene que ser producida por el cambio. Por lo tanto, para estos teólogos, la fe está mediada en la historia en un sentido fuerte por la *praxis*.⁸

En el párrafo final de su artículo, Davis hizo la pregunta: “¿Es la teología, como dice [Edward] Schillebeeckx, la autoconciencia crítica de la *praxis* cristiana, o tiene razón [Leszek] Kołakowski

⁷ En este contexto, véanse los siguientes libros y artículos: William Norris Clarke, “The Integration of Person and Being in Twentieth Century Thomism”, *Communio: International Catholic Review*, Fall (2004): pág. 435-47; Vilma Sliuzaitė, *The Notion of Human Experience in the Thought of Karol Wojtyła: A Study of the Notion of Experience in the Light of an Adequate Anthropology* (Roma: Pontificiam Universitatem Lateranensem, 2013), Karol Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, trad. Theresa Sandok (New York: Peter Lang, 1993), Jaroslaw Kupczak, *The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II: Destined for Liberty* (Washington DC: Catholic University of America Press, 2000).

⁸ Charles Davis, “Theology and Praxis”, *Cross Currents*, Vol. 23 (2) (Summer, 1973), pág. 154-68 (167). Para un análisis más extenso de este tema, véase el capítulo 4 de Tracey Rowland, *Catholic Theology* (Londres: Bloomsbury, 2017) y “What Happened in the Church and the World in 1968?”, por publicar en Tom Gourlay (ed), *1968. Culture and Counterculture: A Catholic Critique* (Oregón: Wip and Stock, 2020).

cuando dice: ‘La teología comienza con la creencia de que la verdad ya nos ha sido dada, y su esfuerzo intelectual no consiste en el desgaste contra la realidad, sino en la asimilación de algo que está listo en su totalidad’?’⁹

Dependiendo de cómo se responda esta cuestión, uno termina con dos enfoques totalmente diferentes de la teología y posiblemente dos versiones radicalmente distintas de cristianismo. Uno presupone que hay algo como la verdad atemporal, el otro tiene una orientación fuertemente historicista.

Para aquellos de nosotros que seguimos la posición de Kołakowski, la cual incluiría a todos los académicos en la tradición de santo Tomás de Aquino y también de san Agustín y teólogos contemporáneos como Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger, nuestro tercer sitio de construcción necesita reedificar la confianza en la noción de verdad. Esto debe hacerse de una manera sofisticada. Nadie se convierte al ser golpeado en la cabeza con silogismos, a menos que ya esté de alguna manera “en sintonía”. La *Veritas* necesita ser rehabilitada de su asociación con los silogismos y con una apologética “sabelotodo”. Si bien la tradición tomista ha sido usualmente el buque insignia de la *Veritas*, para defender hoy la *Veritas* necesitamos pedir el apoyo de una flota de autoridades adicionales, incluidos científicos cristianos. Entre los teólogos más contemporáneos, las obras de san John Henry Newman y del Cardenal Gerhard Müller también serían útiles en el sitio de construcción número tres. En particular, la *Gramática del asentimiento* de Newman sería de ayuda con su presentación del sentido ilativo, junto con el reciente libro del Cardenal Müller *El poder de la verdad: los desafíos a la doctrina católica y a la moral hoy*.¹⁰

Mi cuarto y último sitio de construcción trata sobre la forma en que se presenta la tradición intelectual católica. Aquí es importante superar los muchos dualismos que se han deslizado en la presentación de la fe, especialmente la tajante separación de las disciplinas de teología y filosofía, que es una práctica intelectual muy moderna popularizada por los jesuitas en el siglo XVII. Si bien la teología y la filosofía son disciplinas distintas (como la humanidad y la divinidad de Cristo), los problemas surgen cuando las dos están completamente separadas, por lo que algunos académicos prestan atención sólo a la teología y otros sólo a la filosofía, sin ninguna integración entre ambas. Dentro de la tradición tomista esto llevó a la costumbre de escindir los componentes filosóficos de la síntesis tomista de los elementos patrísticos y presentarlos en dos cursos completamente separados. El gran teólogo del siglo XX residente en Múnich, Romano Guardini, fue muy crítico de esta separación, y por esta razón su cátedra en la Universidad de Múnich no fue llamada ni Cátedra de Teología ni Cátedra de Filosofía, sino la Cátedra de Filosofía de la Religión y la Cosmovisión Cristiana. Del mismo modo, hoy día en la Universidad Sophia en Loppiano -en las afueras de Florencia- no hay un departamento separado de filosofía y teología, sino un departamento combinado llamado Departamento de Ontología Trinitaria.

Estos cuatro sitios de construcción no son los únicos que necesitan ser emprendidos, muchos otros podrían ser añadidos, pero el proceso de “recoger los fragmentos” necesita comenzar en algún lugar y estas son cuatro sugerencias preliminares.

Profesora Tracey Rowland

University of Notre Dame (Australia)

⁹ *Ibíd* 167.

¹⁰ Gerhard Müller, *The Power of Truth: the Challenges to Catholic Doctrine and Morals Today* (San Francisco: Ignatius, 2019).