
LA CULTURA CLÁSICA Y EL CRISTIANISMO

*Juan Antonio Widow**
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Las tres dimensiones de la cultura poseen en común algo que les es esencial, el lenguaje, pues son expresión de algo. El sello greco-romano que da identidad a nuestros orígenes se manifiesta de manera primordial en su *logos*, la lengua cuya capacidad expresiva sobrepasa la de otros idiomas. No se puede afirmar que la designación de la lengua en que se expresaron las verdades dogmáticas y los caracteres propios de la vida cristiana haya sido efecto de la pura casualidad. La capacidad del griego, primero, y luego del latín para exponer temas metafísicos, dispuso bien a estas lenguas para que manifestaran las verdades del dogma cristiano. El hecho histórico es, por lo demás, que la Revelación cristiana se expresó en ellas, y que los artículos de fe deben ser entendidos según fueron definidos en griego y en latín.

Palabras clave: cultura, Antigüedad Clásica, cristianismo, Revelación, dogma.



CLASSICAL CULTURE AND CHRISTIANITY

All three dimensions of culture possess in common something that is essential to them, language, for they are an expression of something. The Greco-Roman seal that identifies our origins manifests itself primordially in its logos, the tongue whose expressive capacity surpasses that of other languages. It cannot be affirmed that the designation of the tongue in which the dogmatic truths and characteristic elements of Christian life were expressed was purely casual. The capacity of Greek, first, and later Latin for exposing metaphysical issues prepared these languages well so they could manifest the truths of the Christian dogma. The historical fact is, in any case, that the Christian Revelation was expressed in them, and that the articles of faith must be understood as they were defined in Greek and Latin.

Keywords: culture, Classical Antiquity, Christianity, Revelation, dogma.

* e-mail: juanawidowa@terra.cl, Viña del Mar, Chile.

CULTURA, COMO ES SABIDO, PROVIENE DEL VERBO *COLO*, que significa tanto *cultivar* como *habitar*. Esta doble acepción se da primeramente en un sentido físico, como en el término agricultura, cultivo de la tierra, o en los términos *colono* –*colonus*, el que se instala en un lugar con el objeto de habitar allí y labrar la tierra– y *colonia*, indicación de ese lugar y de la comunidad allí constituida con ese fin. El sentido primariamente físico de *habitar* también es claro y se revela en la relación concreta con aquello que protege al hombre, sea del frío, de la lluvia, de los enemigos, etc.: al ser construido o adaptado ese refugio para cumplir con su función protectora, adquiere forma humana, es decir, una conformación a la vida que allí se desarrolla: las pinturas en las cavernas pueden ser consideradas como el ejemplo típico de esas formas que distinguen a una vivienda de una guarida. La habitación supone una naturaleza domesticada, constituida en la casa del hombre, sea como refugio de su intimidad, sea como el espacio acotado y sacralizado destinado al culto divino, sea, en fin, como el complemento material de cada una de las dimensiones en que se desenvuelve esa vida compleja que es la humana.

Para habitar, los hombres necesitan cultivar, es decir, sacar de las piedras, de la tierra, de la madera de los árboles, las formas que estas cosas esconden y que sólo pueden sacar de allí la razón y las manos atentas de quienes conocen y aprecian la realidad del mundo material. Hay que cultivar, es decir edificar, la casa en que se ha de habitar, tal como hace el escultor con la piedra, a la cual –según expresión de Miguel Ángel– hay que sacar lo que le sobra. Así se destaca ese primer plano en que la cultura se manifiesta: es el domar la naturaleza dándole un sello humano, es hacer de lo salvaje forma bien perfilada e inteligible. La vida humana se alimenta de formas. Lo informe es ajeno a ella, y lo deforme la agrede.

* * *

Se puede ver clara la analogía entre las formas que el arte da al mundo material en que el hombre habita, y aquellas otras que se cultivan en el mismo hombre. *Colere virtutem*, cultivar la virtud, es una expresión de Cicerón. En esta analogía se funda la segunda acepción del término *cultura*, según la cual podemos decir que el hombre toma forma de tal –es decir, es formado– por el cultivo de las propias potencias. Es la actividad a la cual se ha llamado educación, fruto de la cual es el hombre *culto*. En este sentido moral o espiritual, y en directa analogía con la primera acepción, se puede entender también el *habitar*. Se

refiere al ámbito afectivo –tomando este término en su sentido más amplio– que el hombre necesita para vivir una vida normal: es conocimiento de los otros e interés por lo que hacen y sienten, lo cual no sería posible si no hubiese una apetencia común por el mismo bien, por el bien común. Nadie puede habitar en la sala de espera de un aeropuerto, y no porque falten medios físicos para instalarse allí, sino porque la relación con los otros es de anonimato y de completa indiferencia afectiva; hay allí coincidencias, pero no hay comunidad.

En lo básico, este ámbito de conocimiento y de afectividad es la familia, pero también existe la necesidad de la comunión con los otros en las restantes sociedades naturales del hombre: desde luego en la sociedad política, la patria, donde lo propio es que se dé una sintonía entre las virtudes personales y el bien común, gracias a la cual exista una verdadera concordia social. El hombre solo, aquel que muere en su departamento sin que nadie se entere ni lo eche de menos, es el sin-casa en sentido espiritual; esa es la soledad del hombre masa, el cual puede serlo por propia voluntad o por coacción del medio –en general por ambas causas–, coacción ésta a la cual no sabe o no puede resistir. Esa es una soledad en medio de la indiferencia afectiva de los otros, completamente distinta a la soledad del contemplativo, el que habita en Dios.

* * *

El término *culto*, además de ser el adjetivo que designa al hombre bien educado o cultivado, es el sustantivo que nombra la reverencia, el honor o la adoración que se dan a Dios. Ha sido común a todas las civilizaciones el dar culto a la divinidad o a lo que se ha tomado por tal. Este culto requiere de formas, las cuales adquieren carácter sagrado en razón del fin al cual han sido ordenadas.

Hay, pues, por una parte el cultivo de estas formas, las cuales son por esto objeto del arte, y se inscriben así dentro de lo que es el primer sentido de la *cultura*; de hecho, muchas de las expresiones más acabadas del arte, del dominio ejercido sobre el mundo material, han sido las del arte sacro: el culto debido a Dios ha sido el impulso interior gracias al cual se han producido las obras de arte más perfectas, requerida esta perfección por la inefable belleza de la divinidad. Si bien este impulso se ha dado también en otras civilizaciones, distintas de la cristiana, es evidente que ha sido muchísimo más fuerte en ésta que en las otras, debido a aquello que ha sido llamado el «materialismo» de la cultura cristiana, es decir, a la reverencia que se tiene para toda la obra de Dios, incluido el mundo corpóreo. El espiritualismo siempre ha tenido, en la tradición cristiana, sabor a herejía: «El horror a lo visible –escribe José María Valverde–, como manifestación del espiritualismo, no dejará de perturbar a la Iglesia jamás, como desde el primer día; hay quien imagina que antes ya del tiempo y del hombre, Satanás caería porque, espiritual y puro, no quiso adorar la posibilidad de un Dios sensible, hecho carne humana»¹.

¹ VALVERDE, J.M., *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno*, Seix y Barral, Barcelona, 1959, pp. 16-17. *Ibidem*, pp. 18-19: «El espiritualismo a ultranza fue... la base de casi todas las herejías, del gnosticismo en adelante; por supuesto, hasta el protestantismo. Casi sería la herejía que prevalece y se sienta 'donde no debiera' si el Espíritu Santo no anduviera al quite. Lo que no es el tesoro central de la Iglesia, está teñido de espiritualismo, es decir, formas de educación, estilo, ambiente, sentido cultural, etc. La Iglesia, sin embargo, continúa con sus dogmas concretísimos, fácticos, casi 'materialistas': el Dios hecho carne, la resurrección de toda carne humana, el pan hecho carne a la vez divina y humana, y así sucesivamente hasta el último declarado: el de la Asunción de la Virgen».

El culto divino exige la perfección de aquello que le da forma y expresión. No admite formas tomadas del mundo profano, ni la fealdad disfrazada de piedad. Sus formas han de ser necesariamente hieráticas, aun en la música, pues deben hacer presente la inmutabilidad de lo divino en medio de la mutabilidad y contingencia de lo humano.

* * *

Las tres dimensiones de la *cultura*: el dar forma al mundo corpóreo en que habitan los hombres; el dar forma completa, según es exigida por su naturaleza, al hombre, principalmente en sus facultades superiores, y el dar el culto que se le debe a Dios, poseen en común algo que para las tres es esencial, el lenguaje. Todas las formas de la cultura implican algún lenguaje, pues son expresión de algo. Esto se ve claramente en las formas que el arte da al mundo material: no se quedan dichas formas en la materia, la trascienden, proyectándose más allá de ella, es decir, se comunican. El mundo de las cosas corpóreas, aquel en que el hombre ha puesto su sello, está lleno por lo mismo de signos y símbolos. Es el lenguaje de las cosas, puesto a la luz por el arte.

También hay lenguaje en los ritos, en la liturgia, en los gestos. Mostrar la palma de la mano derecha, en el viejo saludo romano, es mostrar que no se empuña un arma, o decir que se viene en paz; muy distinto este gesto a la amenaza expresada por el puño izquierdo cerrado y alzado. Hay una relación de verdad entre estos signos y lo que significan; pero, como puede ocurrir, y ocurre, en todo aquello en que interviene la voluntad del hombre, esta clase de signos pueden mentir, como el saludo de quien tiene bajo el poncho un puñal, o como la cueca y el guitarreo, signos legítimos de la fiesta profana, incrustados en las ceremonias del culto divino.

El lenguaje de la voz y las palabras es expresión de lo universal: allí están comprendidos todos los lenguajes particulares. Es el lenguaje del *verbo*, del *logos*: manifestación interior, primero, de lo que las cosas son, y luego comunicación exterior mediante la voz. También éste, el lenguaje por antonomasia, tiene su forma y su materia: el significado se une a la voz, la cual, por esto, es muy distinta a las voces animales. Cuando la posibilidad de escribir y de leer era un privilegio, la voz humana se encarnaba en el verso y el canto. Así, según indica Aristóteles, las leyes, antes de ser escritas, eran cantadas, y los antiguos romanos decían que las leyes eran *cantos* (*carmina*)².

El *logos* es la forma que comunica espiritualidad a la materia. La unión de esta materia con aquella forma es algo vivo, es decir, es algo que vive con la vida de la inteligencia, de la razón, del afecto de la voluntad y del sentimiento. Lo cual significa que este *verbo* tiene su historia, que es como la historia de aquellos que lo profieren: supone un origen, que es el de una tradición cultural. Este origen es el sello que marca una identidad en el tiempo. Es como la identidad de un ser vivo, la cual no depende de ningún arbitrio individual o colectivo, sino de la naturaleza singular y primordial, tal como está definida en sus inicios.

² Vid. FUSTEL DE COULANGES, N.D., *La ciudad antigua*, Trad./ Martin, Carlos A., Iberia, Barcelona, p. 232.

Hay en ese origen la conquista de la forma justa, precisa: es el patrimonio de un lenguaje cuyo *verbo* alcanza tal perfección expresiva que se convierte en el necesario modelo para aquellos que han tenido como suyo ese origen. Hay allí un *verbo* fundante de todas las formas de lenguaje. A ello se llama lo clásico.

* * *

El término proviene de *classis*, cuyo primer sentido es el del *llamado* para convocar o reunir; de ahí pasa a designar a los llamados o convocados, y así una *clase* es la de los convocados al servicio militar. En este sentido, con más propiedad se da el nombre a los que responden a la primera llamada: la *clase* es, de este modo, la de los que abren camino, la de los que van delante mostrando a los demás la ruta. De ahí se extiende el significado para señalar simplemente lo primero, aquello que se ofrece como el arquetipo o ejemplar. Es la forma atemporal, irrepetible pero imitable, única en su singularidad, pero universal como modelo. Es imitable por vía de semejanza, no de copia. Esto es lo *clásico*.

En lo sustantivo, el origen de nuestra cultura es el mundo clásico, el mundo greco-romano. Esta, a pesar de todos los intentos de relativizarla, es una verdad evidente para quien tenga vista y oído. Quien esto niegue ha de negarlo obligadamente en una lengua cuyos orígenes son éstos, el griego y el latín. Si lo niega en mongol, es presumible que poco caso le hagan. Aquellas naciones que han recibido la influencia de los idiomas germanos, reconocen sin embargo un modo de entender, de pensar y de expresarse cuyo esqueleto está constituido por el legado greco-romano. Este es como la casa paterna, que si se abandona queda, no obstante, como el punto de referencia, como la marca indeleble que indica por dónde habría que ir. Hay una continuidad vital entre nuestra cultura y aquellos orígenes. Y del mismo modo como es la misma persona el niño y el anciano que ese niño llega a ser, aunque cambie toda su individualidad física, la tradición cultural es en su substancia idéntica desde la concepción hasta la muerte. Nadie puede abandonar voluntariamente su propia identidad, aun en el caso de que opte por el suicidio; y nadie puede cambiar la tradición cultural y sus verdaderas fuentes, aun en el caso de la idiotización voluntaria y masiva, o en el de la invocación a ciertas «culturas originarias», que no lo son, porque de ellas no se origina la nuestra, y porque muchas de ellas no han alcanzado nunca a ser *clásicas*.

El sello greco-romano que da identidad a nuestros orígenes se manifiesta de manera primordial en su *logos*, la lengua cuya capacidad expresiva sobrepasa la de otros idiomas. Si bien, por ejemplo, el hebreo se destaca por su capacidad poética y por la perfección expresiva de sus alegorías, tal como se puede apreciar en los salmos, o en el *Cantar de los cantares*, o en las profecías de Isaías, el griego y el latín –que hay que mencionar unidos, como que constituyen una unidad con dos caras– son lenguas universales, y no por el hecho de que las hayan hablado diversos pueblos, sino porque comprenden, en su unidad, todas las capacidades expresivas que puede tener una lengua. Entre tales capacidades la más importante, y que define la potencialidad significativa global de esa lengua, es su aptitud para dar forma lúcida y precisa a las nociones metafísicas, raíz de la inteligibilidad de todo lo expresable por el lenguaje.

* * *

No hay duda de que el Cristianismo, para arraigarse en la vida de los hombres, debió necesariamente suponer en ellos una cultura. No se concibe, en efecto, la fe cristiana sin un lenguaje que la exprese, y aquí debemos entender por lenguaje todo lo que de algún modo manifiesta, significa o simboliza las formas propias de la vida cristiana, que no es solamente vida religiosa o espiritual, puesto que comprende, a diferencia de las religiones pre-cristianas, todos los aspectos de la vida de los hombres. Es decir que el Cristianismo no comprende sólo los actos específicamente religiosos, aquellos por los cuales el hombre se religa a Dios, como son el culto y la oración. Lo propio del Cristianismo es elevar al hombre completo a la vida sobrenatural o de la gracia; lo cual significa que esta vida sobrenatural no reemplaza el orden natural de la existencia humana, sino que lo supone y lo perfecciona, lo eleva. Las virtudes teologales son propias del orden sobrenatural, y no existen las correspondientes a ellas en el orden natural; sin embargo, perfeccionan las facultades superiores del hombre, el entendimiento por la fe, y la voluntad por la esperanza y, sobre todo, por la caridad; lo cual significa que tales virtudes no son de ninguna manera ajenas al desarrollo natural de tales facultades, aunque su objeto trascienda absolutamente aquello que pueden alcanzar por su potencia natural. Todo desarrollo perfectivo del mundo de lo humano se incorpora así a la vida cristiana, razón por la cual ninguna virtud cristiana puede prescindir de su raigambre en una naturaleza constituida por un alma espiritual y un cuerpo material.

La fe es el hábito cognoscitivo, participación del conocimiento con que Dios se conoce, cuyo objeto es por ello el mismo Dios. Su fuente es la Revelación divina; por esto, no hay para los hombres ningún acceso posible, por sus potencias naturales, a este objeto. No corresponde ahora explicar cómo se identifica al mediador singular de la Revelación, sea un profeta, sea tal o cual autor inspirado, y cómo, por consiguiente, se logra la certeza acerca del carácter divino de la inspiración: basta saber que esa certeza ha de ser necesariamente sobrenatural, pues su objeto y el modo de conocimiento trascienden las posibilidades naturales de un intelecto creado.

La cuestión que ahora interesa es la relativa a las condiciones que deben darse para que la Revelación sea precisamente Revelación. Ésta, y en general la comunicación intelectual, se cumple cuando lo que uno entiende se comunica a otro de modo que también lo entienda, y de la misma manera. El conocimiento de los sentidos no puede lograr esta comunicación: lo que hacen es señalar, indicar, llamar la atención, pero no comunicar de tal modo que el objeto que está presente en quien revela lo esté también, del mismo modo, en aquel a quien se revela. Nadie puede infundir una imagen sensible en otro sujeto: solamente puede mostrar esa imagen, suponiendo en el otro la capacidad, semejante a la del que muestra, para aprehender –ver, oír, etc.– aquello que se le indica. La inteligencia, en cambio, forma en sí misma un verbo, expresión de lo que una cosa es, en el cual, volviéndose sobre sí misma, conoce. Este verbo interior es inmaterial: no está, por ello, sometido a las condiciones que impone la materia, lo cual significa que es de suyo comunicable. Pero con una importante limitación: si bien el *verbo* o *logos* es inmaterial, su sujeto es la inteligencia de un ser corpóreo, cuya existencia es en una materia, y que tiene a los sentidos como única potencia para

entrar en comunicación directa con las otras cosas. Se requieren, por tanto, *signos*, es decir algo apto para hacer presente, a ojos y oídos, el verbo interior, es decir lo conocido. Estos signos constituyen el lenguaje, el cual, con la materialidad de voces y trazos, debe poseer la capacidad expresiva que abarque, aun con las limitaciones propias de un lenguaje humano, todo lo inteligible, con sus matices, sus modos, sus precisiones, sus analogías.

* * *

No se puede afirmar que la designación de la lengua en que se expresaron las verdades dogmáticas y los caracteres propios de la vida cristiana haya sido efecto de la pura casualidad. Es obvio que, existiendo la Providencia divina, esa elección no puede haber sido azarosa. Hay razones importantes para sostener que la Providencia no se equivocó y que la elección fue buena. La capacidad del griego, primero, y luego del latín para exponer temas metafísicos, dispuso bien a estas lenguas para que manifestaran las verdades del dogma cristiano. El hecho histórico es, por lo demás, que la Revelación cristiana se expresó en ellas, y que los artículos de fe deben ser entendidos según fueron definidos en griego y en latín. El lenguaje velado del Antiguo Testamento quedó atrás, apto para anunciar la salvación que se esperaba, pero no para declarar, una vez llegada la salvación, en qué consiste y cuál es el modo por el cual los hombres deben acceder a ella.

Por lo demás, no hay una separación entre el lenguaje que ha sido precisado por los filósofos y aquel mediante el cual han sido definidos los dogmas cristianos. Los teólogos que participaron en los concilios en que esas definiciones se consagraron eran al mismo tiempo metafísicos: de otro modo no habrían sido capaces de precisar el sentido de palabras como *substancia*, *hipóstasis*, *persona*, *consubstancialidad*, *transubstanciación*, *naturaleza*, etc. Los concilios llamados cristológicos, desde el primero de Nicea (año 325) hasta el cuarto de Constantinopla (años 869-870), no solamente toman, para la precisión del objeto de la fe católica, nociones definidas ya por los filósofos, no acogen solamente lo ya cultivado, sino que esas mismas nociones son analizadas y explicadas por los padres conciliares —es decir, son por ellos cultivadas—, quienes han tenido que perfeccionar sus hábitos metafísicos para determinar, con la justeza exigida por el objeto de la fe, el sentido claro y distinto de esas nociones. Éstas únicamente pueden ser entendidas en su verdadero sentido, que es el que entiende la Iglesia, en el seno de una cultura, la cual es, y no por casualidad, la cultura greco-romana.

Hay que tener presente, para comprender este privilegio de nuestras lenguas clásicas, que en las definiciones dogmáticas el idioma en que se expresan no es algo contingente ni aleatorio: en ellas lo dogmático no es solamente la verdad definida, sino también las mismas palabras con que es definida. Lo cual ha sido a su vez objeto de definición dogmática: el primer Concilio Vaticano (años 1869-1870) declara, en la *Constitución dogmática sobre la fe católica* y acerca del verdadero progreso de la fe, lo siguiente: «La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que

mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido bajo pretexto y nombre de una más alta inteligencia». Y a continuación termina este documento del Concilio con un cita de san Vicente de Lerins (monje del siglo V), en que se refiere al progreso que puede haber en el entendimiento de un dogma, progreso que puede darse sólo en el sujeto que entiende, y no en el objeto que ha de ser entendido: «Crezca, pues, y mucho e intensamente aproveche, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, tanto de uno en particular como de toda la Iglesia, de las edades y de los siglos, pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia (*sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*)»³.

Es perfectamente explicable esta necesidad de mantener en su inmutabilidad la Revelación divina: es conocimiento divino comunicado a los hombres, el cual, por ser divino, no puede estar sometido a las contingencias de una ciencia meramente humana. Es propio del lenguaje humano el sufrir desgaste, el corromperse en su uso, el perder de vista el sentido original de las palabras: son defectos, al menos potenciales, de las lenguas llamadas vivas, suponiendo que este *vivir* es el de la criatura humana en su existencia temporal.

Lo incoherente es que a las lenguas en que se expresa la Revelación divina se las considere muertas. Lo que ocurre es que su vivir es diferente al vivir de las hablas en que se expresan las cuitas cotidianas de los hombres. El lenguaje de la Revelación es vivo, y con un vivir que es más perfecto que el de aquellas hablas, pues es inmutable, como todo lo que es divino.

La lengua de la Revelación es materialmente el mismo idioma de los hombres, pues de otro modo éstos nada entenderían; no tiene sentidos ocultos, aptos sólo para entendimientos de iniciados; no hay allí palabras mágicas ni expresiones esotéricas. La lengua de la Revelación es el griego y el latín. No hay otras lenguas mediante las cuales se haya manifestado lo mismo que éstas definen. Siendo el griego y el latín idiomas con su historia y sus avatares, con sus cumbres clásicas y sus decadencias, desde el momento en que se convierten en medios de la comunicación de Dios a los hombres, quedan consagrados, pues es lo divino lo que mediante ellos se manifiesta, y es lo divino lo que les da un significado que trasciende las contingencias de lo meramente humano. De la misma manera como la naturaleza, en los hombres, recibe la vida sobrenatural, y a esta recepción debe disponerse, así nuestras lenguas clásicas se disponen, perfeccionando sus funciones expresivas, para significar lo inefable del misterio de Dios.

Todos los libros del Nuevo Testamento, salvo el evangelio de San Mateo, fueron escritos en griego. Incluso dicho evangelio, escrito originalmente en arameo, se conoce, desde los tiempos apostólicos, sólo en su traducción griega. La Revelación divina se da a los hombres en este lenguaje, y es en este lenguaje, comprendidas todas sus formas expresivas, en el cual la Revelación debe ser entendida. La Tradición de la Iglesia complementa la Sagrada

³ SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, PL 50, 668, en *Constitutio dogmatica de fide catholica*, en DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 1800.

Escritura, dando las pautas para su lectura e interpretación y fijando de manera infalible su sentido. La certeza infalible o inerrancia de la cual goza la Escritura, garantizada por el Magisterio de la Iglesia, no exime, sin embargo, del esfuerzo hermenéutico que debe hacerse para su intelección, pues se trata de un lenguaje humano.

* * *

Se puede apreciar, si se sigue la historia de algunas palabras, cómo, de lo impreciso e incluso de lo fortuito, se llega, mediante definiciones formales o por la vía del Magisterio ordinario de la Iglesia, a significados objetivamente inmutables, aunque no sea inmutable el entendimiento de sus destinatarios, ni la misma lengua en que aquellos significados se expresan.

La palabra *essentia*, por ejemplo, fue inventada –presumiblemente por Marco Tulio Cicerón– para traducir literalmente el griego *ousía*. También fue inventada, para su incorporación a la lengua latina –esta vez por Lucio Anneo Séneca–, la palabra *substantia*, que traducía, también literalmente, *hypóstasis*. Todos estos términos, propios del lenguaje metafísico, sufrieron alteraciones en su significado, sobre todo *substantia*, que se aleja de su par *hypóstasis*, perdiendo el sentido fuerte que éste conserva, y que deriva de esta manera a la equiparación de su significado con el de *essentia*. Lo más cercano al sentido de *substantia* es el de *esencia singular*, contraponiéndose así a la esencia universal, que sin embargo es llamada *substancia segunda*. Hay un momento, sin embargo, en que todas estas alteraciones cesan: es el momento de las definiciones dogmáticas. Cuando se define que el Hijo es consubstancial con el Padre, ya no se usa el término *substantia* como equivalente a *essentia*, pues decir consubstancial no es lo mismo que decir coesencial, o de la misma esencia o naturaleza: dos individuos de la misma especie son de la misma esencia o naturaleza, pero no son de la misma substancia. Pero tampoco *substancia* recupera, en este contexto, su original sentido según el cual traducía *hypóstasis*, pues el Padre y el Hijo no son la misma *hypóstasis*.

La historia del término *persona* también termina en las definiciones dogmáticas. Se sabe que originalmente –según relata Manlio Anicio Torcuato Severino Boecio– con esta palabra se designaba la máscara que usaban los actores en el teatro, y que incorporaba una especie de megáfono para hacerse oír en las localidades más alejadas del escenario. Lo propio de ese aparato era *personare*, dar resonancia a la voz: de aquí nace el llamar persona a la máscara. En griego se dice *prósopon*, que significa directamente máscara o antifaz. La máscara identifica al personaje en el teatro: de ahí deriva el identificar al individuo humano, en cuanto se destaca entre los demás, es decir, en cuanto revela tener una *personalidad* propia. Este traspaso en la significación de *persona*, desde la particularidad del teatro a la universalidad de la naturaleza humana, ha sido también obra de Lucio Anneo Séneca. De esta manera es como el término se pone a disposición de la Metafísica, y es así como Boecio puede dar la famosa definición de persona: «substancia individua de naturaleza racional», que podría también decirse «*hypóstasis* de naturaleza inteligente». Persona es el ser subsistente intrínsecamente inmaterial, por lo menos en su forma, alma o principio vital, debido a lo cual es inteligente.

De manera semejante, hay muchos otros términos y locuciones en nuestras lenguas clásicas cuyas historias han sido parecidas, y que se han perfeccionado hasta poder significar verdades dogmáticas. El griego y el latín son lenguas en las que se han nutrido, además de las definiciones del dogma, innumerables formas litúrgicas o de oración común, y en las que, además, se ha desarrollado un pensamiento teológico que –en opinión de Werner Jaeger– ha dado continuidad a la *paideia* clásica. Y decir desarrollo de un pensamiento teológico supone afirmar lo mismo respecto de aquello que está comprendido en la teología: la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética, la antropología, la filología, etc.

Si gracias a la perfección de nuestras lenguas clásicas se ha dado forma al lenguaje de la fe, de la teología y de la liturgia, esto ha conservado y alimentado la vitalidad de esas lenguas. En nuestro tiempo, no hace muchos años, un seminarista, como parte de sus estudios, tuvo que traducir tres mil versos de Virgilio. Esto, hace cincuenta y más años, no era raro, pues la familiarización con las fuentes clásicas estaba comprendida en los objetivos de la formación de un sacerdote. Por esto, el conocimiento de los clásicos y de la filosofía convertía normalmente a un cura párroco en el sabio del pueblo, al cual podía consultársele sobre las calendas o sobre los aoristos, y también sobre el sentido del término substancia. Y esto viene de muy lejos: Agustín, o Jerónimo, o Gregorio de Nisa –para nombrar a los que más destacan, entre una multitud de otros sabios, también padres de la Iglesia– tenían completo conocimiento de las tradiciones clásicas y las cultivaron. El rechazo, en cambio, de tales tradiciones fue la actitud de algún frenético como Taciano, o de algunas sectas, como la de los maniqueos.

* * *

Se habla bastante, y torpemente, de la conveniencia de *inculturar* el Cristianismo. Si se entiende esto como la necesidad de que la fe se haya asentado sobre una cultura, y que de esta manera haya asumido su lenguaje como propio, no hay problema. Pero sí lo hay si se entiende esto como la posibilidad real de que la fe, la liturgia y en general todas las formas del culto y de la vida cristiana se encarnen en cualquier cultura, distinta de la greco-romana. El Cristianismo es como un alma unida a su cuerpo: ciertamente hay un orden, en el cual el alma es la forma y el cuerpo la materia, y en el que, por consiguiente, el alma, la vida sobrenatural, tiene primacía sobre el cuerpo, la tradición clásica. Sin embargo, este orden de prioridad no supone que el cuerpo sea un mero instrumento, pues es parte esencial del ser humano. El cuerpo no es algo que podamos intercambiar: si no nos gusta, no es opción nuestra reemplazarlo por otro, aunque este otro sea el de un Adonis o el de una Afrodita. Lo mismo ocurre con la cultura greco-latina, que ha sido históricamente el cuerpo del Cristianismo.

Ciertamente se han dado mestizajes entre formas culturales indígenas y las formas ya consagradas del culto divino. De ello, lo que ha sucedido en América del Sur es claro testimonio: ahí tenemos, por ejemplo, los bailes de chinos. Para entender esto con claridad, sin dejarse envolver por una aparente contradicción, hay que tener en cuenta que todas estas formas de reconocer y de alabar a Dios no se presentan como sustitutas, sino como

complementarias, de aquellas que son propias de la Iglesia universal. Cuando el misionero jesuita Mateo Ricci, que estuvo en China entre 1583 y 1610, y que llegó a ser miembro de la corte imperial con rango de mandarín, intentó adaptar el rito católico de la Santa Misa al idioma de los chinos, se vio que no había en esa lengua un término para nombrar al Dios único; además, para suplir la incapacidad de esos pueblos para entender lo relativo al culto de los bienaventurados, se intentó asimilarlo al culto de Confucio o, en el caso de las gentes más simples, al de los antepasados. Es decir que era inexpresable en chino el objeto de la fe católica e incomprensible la santidad propia de los bienaventurados. Había que recurrir a varios circunloquios para evangelizar a esos pueblos. Por estas razones, este experimento de adaptación del Cristianismo a una cultura totalmente ajena a la greco-romana no tuvo la aprobación de la Santa Sede.

Se ha dado lugar a formas autóctonas del culto, pero a formas adjetivas, es decir, sin cambiar ni mediatizar lo que es esencial a la fe y al culto propios de la Iglesia católica; lo que se procura mantener de manera inmovible es que esas manifestaciones, aunque tomadas de tradiciones indígenas, no tengan como fin rendir culto a la Pachamama o a una Venus cualquiera, sino honrar a Nuestro Señor Jesucristo, a la Santísima Virgen María o a los santos. El puritanismo se suele dar en la descalificación, muy frecuente, de tales formas autóctonas del culto acusándolas de ser paganas. Esas formas no constituyen un culto idólatrico, y mientras tengan como objeto al Dios verdadero, a sus ángeles y a sus santos, ese culto será legítimo y, por tanto, no va a reemplazar a la tradición que tiene sus raíces en la cultura griega y romana.

Por otra parte, es verdad también que existen formas del culto divino, que son católicas y aceptadas por la Iglesia universal, y que no se asientan en la cultura latina, sino sólo en la griega, y ésta muchas veces tamizada por tradiciones del Medio Oriente, como las de los ritos armenio, copto o maronita. Estos son ritos de tanta antigüedad, por lo menos, cuanta es la del rito latino. Esas Iglesias orientales rezan el mismo Credo que la Iglesia romana: es decir que en la expresión del dogma y en lo substancial del culto católico hay perfecta unidad. Por lo demás, también en la tradición latina se han dado, aparte del romano, otros distintos ritos, como el ambrosiano o el dominicano.

* * *

Hay quienes han propuesto una vuelta al Cristianismo primitivo, proposición que se ha dado en distintos momentos de la historia de la Iglesia: se propone, en suma, comenzar de nuevo, pretendiendo que un nuevo principio hará que se goce de una pureza ahora perdida a causa de las tradiciones que han perfeccionado la expresión del dogma y las formas del culto. El optimismo de estas proposiciones está fundado en una imaginación divorciada de la realidad: el Cristianismo, para cumplir con este ideal, tendría que ser perennemente primitivo; no podría tener historia, pues toda tradición sería fatalmente contraria al primitivismo. Y si se tiene en consideración que el Cristianismo de hoy no es primitivo, habría que forzar a serlo, mediante la imposición de una «pureza evangélica» completamente idealizada. Sería como forzar a un hombre maduro a volver a ser el niño que fue. Parece

que hay muchos que no se han dado cuenta de que, para esta vuelta a la pureza primitiva hay el grave inconveniente de que el Cristianismo ya no es primitivo.

En la *inculturización* –ya suena a barbarie la misma palabra– no sólo hay abandono del tronco común, sino, con ello, una dispersión de cultos y de formas rituales, es decir, de todo aquello que hace *visible* la unidad de la Iglesia. Lo invisible, para los hombres, suele asimilarse a lo puramente abstracto, de ahí a lo fantasmal y de ahí a lo inexistente. Se podría quizás argumentar en contrario que con la multiplicación de las imágenes se haría más visible esa unidad, pues se la representaría de distintas formas según nuestros distintos gustos; pero la suma de subjetividades no da como resultado lo objetivo, y lo fundamental es que la verdad de la fe y la unidad de la Iglesia se manifiesten de manera perfectamente objetiva, inequívoca e infalible.

Lo más grave es que la confusión y el abandono del lenguaje de la fe hace inevitable la pérdida de la misma fe. La pretensión de acercar el contenido de la fe al hombre común mediante la sustitución de su lenguaje, adaptándolo a la lengua vulgar, no sólo no logra su objetivo así declarado, sino que difumina el objeto verdadero de la fe, pues ésta queda convertida en una convicción puramente subjetiva, por lo general bastante arbitraria, equiparable a todas las demás convicciones del sujeto. Así, la existencia de extraterrestres o el origen del hombre a partir de la lagartija se constituyen en objetos de fe tal como tendría que serlo la Santísima Trinidad o la unión hipostática de las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo.

Hay, pues, una verdadera Revelación divina a los hombres, y esta Revelación, para ser tal, ha tenido que ser expresada en lenguaje humano. Este lenguaje, como es obvio, tenía que ser *uno*, por ser una la Revelación, pues si bien ésta debía expresarse en lengua de hombres, lo que expresaba era divino, con lo cual la lengua misma adquiriría carácter divino. Naturalmente, todo lo dicho en los libros sagrados del Nuevo Testamento, y lo definido y enseñado por el Magisterio de la Iglesia católica, precisamente por estar dicho y manifestado en lenguaje humano, podía ser traducido a otras lenguas, en la medida de sus capacidades significativas, pero según la regla de toda traducción, que es la fidelidad al original. Y el original de lo revelado por Dios a los hombres está escrito en griego y latín.*

* Artículo recibido el 27/10/2009 y aceptado el 30/10/2009.

Bibliografía

FUSTEL DE COULANGES, NUMA DIONISIO, *La ciudad antigua*, Trad./ Martín, Carlos A., Iberia, Barcelona, 1961.

VALVERDE, JOSÉ MARÍA, *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno*, Seix y Barral, Barcelona, 1959.

VICENTE DE LERINS, SANTO, *Commonitorium*, (PL 50, 668), en *Constitutio dogmatica de fide catholica*, en DENZINGER, HEINRICH JOSEPH DOMENICUS (ED.), *Enchiridion symbolorum*, n. 1800.