

## LOS PADRES DE LA IGLESIA, ¿«PADRES DE EUROPA»?

Enrique BANÚS

Se suele llamar —con cierta exageración— «padres de Europa» a aquellos políticos de la postguerra (fundamentalmente Robert Schuman, Konrad Adenauer y también Alcide de Gasperi<sup>1</sup>) que tuvieron la audacia y la visión de probar un modelo completamente nuevo de convivencia de los pueblos en Europa<sup>2</sup>, un modelo que —tras siglos de desolación y guerra— garantizara la paz. Con cierta exageración porque, evidentemente, Europa es más que la Europa de las Comunidades y es anterior a ella. Y precisamente aquí se plantea la cuestión de quiénes son los «padres» de esa Europa cultural previa a las formas políticas que, como modelo y teoría, se van planteando desde el siglo XIV y como ente político real toma forma, parcialmente, tras la II Guerra Mundial.

Por muy convencido que se esté de que existe un «patrimonio cultural común» para Europa<sup>3</sup>, no resulta fácil desbrozar los elemen-

1. Sobre este último cf. Alfredo CANAVERO, *De Gasperi, la Democrazia Cristiana italiana e le origini dell'Europa unita*. Ponencia presentada a las Jornadas «La idea de Europa en sus orígenes», Centro de Estudios Europeos, Universidad de Navarra.

2. El Parlamento Europeo, en una mezcla curiosa, llama «padres de la construcción europea» a «Schuman, Spaak, De Gasperi, Adenauer, Madariaga y Spinelli» (*Resolución sobre el primer informe sobre la consideración de los aspectos culturales en la acción de la Comunidad Europea*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 55 [24.2.97] 40).

3. El Tratado de Maastricht habla de ese patrimonio cultural común, concepto que —sin embargo— no se aclara ni en este Tratado ni —a pesar de los esfuerzos de diferentes instituciones— en ningún otro documento comunitario. Cf. al respecto el análisis en otras dos publicaciones del autor: *The cultural Policy of the European Union: Problems and Possibilities*, en *Report of Sixth Symposium on Cultural Politics*, Copenhagen 1996 y *Some Remarks about the Cultural Policy of the European Union*, en Nada SVOB-DOKIC (ed.), *The Cultural Identity of Central Europe*, Zagreb 1997. En muchos otros documentos oficiales se menciona también ese patrimonio co-

tos que forman parte de él<sup>4</sup>. Además, una visión estática tiende a segmentar ciertos movimientos culturales, alineándolos unos tras otros, o a establecer ciertos puntos de referencia en la historia, que

mún. Baste citar la propuesta más reciente de la Comisión Europea sobre temas culturales, en que se habla de «herencia cultural común» y de «valores y raíces culturales comunes como elementos clave de su identidad» (*Propuesta modificada de Decisión del Parlamento Europeo y del Consejo por la que se establece un único instrumento de financiación y de programación en favor de la cooperación cultural*, «Documento COM(98) 673» de 16.11.1998, p. 5).

4. Dice el Comité de las Regiones: «Lo que nos hace europeos es la herencia cultural europea (...). Libertad, democracia, humanismo y derechos humanos son rasgos que ni siquiera los periodos más oscuros de nuestra historia han podido erradicar completamente» (*Dictamen sobre «La cultura y las diferencias culturales y su importancia para el futuro de Europa»*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 180 [11.6.1998] 63). A menudo se suele destacar la diversidad. Así, la Comisión Europa habla de «humanismo pluralista» como «carácter específico» y «fondo cultural común» grabados «en la conciencia colectiva de los pueblos europeos» (*Comunicación de la Comisión «Nuevo impulso de la política cultural en la Comunidad Europea»* [«Documento COM(87) 603», de 15 de enero de 1988], p. 5). En documentos del Parlamento se habla de «culturas marcadas por una rica variedad de caracteres», de «diversidad de culturas» y de «diversidad cultural de Europa» (*Resolución A3-0396/92 del Parlamento Europeo, sobre la Comunicación de la Comisión relativa a las nuevas perspectivas de la actuación comunitaria en el ámbito cultural*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 42 [15.2.93] 174 y 177). De «diversidad cultural europea» y de «pluralismo político, cultural y lingüístico» se habla en la Resolución del Consejo sobre la respuesta de los sistemas educativos a los problemas de racismo y la xenofobia (*Resolución de 23 de octubre de 1995*; ver «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 312 [23.11.95] 1 ss.). Por lo demás, en textos institucionales se encuentran mayormente descripciones —muchas de ellas curiosas— de qué sea cultura europea. Con gran vaguedad lo hace la Comisión Europea cuando en 1990 dice que «la riqueza cultural de Europa se basa en la diversidad y creatividad, apoyada en sus raíces comunes» (en las *Condiciones para la participación en la distinción «Plataforma Europea» de la Comisión de las Comunidades Europeas*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas» Serie C 167, p. 2). Tampoco ayuda el Comité des consultants culturels. En su Rapport «Une culture pour le citoyen européen de l'an 2000», de noviembre de 1989, se habla de que Europa es un «continuum culturel» (p. 9), pero luego se reduce a la suma de las variedades: «la culture européenne est une réalité pluriethnique, plurilingue et pluri-religieuse faite de la somme de toutes les cultures nationales, régionales et même locales et de leur interaction» (p. 7). Los Ministros de Cultura han afirmado que la cultura europea «se caracteriza por sus elementos comunes y una riqueza nacida de la diversidad» (*Resolución de 13 de junio de 1985 sobre «Ciudad Europea de la Cultura»*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C, 153). Un Informe de la Comisión de Cultura del Parlamento Europeo de diciembre de 1993 contiene una definición de la «identidad cultural europea» como «resultado de la interacción de una civilización y un pluralismo de culturas nacionales, regionales y locales» (*Infor-*

serían piedras miliarens en el iter europeo<sup>5</sup>. Así, pueden aparecer, como segmentos de esa historia, el mundo clásico<sup>6</sup>, el Imperio Romano, el cristianismo<sup>7</sup> —o, más genéricamente, la Antigüedad<sup>8</sup>—,

*me Canavarró de 1 de diciembre de 1993*). Algo similar sucede en la Resolución A3-0036/93, de 12 de febrero de 1993 sobre la conservación del patrimonio arquitectónico y la protección de los bienes culturales («Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 72, p. 160ss.) cuando se dice que «la mayoría de las expresiones culturales que se han desarrollado en Europa han manifestado una dimensión nacional, cuando no regional, pero también y al mismo tiempo transnacional y europea». Y en febrero de 1993 utiliza la fórmula siguiente: «Debe entenderse por cultura europea el conjunto complejo de culturas marcadas por una rica variedad de caracteres y de identidades, vivas, más allá de cualquier fijación territorial, en las tradiciones ideales arraigadas por doquier». Especialmente audaces son los intentos del Comité Económico y Social y del Comité de las Regiones. Aquél dice que el «modelo cultural» europeo no es exclusivo ni mucho menos una «amalgama» de gentes, sino más bien una pluralidad multivariada y multiétnica de culturas, cuya suma total enriquece cada cultura individual» (*Dictamen adicional sobre «un nuevo estímulo para la cultura en la Comunidad Europea»*, en «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», serie C 62 [12.3.90] 29). Y el Comité de las Regiones se lanza a la descripción siguiente: «Si bien Europa es, en el fondo, judeo-cristiana, también es pagana, musulmana, eslava y africana. La influencia de estas corrientes se deja sentir en nuestro patrimonio filosófico, arquitectónico, literario y espiritual» (*Dictamen sobre el desarrollo urbano y la Unión Europea*, en «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 100 [2.4.96] 87): curiosa enumeración, en que falta lo asiático, lo latinoamericano, lo eslavo —a cambio— no se incluye entre lo judeo-cristiano (aunque no parece que los eslavos hayan crecido completamente al margen de lo cristiano) y lo africano y lo musulmán en parte se corresponden. Después de leer todo esto no extraña que algún autor, con cierta malicia, hable de «a mythical common European heritage» (Brigitte BOYCE, *The Role of Islam in Europe's Search for a Common Cultural Identity*, en Enrique BANÚS-Beatriz ELIO (eds.), *Actas del IV Congreso Cultura Europea*, Pamplona 1998, p. 306).

5. Véase, por ejemplo, lo que dice el Comité de las Regiones: «En nuestro pasado común, el Imperio Romano, Bizancio y los carolingios instalaron características similares en las regiones que estuvieron sometidas a su influencia. Si a esto se añaden dos hitos de la historia social, la caída del feudalismo y el surgimiento del industrialismo (...)» (*Dictamen sobre «La cultura y las diferencias culturales y su importancia para el futuro de Europa»*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 180 [11.6.1998] 66).

6. Apodóticamente dice Festugière: «C'est la Grèce qui nous a fait hommes» (A. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, París 1932, p. 13).

7. Lucien DE SAINTE LORETTE señala que «la herencia griega, romana y cristiana representa una pesada carga» (*La integración europea*, Ed. Hispano-Europea, Barcelona 1957).

8. De esta manera piensa Louis CARTOU al afirmar que «la tradition européenne trouve sa source dans l'Antiquité, païenne et chrétienne» (*Communautés européennes*, neuvième édition, París 1989)

la Edad Media (en opinión minoritaria, pero importante)<sup>9</sup>, la modernidad<sup>10</sup>, en general o, más específicamente, el Renacimiento, el racionalismo o la Ilustración<sup>11</sup> y otros momentos. Entre los referentes históricos se citan con especial frecuencia, de un lado, el modelo carolingio y, de otro, el mundo que surge de Ilustración y racionalismo. No es muy audaz afirmar que el primer modelo, simplificando algo, suele aparecer más bien entre autores conservadores, de «derechas», mientras que el mundo tardoilustrado, liberal o «de izquierdas», se apoyará más bien en el segundo modelo. Ambos tienen un problema en común: son excluyentes de ámbitos culturales indudablemente europeos, pero alejados de esos modelos: en el primero queda fuera, al menos de su núcleo, el ámbito mediterráneo, y en el primero como en el segundo queda excluido el mundo eslavo o, más en general, post-bizantino. Pero modelos que excluyen parte de la realidad, indudablemente, no pueden ser muy certeros.

En cuanto al intento de describir el patrimonio cultural común como una colección de piezas, como una acumulación de segmentos<sup>12</sup>, pasa por alto una característica esencial de la historia: la continuidad. Continuidad que no es mera continuación, sino selección e interpretación, con muy marcados cambios de paradigma a veces. Porque es un conjunto de recepciones. Porque «cultura» no es aquello que nace, sino aquello que no muere, que queda, que se comunica y se recibe. Cultura, por tanto, no es un factor estático, sino un elemento dinámico en la historia, con el constante ir y venir de la influencias o —mejor— de las recepciones, que siempre son procesos hermenéuticos de selección e inter-

9. «C'est au Moyen âge que se définit et apparaît la personnalité de l'Europe, sous la forme de la Chrétienté» (Pierre GERBET, *La Construction de l'Europe*, Notre Siècle, Paris 1983).

10. «Europa, en tanto que entidad histórico-cultural y política, pertenece a la modernidad» (Antonio TRUYOL, *La integración europea, idea y realidad*, Tecnos, Madrid 1972).

11. Federico CHABOD afirma, «que el “sentir europeo” tiene la marca de la Ilustración» (*Historia de la idea de Europa*, Edersa, Madrid 1992).

12. Véase la curiosa fórmula que utiliza el Parlamento Europeo: «Existen símbolos de la identidad cultural europea (...) que se asientan en una matriz judeo-greco-romana-cristiana» (*Resolución sobre el primer informe sobre la consideración de los aspectos culturales en la acción de la Comunidad Europea*, «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 55 [24.2.97] 38).

pretación. La historia de la cultura europea, según eso, sería una historia de las interacciones o de las recepciones y, por lo tanto, de las mediaciones<sup>13</sup>.

Además, la historia se va convirtiendo, dentro de una comunidad, en un relato; y la comunidad se convierte en comunidad precisamente por un relato compartido. Sin ese relato unificado no puede haber comunidad, no puede haber una identidad colectiva, un «we-group»<sup>14</sup>. El relato lleva a la creación de imágenes («los buenos»-«los malos»), a la escritura de una historia «canónica» (que incluye una prehistoria, muchas veces mítica)<sup>15</sup>, a la elevación de los héroes nacionales, a la aparición de figuras conocidas por todos los miembros de esa comunidad, etc. Esto es así, porque, evidentemente, «the collective identity finds its expression in symbols»<sup>16</sup>; pero, evidentemente también, la formación de una comunidad requiere la transmisión de esos relatos.

¿Cuál es el «relato constitutivo» de Europa? ¿Qué es común a las culturas europeas? No lo es el racionalismo o la Ilustración, no aceptado más que de mal grado, por ejemplo, en Rusia y con la oposición de los «eslavófilos» frente a los occidentalistas; no lo es la latinidad (o la romanidad), que no es compartida por las culturas bizantinas (con excepción, en lo lingüístico, de esa interesantísima cultura-puente que es la rumana), aunque sí por muchas de las eslavas, lingüísticamente alejadas; no lo es, por supuesto, el mundo carolingio, con su núcleo germano-francés, no aceptado por ejemplo por los pueblos cuya lucha contra él ha dejado el impresionante testimonio literario de la *Chanson de Roland* (por mu-

13. Cf. las palabras de Matko Mestrovic: «People do not live in isolated segments, but rather in a permanent selection and organisation of the past and the present, in the continuity of culture which is transmitted above all by education and tradition» (MESTROVIC, *How to conceptualize culture*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 92).

14. El término está tomado de Georges GURVITCH, *Sociologija*, I, Zagreb 1966, pp. 196f., en cita de Dubravko SKILJAN, *Language of identity and language of distinction*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 827. Cf. la noción de «we-identity» en R. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Ontario 1991.

15. Para el carácter mítico de muchos conceptos utilizados en el entorno de la formación de una nación, cf. Maurice DUVERGER, *Sociologie de la politique*, Paris 1988, pp. 91-96.

16. Nikolaus WENTURIS, *A Europe without Identity? Ethnicity, Nation-State and EU-Integration*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 188.

cho que sea indudable la influencia uniformadora de lo carolingio en muchos aspectos culturales)<sup>17</sup>.

El único relato común es el cristianismo, que proporciona una historia común, de la que forman parte unos personajes conocidos de forma supranacional y algunas ideas esenciales: la de la primacía de la persona, por ejemplo, o la de la visión teleológica de la historia. Pero entre los personajes comunes se encuentran no sólo los procedentes de la tradición cristiana, sino también muchos otros que emergen del mundo clásico, grecorromano, o —quizá mejor— *helenístico-romano*<sup>18</sup>: desde Ulises hasta Eneas pasando por los personajes de la tragedia griega, del mundo de los Atridas o de Tebas y de la mitología, estos personajes han inspirado una y otra vez a los escritores<sup>19</sup> y han formado parte, hasta el desmoronamiento de la cultura general<sup>20</sup>, del mundo en que una persona con ciertos estudios se movía con comodidad. Efectivamente, todo este mundo literario va a adquirir una gran importancia a través del sistema educativo y su generalización, al menos para la clase burguesa, en el siglo XIX. Y en muchos países se van a realizar incluso exposiciones de este universo pensadas como material escolar o como lecturas juveniles<sup>21</sup>.

17. Cf. Manuel SÁNCHEZ MARIANA, *Introducción al libro manuscrito*, Madrid 1995, que habla de su «tendencia unificadora» (p. 16). Algunos autores han destacado que el movimiento carolingio supuso que «Europa occidental comenzará a independizarse en su pensamiento de oriente» y que «los principales centros culturales (...) se van desplazando desde el Mediterráneo hacia el corazón de Europa occidental» (Javier DEL HOYO-Bienvenido GAZAPO, *Anales del Imperio carolingio*, Madrid 1997, p. 29).

18. El término procede de Hubertus R. DROBNER, *La relación entre la paideia griega y la enseñanza cristiana (ss. II-IV)*, en Domingo RAMOS-LISSÓN-Marcelo MERINO-Albert VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 127-142, 127. Además, conviene no olvidar que la cultura romana es una cultura de amalgama, formada por importantes procesos de recepción y adaptación, especialmente de la cultura griega, pero también de culturas orientales, por ejemplo.

19. Para más detalles cf. Enrique BANÚS, *Literatura europea. Una introducción*, Pamplona 1999.

20. Indica Ernst GOMBRICH, en «La tradición del conocimiento general», que lo que se ha llamado «cultura general» ha dejado de ser general, porque la tienen ya pocas personas. Generaciones anteriores —dice— percibían la tradición cultural como un «topos», un «lugar de encuentro». El «topos» se ha visto sustituido por el «tópicos», algo vacío (cf. *Ideales e ídolos: Ensayos sobre la tradición en la historia y el arte*, Madrid 1979, pp. 9-24).

21. Es paradigmática en este sentido la obra *Sagen des klassischen Altertums* del alemán Gustav SCHWAB, publicada en 1838 y reeditada innumerables veces.

Ahora bien, está claro que el universo helenístico-romano se contradice en buena parte con el mundo cristiano. Por un lado, su doctrina politeísta, antropomórfica y ecléctica en asuntos religiosos y su explicación mitológica del mundo<sup>22</sup>, junto a la consideración religiosa del César, se enfrenta abiertamente con el monoteísmo judío y cristiano. Además, muchas historias narradas en aquél son difícilmente compatibles con el *ethos* de éste, y algunas, efectivamente, van a desaparecer durante siglos o ser suavizadas; así, el género de la tragedia deja de producirse durante siglos, hasta reaparecer ya en una Europa secularizada. Tampoco cabe duda de que el cristianismo va a ser la fuerza dominante, también en lo cultural y educativo, cuando asuma —no sin debate— la siempre decisiva enseñanza<sup>23</sup>, que tenía un amplio alcance geográfico en el Imperio Romano<sup>24</sup> y que va a ser incorporada a la vida de la Iglesia.

22. En la predicación cristiana, especialmente San Pablo y San Juan en el prólogo a su Evangelio, se insistirá en que el Dios que se predica es el «Dios de los filósofos», para apartarse de los mitos politeístas. Recuérdesse la crítica de los mitos hecha por los filósofos desde Jenófanes hasta Platón (cf. José María CASCIARO-José María MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, pp. 230s. y Manuel GUERRA, *Antropologías y Teología*, Pamplona 1976, pp. 301-370). San Justino, por ejemplo, cita expresamente, en referencia a este hecho, a Sócrates, quien, «al arrojar a Homero y a otros poetas de la ciudad, excitaba a los hombres a que se apartasen de los demonios, por los cuales fueron inventadas las cosas que los poetas escribieron. Y para que conociesen con el ejercicio de la razón a Dios, a quien desconocían, los exhortaba con estas palabras: “Ni es fácil encontrar al Padre y Creador de todas las cosas ni, si lo encuentras, es seguro predicarlo a todos”» (*Segunda apología*, en JUSTINO, *Apologías*, trad. por Hilario Yabón, Sevilla 1990, p. 116).

23. Cf. el capítulo *Le christianisme et l'éducation classique*, en Henri-Irenée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948; la Iglesia antigua —aunque, en el siglo III, aprovechando unos momentos de tolerancia por parte del Imperio, la comunidad cristiana de Roma abre su propia escuela— «jamás desarrolló un sistema educativo completamente propio, ya que (...) aceptó el sistema de las escuelas paganas ya existentes, lo cual no oculta que desde los comienzos ya surgieran un cierto malestar y una actitud crítica hacia ellas, sobre todo en lo referente a los contenidos míticos de los textos en uso» (DROBNER, op. cit., 1996, p. 134).

24. «La instrucción clásica se extendió ampliamente por todo el Imperio. No sólo las grandes ciudades como Roma, Antioquía, Alejandría o Cartago, sino incluso ciudades provincianas, como Madaura, en África, Auton y Burdeos, en las Galias, Córdoba, en España, Gaza y Beuruth, en Siria, se convirtieron en centros culturales de una actividad inmensa, desde donde irradió el mundo intelectual latino» (José OROZ, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988, p. 22).

Será así al menos a partir del siglo IV, momento histórico singular que también conoce la importancia de instituciones cristianas, los monasterios, en una revolución tecnológica esencial, quizá tan esencial como la invención de la imprenta, aunque mucho menos considerada: el paso del *rollo* al *códice*, y del *papiro* al *pergamino*, es decir, la sustitución del formato para los textos y de su soporte físico, de tipo vegetal a otro de procedencia animal: el pergamino<sup>25</sup>. Este nuevo soporte ofrece una mayor capacidad y mayor resistencia al paso del tiempo: el papiro con el tiempo —si no se conserva en unas condiciones muy especiales— se pudre<sup>26</sup>. Es decir: la literatura greco-romana que no pasa del papiro al código se pierde<sup>27</sup>. Esta labor de copiar textos al nuevo soporte se va a realizar, en buena parte, en época cristiana; es más, en muchos casos se hará en los monasterios medievales —especialmente en los benedictinos<sup>28</sup>—; si bien se copian sobre todo textos bíblicos, patrísticos y de uso litúrgico, también otros textos entran en esa transmisión. Evidentemente, si se hubiera considerado que no valía la pena conservar los textos de autores paganos, vistos en muchos casos como modelos para el perfeccionamiento de la lengua latina<sup>29</sup>, no se hubiera acometido el arduo trabajo de copiarlos, y su tradición hubiera quedado sometida a la casualidad de que se dieran condiciones idóneas para la conservación de ciertos papiros<sup>30</sup>.

25. Cf. «Le roulea de papyrus, forme traditionnelle du livre antique (...) entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, il a été progressivement supplanté par le *codex*, fait de feuilles encartées et pliées pour former des cahiers joints les uns aux autres» (Albert LABARRE, *Histoire du livre*, Paris 1970, p. 14); «on a souvent lié cette transformation à la substitution progressive du parchemin au papyrus, qui s'effectuait à la même époque» (*ibid.*, p. 15).

26. Escolar indica que la capacidad del pergamino es seis veces superior a la del papiro (Hipólito ESCOLAR, *Historia del libro*, Madrid 1988, p. 185). Sobre la durabilidad cf. Sven DAHL, *Historia del libro*, Madrid 1972, p. 31.

27. Sobre la historia de la tradición manuscrita de la literatura greco-romana en Europa cf. L.D. REYNOLDS-N.G. WILSON, *Scribes and scholars: a guide to transmission of greek and latin literature*, Oxford 1974.

28. «La ocupación de los monjes en la copia de códices debió introducirse muy pronto en la orden benedictina, ya que desde tiempos muy antiguos tenemos testimonios de su práctica constante y sistemática» (SÁNCHEZ MARIANA, op. cit., p. 14).

29. Cf. SÁNCHEZ MARIANA, op. cit., p. 16.

30. «A partir del siglo III, el código terminó imponiéndose, incluso para los escritos literarios profanos» (ESCOLAR, op. cit., p. 186). Muchos siglos después, el auge



Con todo este cúmulo de circunstancias no es arriesgado afirmar que la pervivencia del mundo greco-romano, el que pasara a formar parte de los relatos europeos depende de forma muy sustancial de su recepción cristiana. Y el que esto fuera así es el resultado de una evolución que se da entre los siglos II y IV. Y se da entre los intelectuales<sup>31</sup> en una Iglesia aún perseguida, en controversia con los intelectuales paganos y sometida a burlas<sup>32</sup>; se da en un espacio supraeuropeo, que abarca el Mediterráneo, fundamentalmente oriental, llegando en Africa hasta Túnez. El resultado de esa evolución es la asunción, con cautelas, del legado pagano. Ahora bien, la historia pudo ser distinta. Efectivamente, ya en el siglo II hay entre los autores cristianos dos tendencias contrapuestas: una de absoluto rechazo de la cultura pagana, representada por Paciano y otros apologistas, y otra, representada por Justino y los alejandrinos, partidaria de asumirla.

Recuérdese que Tertuliano, en su *De Praescriptione Haereticorum*, escribe: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?»<sup>33</sup>. Con estas preguntas retóricas, el autor está diciendo que no debe haber relación entre la cultura pagana —representada por Atenas y la Academia— y el cristianismo. Recuérdese también que San Jerónimo, con su agudeza habitual, ridiculiza a quienes se empeñan en ver paralelismos entre el cristianismo y autores paganos, afirmando con ironía que, según el trabajo de algunos, se estaba llegando al

de las universidades traerá consigo la necesidad de contar con un número considerable de copias (cf. SÁNCHEZ MARIANA, op. cit., p. 18).

31. Ha sido una idea común que los primeros cristianos *europaeos* procedían de las clases inferiores de la sociedad y que sólo en una segunda generación comienzan a estar presentes, y de forma escasa, los intelectuales. Algún investigador reciente, sin embargo, relativiza esa opinión y señala una mayor presencia, también entre los primeros cristianos, de personas de otros niveles (cf. Rodney STARK, *The Rise of Christianity: a Sociologist reconsiders History*, Princeton N.J. 1996).

32. En opinión de Dawson, el Estado romano tiene la intuición de que el cristianismo suponía un riesgo, un «foco de las fuerzas (...) opuestas a la cultura materialista predominante». De este modo, el cristianismo queda considerado como una «protesta», que convocaba a quienes «se rebelaban contra el vacío espiritual y (...) la corrupción de la cultura materialista» (Christopher DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Madrid 1991, p. 52).

33. Tomado de la edición bilingüe latín-francés (TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Paris 1957, pp. 96-99).

punto de que a Virgilio «pudiéramos llamar (...) cristiano sin Cristo»<sup>34</sup>. Baste, pues, el nombre de esos dos grandes intelectuales para avalar la afirmación de que «no es raro el caso de otros (intelectuales cristianos de los primeros siglos) que se oponían, en nombre del cristianismo, a toda comunicación intelectual con la cultura antigua»<sup>35</sup>.

Pero se realizará el trasvase cultural de ese mundo al cristianismo y, con ello, su transmisión hasta el punto de que muchos relatos y personajes se convierten en parte del acervo común<sup>36</sup>. Esto será un logro, fundamentalmente, de San Agustín, un logro relacionado con su gran aprecio por algunos autores paganos, especialmente por Virgilio y Platón. Por supuesto, de ese aprecio agustiniano y del enorme prestigio de San Agustín va a resultar, durante siglos, que Europa va a ser virgiliana y neoplatónica, e incluso que la *Eneida* se va a convertir en punto de referencia esencial durante siglos. Y va a resultar que el neoplatonismo va a ser la corriente dominante —para bien y/o para mal— hasta la irrupción del aristotelismo, de la mano de los autores árabes, de la Escuela de Toledo y, finalmente, de la Universidad de París y de Santo Tomás de Aquino.

Pero San Agustín va a estar precedido de una hazaña de gran audacia intelectual<sup>37</sup>, una hazaña ya en el siglo II, en que la Iglesia no sólo está perseguida y sometida a un duro debate intelectual, sino también amenazada por el confuso y, según parece, para muchos cautivador gnosticismo. De esta manera, la Iglesia encara una doble batalla, externa e interna, que Dawson describe enfáticamente diciendo que «mientras se enzarzaba en una lucha a vida y muerte con el Estado imperial (...), emprendía una campaña os-

34. JERONIMO, *Carta 53, a Paulino*, en JERONIMO, *Cartas*, ed. por Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, p. 439.

35. OROZ, op. cit., p. 28.

36. Acerca del uso de la cultura clásica por parte de los intelectuales cristianos de la Antigüedad tardía es importante la obra Christian GNILKA, *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel 1984.

37. Hay quien ha considerado a San Agustín «el anillo o lazo de unión entre la ciencia pagana y el pensamiento cristiano» (Ángel Custodio VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, El Escorial 1928, p. 45). Aun sin dudar de la altísima importancia de San Agustín, la afirmación parece exagerada y oscurece el gran logro intelectual de autores ya del siglo II.

cura y difícil contra las fuerzas amenazadoras de la religión oriental»<sup>38</sup>. Precisamente ese riesgo del gnosticismo será el que lleve a Tertuliano, formado en el mundo clásico, a formular ese rechazo sin paliativos, al opinar —como otros montanistas y en una típica reacción rigorista— que la Iglesia no lo está combatiendo con suficiente rigor.

Sin embargo, en el siglo II San Justino, en su *Apología*, va a desarrollar una teoría de alcance esencial para la configuración intelectual de Europa. Es la idea de las «semillas de la verdad» o «semillas de la razón». Según ella, «la semilla de la razón está íntimamente adherida a todo el linaje humano»<sup>39</sup>, por lo que también en los autores paganos se encuentra su reflejo. Por eso, «todos los escritores pudieron ver por la semilla de la razón, íntimamente inherente a los mismos, la verdad, pero con alguna oscuridad»<sup>40</sup>. Eso significa conceder a los escritores paganos una cierta entrada en el cristianismo: no son ya autores completamente opuestos al cristianismo, sino escritores cuya participación en el conocimiento de la verdad les hace interesantes para el cristianismo. Y significa concederles carta de naturaleza por vía propia, sin recurrir al frecuente argumento (utilizado por San Ambrosio, Minucio Félix, Tertuliano e incluso, en algún momento, por San Agustín<sup>41</sup>) de que los filósofos paganos han conocido la Biblia o las tradiciones de los hebreos y lo que en ellos hay de acertado, de aquí lo han tomado. Según Justino se puede decir, pues, que «ya la literatura y la cultura paganas contenían una primera y aún inconsciente revelación y un primer conocimiento de Dios»<sup>42</sup>. Ahora bien, en San Justino esta argumentación no tiene ningún cariz ingenuo de confusión, pues en su *Diálogo con Trifón* afirma claramente que sólo los profetas vieron y anunciaron la verdad a los hombres y que sólo «el

38. DAWSON, op. cit., p. 55.

39. JUSTINO, *Segunda apología*, en JUSTINO, *Apologías*, trad. por Hilario Yabón, Sevilla 1990, p. 112.

40. *Ibid.*, p. 117.

41. No hay que olvidar que también en San Agustín se encuentran algunas expresiones de desprecio por los autores clásicos, que posiblemente haya que interpretar como recurso retórico y también como convicción autobiográfica de que sólo con el conocimiento del cristianismo —al que llega tras largo y difícil camino, según describe en las *Confesiones*— ha llegado a conocer el sentido de su vida, mientras que todo lo anterior era un *estar perdido*.

42. DROBNER, op.cit., p. 142

amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo (...) es la filosofía segura y provechosa»<sup>43</sup>.

No es, pues, exagerado decir que, desde el siglo II, hubo «una corriente ininterrumpida hacia la asimilación progresiva de la cultura clásica, que iba preparando a la Iglesia a recibir la tradición clásica para formar sobre sus bases una nueva civilización cristiana»<sup>44</sup>.

Esta línea de pensamiento, en realidad, es la que va a continuar San Agustín<sup>45</sup> con la teoría que expresa en el famoso símil del vaso y el líquido, que aplica, por ejemplo, a un texto de Terencio, del que dice: «No condeno yo las palabras, que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error» que contienen<sup>46</sup>. Con ello está pidiendo el don de discernimiento, o sea, el complejo trabajo intelectual del equilibrio entre el rechazo fundamentalista y la ingenua plena asunción. Otro ejemplo lo muestra claramente: «nosotros no debemos rehusar la música por la superstición que de ella tengan los profanos, siempre que podamos sacar alguna utilidad para entender las santas Escrituras. Pues no porque tratemos de las cítaras y otros instrumentos que nos valen para conseguir el conocimiento de las cosas espirituales, nos mezclamos en las frívolas canciones teatrales de ellos. Tampoco debemos dejar de aprender a leer porque, según dicen, haya sido Mercurio el que inventó las letras. Asimismo no hemos de huir de la justicia ni de la virtud porque los gentiles les edificaron templos y prefirieron adorarlas en piedras antes que llevarlas en el corazón»<sup>47</sup>. Está claro que, para San

43. En Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, pp. 314s.

44. OROZ, op. cit., p. 24.

45. También Orígenes —según señala San Gregorio Taumaturgo en su panegírico— subrayará «que debemos filosofar y examinar, con todo nuestro esmero, cada uno de los escritos de los antiguos, sean filósofos o poetas, sin exceptuar ni excluir nada (...), prestando ancha atención a todo» (GREGORIO TAUMATURGO, *Panegírico de Orígenes*, III).

46. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. II, ed. por P. Angel Custodio Vega, O.S.A., Madrid 1955, p. 111.

47. SAN AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. XV, ed. por Fr. Balbino Martín Pérez, O.S.A., Madrid 1957, p. 149. Algún autor, enfáticamente, indica que en este texto se está planteando el programa de depurar la cultura pagana y comunicarle nuevos valores éticos. Habría que unir —dicen—, en provecho de la verdad y el arte, la solidez del pensamiento a la elegancia de la forma. Todo esto

Agustín, ese conocimiento de lo pagano está supeditado al conocimiento de Dios y, en buena parte, se entiende como instrumento para una mejor comprensión de la Biblia o para la predicación cristiana: la Biblia es «lo sagrado» por excelencia, pero también la realidad de los paganos contiene elementos sagrados y «el cristiano bueno y verdadero ha de entender que en cualquiera parte donde hallare la verdad, es cosa propia de su Señor»<sup>48</sup>.

Se puede decir que con San Agustín —a cuyo maestro San Ambrosio tampoco conviene olvidar<sup>49</sup>— el tema quedará definitivamente zanjado: él será quien «consiga esta soberana armonía entre el espíritu de las letras clásicas y el nuevo espíritu del evangelio»<sup>50</sup>; se puede decir que con él «la cultura clásica había puesto firmemente el pie dentro de la Iglesia»<sup>51</sup>, pero él será no sólo el «gran inspirador»<sup>52</sup> sino también una de las máximas autoridades a lo largo de la Edad Media<sup>53</sup>, al menos hasta el siglo XII y de nuevo en el Renacimiento.

Luego, la idea de una recepción depurada de los clásicos será de dominio común<sup>54</sup> y se expresará en el siglo V en la célebre epístola de San Basilio a sus sobrinos titulada *Exhortación a los jóvenes sobre el modo de sacar provecho de la literatura pagana*, en la que defiende la cultura griega, propugna una aproximación cauta a los escritores clásicos y exhorta a extraer de ellos lo que no entre en

equivaldría a crear en plena decadencia una fase nueva de la literatura clásica: la fase cristiana (cf. J. ARTHUR, *L'art dans Saint Augustin*, Montreal 1945, I p. 149).

48. SAN AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. XV, ed. por Fr. Balbino Martín Pérez, O.S.A., Madrid 1957, p. 149. Dice OROZ que en este texto se desarrolla «la concepción agustiniana de una cultura y enseñanza cristiana, opuesta en su objeto y en su espíritu a la cultura antigua, pero formada en sus mismos métodos y con los mismos medios de expresión» (op. cit., p. 28).

49. San Ambrosio muestra su cultura clásica en su abundante labor de predicación. Su obra *De officiis ministrorum* incluso el título lo toma de Cicerón.

50. OROZ, op. cit., p. 31.

51. DAWSON, op. cit., p. 78. Un argumento *e contrario* se puede hallar en el hecho de que el emperador Juliano prohíbe a los cristianos estudiar la literatura clásica.

52. El término está tomado de Karl HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, III. Der Westen*, Tübingen 1928, p. 116.

53. Un importante «enlace» va a darse con la relevante figura de San Isidoro.

54. Similar argumentación a la de San Agustín se encuentra, por ejemplo, en la Oración fúnebre por San Basilio que hace San Gregorio Nacianceno.

contraste con la moral cristiana. También San Basilio utiliza un símil en la misma línea que San Agustín: «De la misma manera que al coger la flor del rosal esquivamos las espinas, así al pretender sacar el mayor fruto posible de tales escritos tendremos cuidado con lo que pueda perjudicar los intereses del alma»<sup>55</sup>.

Con toda esta línea argumentativa quedaba, pues, a salvo la literatura no cristiana. Pero, como ya se decía, además, San Agustín va a exaltar especialmente a algunos autores paganos. Platón y los neoplatónicos tendrán una importante recepción y, aunque las citas explícitas de Platón en la Antigüedad tardía y en la Edad Media serán más bien escasas, se puede afirmar que buena parte del mundo intelectual está configurado por sus ideas, a través del neoplatonismo de San Agustín, para quien Platón, cuya «doctrina (...) es la más pura y luminosa de la filosofía»<sup>56</sup>, tiene una función *propedéutica*, de guía hacia el cristianismo. Según su relato, esta afirmación tiene un referente autobiográfico<sup>57</sup>; también por eso afirma que en los escritos de los neoplatónicos «se insinúa por mil modos a Dios y su Verbo»<sup>58</sup>. Es ésta una recepción del platonismo entre varias posibles; es decir, no necesariamente el platonismo hubiera tenido que pasar a la historia como un movimiento afín a lo cristiano. De hecho, la idea de Dios del platonismo difiere netamente de la imagen de Dios del cristianismo y Celso y Porfirio se van a basar precisamente en esa idea neoplatónica de Dios para su diatriba contra los cristianos. Efectivamente, para el platonis-

55. BASILIO EL GRANDE, *Cómo leer la literatura pagana*, ed. por J.M. CASCIARO, Madrid 1964, p. 43.

56. SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*, cap. XVIII, n. 41, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. III, ed. por Fr. Victorino Capanega y otros, Madrid 1951, p. 219.

57. Recuérdesse que —según narra en sus *Confesiones*— pasa por diversos estadios hasta llegar al conocimiento de los platónicos, a través de los cuales se acerca al cristianismo, es decir, cómo conoce «ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín» y cómo en ellos, con otras palabras y «apoyado con muchas y diversas razones» filosóficas, encuentra muchos de los contenidos de la Sagrada Escritura (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. II, ed. por P. Angel Custodio Vega, O.S.A., Madrid 1955, p. 337).

58. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. II, ed. por P. Angel Custodio Vega, O.S.A., Madrid 1955, p. 373. Mucho se ha escrito acerca del platonismo en otros Padres de la Iglesia; un buen resumen se puede encontrar en Salvatore LILLA, *Platonismo y los Padres*, en Angelo DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, vol. 2, Salamanca 1992, pp. 1786-1810.

mo Dios es absolutamente trascendente, lejano al mundo, en el que no interviene. La Revelación y, aun con mayor razón, la Encarnación resultan inimaginables en el sistema platónico. San Agustín, sin embargo, va a encontrar puntos de contacto con el neoplatonismo. Pero si el neoplatonismo va a ser la corriente filosófica dominante en Europa durante muchos siglos, va a serlo no por *necesidad histórica*, sino por el alto prestigio de San Agustín, que habrá realizado —de entre las varias posibles— una recepción de esta corriente filosófica. Y no cabe duda de que el neoplatonismo vivirá en la cultura europea, incluso después de la Edad Media, en importantísimas recepciones, como pueden ser —por citar sólo dos ejemplos— el petrarquismo y la poética romántica y todas sus continuaciones<sup>59</sup>.

Por otra parte, ya se comentó que San Agustín tendrá mucho que ver con el alto aprecio de que durante siglos gozará Virgilio<sup>60</sup>, incorporado al imprescindible acervo de todo buen intelectual. De él dice San Agustín, en *De civitate Dei*, que «a Virgilio lo leen los niños por ser gran poeta y el mejor y más preclaro de todos», o en *De utilitate credendi*: «Es creencia general, aún de los ignorantes, que no sólo no se equivocó, sino que no cantó nada que no fuese laudable». San Agustín es uno de quienes reinterpreta con tintes cristianizantes la *Egloga IV* de Virgilio<sup>61</sup>, aquella en que se anuncia el nacimiento de un niño con quien ha llegado «la última

59. Por supuesto, el talante neoplatónico va a tener muchas otras consecuencias. Así, el agustinismo y el movimiento monástico, tan influenciado por él (es cierto —como dice Dawson— que «esta concepción estaba destinada a dominar durante muchos siglos en la cultura clerical y monástica del Occidente latino»; DAWSON, op. cit., p. 88), en parte, derivará hacia un espiritualismo que en algunos momentos llegará a despreciar la cultura profana (cf. DAWSON, op. cit., p. 87 donde habla del «creciente enajenamiento de la cultura clásica») o incluso todos los temas no-religiosos, no-espirituales. Y muy adecuadamente señala Inciarte que será con la llegada del aristotelismo a Europa, en el siglo XIII, cuando se produzca una revalorización plena de las realidades profanas (cf. Fernando INCIARTE, *Erziehung zwischen Glauben und Vernunft*, Köln 1979).

60. Es muy amplia la bibliografía sobre la relación de San Agustín con los escritos de Virgilio. Baste citar el estudio Karl Heinz SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart 1939. Y Oroz comenta: «San Agustín conoce y cita todas las obras de Virgilio» (OROZ, op. cit., p. 35).

61. El Papa Inocencio III citará versos de esta égloga en un sermón de Navidad. Fulgencio aplicará el comienzo de la *Eneida* virgiliana a Cristo. Eusebio de Cesarea y Lactancio también ofrecerán esa lectura, etc.

edad». Su aparición tendrá consecuencias altamente benéficas, pues desaparecerán las huellas del pecado, la tierra dará sus frutos, reinará la armonía en el reino animal, perecerán la serpiente y las hierbas venenosas<sup>62</sup>.

El prestigio de Virgilio durante siglos va a ser mítico: no es casual que en la *Divina Commedia* de Dante sea él quien guíe al protagonista por Infierno y Purgatorio. Y la *Eneida*, como mito fundacional, va a hacer olvidar a sus modelos homéricos. Se va a aceptar, por lo tanto, el vuelco que la *Eneida* da a la tradición homérica, porque en ella los vencedores se convierten en vencidos: efectivamente, los romanos, conquistadores de Grecia, se convierten en «vengadores» de los troyanos, vencidos por una estrategia de un Ulises cuyo prestigio en la Antigüedad y en la Edad Media, en parte, no es muy alto<sup>63</sup>. Con ello, Virgilio recoge leyendas anteriores, según las cuales Troya había sido una fundación de habitantes del Lacio emigrados y según la cual, siglos después, la fundación de Roma se remonta a la guerra de Troya. Eneas se convierte así en prototipo de héroe que retorna al origen de sus ancestros para cumplir una misión<sup>64</sup>. Esto, en el ámbito europeo occidental da origen a un deseo mítico: se trata de «descender» de Troya: efectivamente, para Dante, la Roma virgiliana se convierte

62. De la Sibila, cuyo vaticinio se cumple según los versos virgilianos, escribe San Agustín: «Hubo, además, profetas no de Él en quienes también se hallan algunas cosas que predijeron de oídas acerca de Cristo, como se cuenta de la Sibila, lo cual yo no creería fácilmente a no ser que cierto celeberrimo poeta latino, antes de referir aquellas cosas sobre la renovación del mundo, que parecen suficientemente predecir y convenir al reino de nuestro Señor Jesucristo, puso el verso diciendo: *ya llegó la última edad del vaticinio de Cumas*. Y el vaticinio de Cumas nadie dudó que era de la Sibila» (SAN AGUSTÍN, *Exposición incoada de la Epístola a los romanos*, en AGUSTÍN, *Obras*, vol. XVIII, ed. por Fr. Balbino Martín Pérez, O.S.A., 1959, pp. 67-68).

63. En las odas de Píndaro, la astucia de Ulises vence sobre el noble Ajax en la disputa por las armas de Aquiles. En la tragedia griega (y en su continuador, Séneca), esta imagen antihomérica de Ulises es la que se perpetuará. Y Dante lo coloca en el infierno. Sin embargo, los estoicos alabarán a Ulises por su temperamento tranquilo, incommovido por los diferentes avatares. En las *Epístolas* de Horacio aparece como representante de la virtud y Cicerón interpretará en ese sentido el episodio de las sirenas, que también algunos Padres de la Iglesia utilizarán como símil.

64. Sobre la relación entre el héroe y el viaje en la literatura cf. Enrique BANÚS, *Travel: an old Symbol in Modern Literature*, Presentation at the Conference «Symbols, Images and Stereotypes in Contemporary Culture» (St. Petersburg, August 25-29, 1999).



en prefiguración del imperio cristiano. E incluso los pueblos germánicos van a buscar sus orígenes en una genealogía que enlace con Troya: así (en el siglo IX) los francos se consideran descendientes de Príamo, a través de un tal Francius, mientras que en la importante *Historia regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth (1130) se realiza una genealogía «troyana», partiendo de Brutus o Brito, nieto de Eneas<sup>65</sup>. Estamos, pues, ante un gran relato europeo.

Pero, además del prestigio puntual de ciertos autores «clásicos», admirados por los Padres de la Iglesia y que forman parte del patrimonio europeo, de entre los cuales hemos destacado a Platón y Virgilio, a través de los Padres también se mantuvo en el discurso europeo una decisiva costumbre intelectual, un modo de lectura: el aprecio por el sentido plural del texto.

Sucede sobre todo en Alejandría (y es bueno recordar, en general, la importancia de esta ciudad<sup>66</sup> y, por tanto, del Mediterráneo como el gran espacio cultural de Europa en la Antigüedad, frente a una Europa moderna pensada desde el centro del continente). Allí, como es sabido, los teólogos alejandrinos, sobre todo de la mano de Clemente y Orígenes recogen la idea de la Filología y Filosofía clásicas, según la cual un texto tiene no sólo un sentido literal sino también otros sentidos, alegóricos<sup>67</sup>, y la aplican a la

65. En ese sentido habría que corregir a Jauss, cuando afirma: «Dans la tradition européenne, les préhistoires reçoivent habituellement leurs lettres de noblesse quand elles sont à même de prouver qu'elles descendent soit d'Homère, soit de la Bible» (Hans Robert JAUSS, *La théorie de la réception: Coup d'oeil sur ses antécédents méconnus*, en *Actas del II Congreso Mundial Vasco*, Madrid 1989, pp. 59-76, 60). En realidad, durante largos siglos se trata de descender de Eneas.

66. Sobre la importancia de Alejandría —ciudad cosmopolita, de amplias relaciones comerciales y con importante colonia judía— véase Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca 1994, que comenta que allí se da una pléyade de literatos e intelectuales «que han convertido a Alejandría en el centro cultural más importante de la antigüedad» (p. 22).

67. De hecho, las escuelas filosóficas del Imperio Romano tardío configuraron su enseñanza sobre la base del comentario exegético a textos autoritativos de los filósofos clásicos, principalmente los diálogos de Platón y los tratados de Aristóteles, o de los poetas tradicionales como Homero. Así, la filosofía tardoimperial, de orientación predominantemente neoplatónica, estructuró su *dogma* a partir de una exégesis de los textos clásicos propios de la tradición filosófica y cultural griega. Los Padres de la Iglesia, contemporáneos a esta técnica hermenéutica y a esta práctica pedagógica,

Biblia. A pesar de ciertas críticas<sup>68</sup>, será la escuela de interpretación alegórica la que se imponga<sup>69</sup>. De este modo, durante siglos se va a mantener la idea de que el texto bíblico tiene un sentido plural, e incluso se puede llegar a afirmar que ese otro sentido es «el significado más verdadero de la Escritura, el significado precisamente espiritual, del que el literal es imagen y símbolo»<sup>70</sup>.

Esto —porque esa idea se va a aplicar no sólo al texto bíblico sino a muchos otros— es de una riqueza cultural impresionante, ya que va a marcar todo un modo de leer e interpretar que, en occidente, se va a mantener incólume hasta el racionalismo y, en oriente, no sufrirá los embates de esta actitud, más dada a las explicaciones únicas y unívocas que a las plurales, metafóricas o alegóricas. Esta idea recalca que, tras el sentido literal se esconden muchos otros sentidos, que se pueden ir desentrañando paulatinamente y que «la relación entre el texto (...) y la persona que lo aborda no se configura de modo estático, como adquisición de un significado determinado y concluido, sino de forma eminente-

emplearon los mismos métodos para estructurar el *dogma* cristiano a partir de los textos bíblicos y a la luz de la misma tradición teológica de la Iglesia.

68. Como es sabido, van a ser fundamentalmente los teólogos de Antioquía y Edesa quienes van a ser críticos con la «Escuela de Alejandría», es decir, San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro. Sobre la historia de la exégesis cristiana en la Antigüedad cf. Manlio SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

69. Es un ejemplo de lo que señala Drobner: «Die Verbreitung und der Einfluß der Theologie des Origenes kann für die folgenden Jahrhunderte bis ins Mittelalter kaum hoch genug eingeschätzt werden» (Hubertus R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1994, p. 120).

70. M. SIMONETTI, *Introducción a ORÍGENES, Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid 1986, p. 17. Basándose en la psicología ternaria, Orígenes establecerá los sentidos literal, moral y espiritual de la Escritura (Cfr. ORÍGENES, *De principiis* IV 2,4). Como es sabido, en la Edad Media se elaborará la teoría de los cuatro sentidos: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia» (la fórmula es de Agustín de Dinamarca, muerto en 1282. Cf. Nicolas de Lyre (1330), *Postilla in Galatas IV,3*; Prólogo a la *Glossa ordinaria* (PL CXIII 28 CD). Puede verse al respecto el exhaustivo estudio Henri DE LUBAC, *Exegèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris 1959-1964. Ahora bien: esto supone también un esfuerzo serio en pro de la comprensión literal del texto, puesto que «sólo partiendo de la letra se puede llegar al espíritu de la Escritura. (...) Sólo la exacta verificación de la letra del texto sagrado permite el planteamiento de la interpretación espiritual de modo no arbitrario y por ello correcto» (SIMONETTI, *Introducción a Orígenes*, op.cit., p. 17).

mente dinámica y existencial (...). Infinitos son los niveles a los que puede acceder» quien se acerca a él<sup>71</sup>.

Esa idea, en esencia, viene a decir que todo texto encierra algo más que su literalidad. Con ello también se van a poder adaptar y asumir muchos textos paganos. ¿No será el propio Tertuliano quien llame a Dios Padre, al «Deus omnipotens» «verus Prometheus»<sup>72</sup>? Es decir: incluso la mitología puede ser referente para la Verdad cristiana. La mitología podría, en cierta medida, llamarse uno de los *núcleos duros* del paganismo. Si los autores cristianos la utilizan, esto no sólo denota una actitud de acercamiento al imaginario del receptor, sino también una amplitud de mente que será la que posibilite la transmisión de la cultura clásica. La mitología pagana adquiere un nuevo sentido al ser puesta en relación con el cristianismo. Y muchos mitemas se van a convertir en prefiguraciones de temas cristianos o se van a utilizar como comparación, como punto de referencia<sup>73</sup>. Así, Ulises atado al mástil, para no sucumbir a los cantos de las sirenas puede servir como punto

71. SIMONETTI, en ORÍGENES, op. cit., p. 20. Simonetti lo aplica al texto sagrado.

72. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, ed. por Ernest Evans, Oxford 1972, Libro I, capítulo 1, vol. I, pp. 4-5. De modo similar dice en *El apologético*: «No existe sino un solo Dios, el que todo lo creó, el que formó al hombre del barro. Porque éste es el verdadero Prometeo» (TERTULIANO, *El apologético*, trad. por Germán Prado, Sevilla 1991, p. 46). Aunque en su época final Tertuliano se opone a la asunción de autores paganos, no hay que olvidar que, anteriormente, «era un retórico hasta la médula y utilizaba los métodos de los abogados romanos al servicio de la nueva religión» (DAWSON, op. cit., p. 77). No parece, pues, adecuada la contraposición absoluta entre Minucio Félix, tan partidario de la cultura clásica, y Tertuliano, opuesta a ella, tal como la diseñara, por ejemplo, Barylis (H.J. BARYLIS, *Minucius Felix and his place among the Early Fathers of the Latin Church*, New York 1928). También hay que matizar lo que antes se dijo sobre San Jerónimo. Si bien se conocen de él más textos en los que expresa una cierta hostilidad hacia la cultura clásica, también es famoso el episodio del sueño de San Jerónimo, en el que, cuando se encuentra ante el juez divino, se ve interrogado acerca de su condición y al responder que es cristiano, escucha por respuesta: «Mientes (...); ciceroniano eres, no cristiano» (JERÓNIMO, *Cartas*, ed. por Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, I, p. 193). Por otro lado, su contrincante Rufino dice de él, en nota bien conocida, que en los últimos años de su vida pagaba más a los copistas por la transcripción de los diálogos de Cicerón que por copias de autores cristianos (RUFINO, *Apología* 2,8). En suma, no hay duda de la formación clásica de este erudito, que —eso sí— no compartía el afán por *cristianizar* excesivamente temas o textos paganos.

73. Cf. numerosos ejemplos en Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche: die Ekklesiology der Väter*, Salzburg 1964.

de comparación con Jesucristo, atado al árbol de la Cruz y superando el pecado. Del mismo modo, la ninfa Dafne, que rechaza el amor de Apolo, pide ayuda al ser perseguida por éste y es convertida en un laurel perenne, puede pasar a ser símbolo de la castidad que se premia con la vida eterna. O el ave Fénix será representado habitualmente en la iconografía cristiana como símbolo de la resurrección.

Pero la ya citada aplicación a la Biblia de la idea del sentido múltiple lleva a otro convencimiento esencial: la Biblia, indudablemente, es un libro formado por textos diversos, redactados a lo largo de varios siglos, en parte tras una tradición oral. Sin embargo, se puede leer como un solo libro, cuyo texto se entiende desde el final, desde la Revelación plena en Jesucristo. Según ello, el Nuevo Testamento alumbrará los textos del Antiguo Testamento y los llevará a una nueva comprensión, sin que pierdan su sentido literal. San Agustín lo expresará con la conocidísima fórmula: «In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet»<sup>74</sup>. Es decir: en el Antiguo Testamento la Revelación es gradual, avanza hacia una plenitud y se entiende completamente desde esa plenitud, que se realiza siglos más tarde. Por lo tanto, «se produce (...) un círculo hermenéutico entre los dos Testamentos. El primero tiene su indudable valor, pero lo importante y definitivo se halla en el segundo»<sup>75</sup>.

Es decir: no hay problema en afirmar que un texto se comprende mejor siglos después, que sólo entonces va a desvelar un sentido, ínsito ya en él, pero no vislumbrable desde la perspectiva cultural de sus primeros receptores, sino sólo a posteriori<sup>76</sup>.

También esto se va a aplicar a otros textos, que pueden adquirir sentidos nuevos, más plenos a posteriori<sup>77</sup>, llegándose hasta

74. AGUSTÍN, *Quaestiones in Heptateucum* 2,73, en MIGNE, PL 34, 623.

75. CASCIARO-MONFORTE, op. cit., pp. 560s.

76. Por supuesto que en el propio Nuevo Testamento se encuentran ejemplos de este modo de *releer* el Antiguo Testamento. El mismo Jesús utiliza el recurso a la *re-lectura* del Antiguo Testamento, por ejemplo cuando, pidiéndole algunos una señal, responde diciendo que no se les ha de dar señal sino la del profeta Jonás: del mismo modo que este profeta pasó tres días en el vientre de la ballena, así él, Jesús, pasará —tras su muerte— tres días en el seno de la tierra (Mt 12,40). El relato del Antiguo Testamento adquiere así un carácter prototípico para una nueva situación, sin invalidar la comprensión anterior.

77. Baste un solo ejemplo: el Quijote puede convertirse, de la mano de los románticos alemanes (Fichte y Friedrich Schlegel, sobre todo) en ejemplo de esa mito-

aquella paradoja ya clásica, según la cual la interpretación del texto puede entender éste mejor de lo que lo hiciera el autor<sup>78</sup>.

Todos estos hábitos intelectuales, todos estos personajes, asumidos entre los siglos II y IV se van a transmitir, como ya se ha dicho, en el sistema de educación, en que la Iglesia acepta y asume las escuelas de la cultura greco-romana, «aunque examinándolas, modificándolas y completándolas según las reglas de la fe»<sup>79</sup>. Esto es una parte de la evolución que —con cierta exageración— un autor expone de la manera siguiente: «Desde fines del siglo IV, todas las actividades culturales van a quedar reducidas al ámbito eclesiástico. La función de formación intelectual de las antiguas escuelas de retórica va a ser asumida, en estos momentos de crisis, por las escuelas catedrales, y en una segunda etapa (...) por los centros monásticos»<sup>80</sup>. Además, hay que recordar que en el siglo IV se vive un auge del sistema educativo gracias al apoyo de los emperadores. Todos estos factores confluyen en un sistema de educación en alza y en modificada continuidad: «De esta manera, durante cerca de dos mil años Europa ha sido enseñada en la misma escuela y por iguales maestros»<sup>81</sup>.

Y es a través del sistema educativo el medio por el que se transmite el *canon cultural*, es decir, la selección de autores, obras y personajes que se consideran importantes y que deben ser conocidos. Pero a través de ella se comunican no sólo conocimientos sino también categorías mentales para el encuentro con la cultura, se transmite «el marco de referencia implícito interiorizado inconscientemente por los miembros de un grupo social, desde el

logía moderna que reclaman. Cf. al respecto la excelente obra Werner BRÜGGEMANN, *Cervantes und die Figur des Don Quijote in Kunstanschauung und Dichtung der deutschen Romantik*, Münster 1958

78. Northop Frye aduce el buen ejemplo de Ibsen, convencido «that *Emperor and Galilean* is his greatest play and that certain episodes in *Peer Gynt* are not allegorical»; en este caso «one can only say that Ibsen is an indifferent critic of Ibsen» (Northop FRYE, *Anatomy of criticism*, Princeton 1990, p. 5).

79. DROBNER, op. cit., 1996, p. 127. Tanto es así que Clemente de Alejandría consideraba que los dos pescados que aparecen en el Evangelio (Jn 6, 9-11) para alimentar a los cinco mil se podían referir a la educación y la filosofía (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* 6, 11, 94).

80. SÁNCHEZ MARIANA, op. cit., pp. 12s.

81. DAWSON, op. cit., p. 73.

cual se comprende y se juzga la totalidad de lo real»<sup>82</sup>, «el conjunto de sobreentendidos que un grupo social comparte, y que le proporciona una visión básica del mundo»<sup>83</sup> y todo ello en una edad en que «el niño no interioriza el mundo cultural en que es introducido (...) como uno de los muchos posibles, sino como el mundo: el único existente y concebible»<sup>84</sup>. De esta forma, el sistema educativo adquiere un papel clave en la configuración de la «cultural memory»<sup>85</sup>. Y ese sistema educativo cristiano que ha realizado una labor de recepción de lo anterior, ha configurado la memoria cultural de Europa.

Es decir, «en lo que se refiere a la fusión o, si se prefiere, a la oposición entre el primitivo cristianismo y el decadente paganismo y sus culturas respectivas, las consecuencias son de un interés excepcional, y hasta la fecha no han sido estudiadas en toda su amplitud y profundidad»<sup>86</sup>. Aquí estamos —recordando la simpatía de Hans-Robert Jauss por una historia no de los hechos, sino de los acontecimientos<sup>87</sup>— ante un acontecimiento histórico de primera magnitud: de la recepción del legado greco-romano por parte del cristianismo va a depender lo que hoy entendemos por *cultura europea*. Evidentemente, son fútiles las especulaciones de *historia-ficción* sobre qué hubiera sucedido si los intelectuales cristianos de los primeros siglos hubieran optado por borrar el recuerdo del legado clásico, hubieran obtenido el apoyo del Estado y, consecuentemente, reorientado el sistema educativo. También es baladí la cuestión de si se les presentaba otra opción: el hecho es que, frente a actitudes que podríamos llamar *fundamentalistas* —empleando terminología anacrónicamente actualizante—, los autores cristianos apreciarán y transmitirán muchos elementos de la cultura y la literatura paganas. De este modo, «la tradición clásica ha venido a ser una parte tan grande de la cultura occidental que es imposible darse cuenta exacta de su influencia en nuestra

82. María GARCÍA AMILBURU, *Aprendiendo a ser humanos. Una Antropología de la Educación.*, Pamplona 1996, p. 144.

83. GARCÍA AMILBURU, op. cit., p. 143.

84. GARCÍA AMILBURU, op. cit., p. 142.

85. FRYE, op. cit., p. 4.

86. OROZ, op. cit., p. 21.

87. Cf. *Histoire et histoire de l'art*, en Hans-Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris 1978.

mentalidad»<sup>88</sup>. Además, en los primeros siglos, muchos de ellos mantendrán una opinión altamente positiva frente a la cultura<sup>89</sup>.

Así, «la reconciliación del cristianismo con la tradición clásica»<sup>90</sup> se convirtió en una de las tareas «más grandes, grandiosas y difíciles de toda la historia humana»<sup>91</sup>, que «ejerció una profunda influencia en la formación de la mentalidad europea»<sup>92</sup>.

Por eso, porque, habiendo una radical innovación, no hay una ruptura total, los padres de la Iglesia, en cierto sentido, son «padres de Europa»<sup>93</sup>. Porque, con ello, van a transmitir todos los elementos esenciales del relato constitutivo de Europa. Y también van a transmitir la importantísima idea del sentido plural del texto y de su comprensión mejorada y enriquecida desde una perspectiva posterior.

Y esto, ¿tiene alguna aplicación en la situación actual, en que está poniendo de moda la visión de una Europa multicultural<sup>94</sup>,

88. DAWSON, op. cit., p. 72

89. Por ejemplo, San Gregorio Nacianceno, en la oración fúnebre a San Basilio, indica que los cristianos que rechazan la cultura por considerarla peligrosa lo hacen por un error de juicio.

90. DAWSON, op. cit., p. 84.

91. Francesco TRISOGGIO, *Introducción* a GREGORIO NACIANCENO, *La Pasión de Cristo*, Madrid 1988, p. 11.

92. DAWSON, op. cit., p. 84.

93. Ello debe llevar también a la relativización de un «mito», según el cual fue el Renacimiento el «redescubridor» del mundo clásico. Pero el gran proceso histórico de la asunción de dicho legado está decidido muchos siglos antes. Y su presencia en la Edad Media será constante, por lo que sólo en cierto sentido se puede hablar de que el Renacimiento *retorna* a los clásicos. Como indica Nikolaou: «Der Weg führt für viele von Phidias und Praxiteles geradewegs zu Michelangelo oder Tizian. Aber ist das Werk der Letzteren ohne die kulturoffene Haltung mancher Gelehrten der christlichen Frühzeit ohne weiteres denkbar?» Se incurre así en el error de ignorar continuidades y subrayar discontinuidades: «Vor allem ignoriert man hierbei die bahnbrechende Leistung eines Klemens von Alexandrien oder eines Augustinus oder (...) der großen griechischen Kirchenväter des 4. Jh.s.» (Theodor NIKOLAOU, *Hellenismus. Die Wurzel der europäischen Kultur*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 1115). Para un estudio muy matizado de continuidades y novedades entre Edad Media y Renacimiento respecto de los clásicos cf. el excelente libro de Paul O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Mexico 1982.

94. Incluso en algunos documentos oficiales se habla ya de «comunidad multicultural» (Documento de la Comisión, en: Diario Oficial de las Comunidades Europeas, Serie C 297 [25.10.1994] 7), de «sociedad multicultural» (documento del Consejo, en «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie C 312 [23.11.95]

en el contexto de un mundo postmoderno, en que el relato se fragmenta y se rompe<sup>95</sup>?

Evidentemente, de la actitud de los Padres cabe deducir un espíritu de apertura a lo externo: no cabe duda, el cristianismo proviene de un ámbito no europeo<sup>96</sup>, con lo que no cabe más remedio que aceptar que lo extra-europeo ha configurado decisivamente la faz de Europa: cerrazón frente a lo extra-europeo, por lo tanto, no estará en esa tradición, sino, en todo caso, en la tradición del Estado nacional en el XIX<sup>97</sup>.

Por lo tanto, la asunción de elementos procedentes de otras culturas, de otros relatos, la *ósmosis cultural*<sup>98</sup> no debe suponer un problema y la apelación a una supuestamente inamovible «identi-

2) o de «una Europa multicultural» (documento del Consejo, en «Diario Oficial de las Comunidades Europeas», Serie L 361 [31.12.1994] 85). Sobre todo el Comité de las Regiones se apoya en este concepto e indica que «la Unión Europea se está convirtiendo en una sociedad cada vez más multicultural» (*Dictamen del Comité de las Regiones* en «Diario Oficial de las Comunidades Europeas» C 215 [16.7.1997] 22). También el Director General de Cultura del Consejo de Europa dirá en 1995: «European reality is that of a multicultural society» (Raymond WEBER, *Opening of the Seminar*, en Driss DADIS, *Specificities and universality: problems of identities*, Strasbourg 1995, p. 14).

95. Para un análisis de la pluralidad —e incluso el disenso— como características postmodernas, véase Enrique H. PRAT DE LA RIBA, *Multiculturalismo: pluralidad divergente y solidaridad*, en Enrique BANÚS-Alejandro LLANO (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo*, Pamplona 1999, pp. 35-49.

96. «La religión predestinada a conquistar el Imperio romano y a identificarse permanentemente con la vida de Occidente, (...) tenía un origen puramente oriental, sin ninguna raíz en el pasado europeo o en las tradiciones de la civilización clásica» (DAWSON, op. cit., p. 51).

97. «El Estado nacional ha nacido a través de una lógica impuesta sobre la contraposición entre una mayoría étnica, identificada por una historia común, una cultura común y lengua (...) y las llamadas “minorías étnicas”, consideradas como marginales y peligrosas para un desarrollo armonioso del Estado. El Estado nacional ha sido construido sobre la base de una explícita e intencional negación del Estado-multinacional» (Pierpaolo DONATI, *El desafío del universalismo en una sociedad multicultural postmoderna: un planteamiento relacional*, en BANÚS-LLANO, op. cit., pp. 14-15). En ese contexto, «indudablemente la diferencia ofrece dificultades y el modo habitual en que la razón tiene a superarlas es la eliminación de la causa que las produce; esto es, de la diferencia» (Carmen SEGURA, *Diferencia e identidad*. Ponencia presentada al Simposio «El espacio social femenino», Centro de Estudios Europeos).

98. El término está tomado de Henri DAVENSON, *Fondements d'une Culture chrétienne*, Paris 1934.



dad europea» encierra el riesgo de inmovilismo. Ahora bien, los Padres también muestran que la relación entre tradición e innovación, entre mantenimiento y asunción debe estar marcada por la capacidad de discernimiento, partiendo de algo tan simple como que «every culture has positive and negative aspects»<sup>99</sup>. Por lo tanto, el multiculturalismo que diera origen a un relativismo cultural sería imprudente, pues olvidaría ese hecho tan banal. Los Padres de la Iglesia, aquellos maestros del pensamiento expresan una mente cristianamente abierta, que no rehúye el debate ni adora acríticamente, pero que tampoco se cierra y huye, que es capaz de descubrir en una cultura «extraña» las dos dimensiones que tiene: «une part d'alterité et une part d'universalité»<sup>100</sup>.

Ahora bien, afrontar el fenómeno de la multiculturalidad olvidando el iter histórico-cultural de Europa supone abandonar ese relato constitutivo que, además, encierra valores completamente esenciales (basta pensar en el concepto, eminentemente cristiano, de persona). Por ello, el intento de algunos según el cual «la laicidad podría constituir un enfoque metodológico al respecto»<sup>101</sup> es altamente ahistórico.

Pero el aferrarse a un status quo sería olvidar lo que supuso el cristianismo para la cultura europea: «La influencia del cristianismo en la formación de la unidad europea es un ejemplo sorprendente de la manera en la que el curso del suceder histórico se altera y sufre la injerencia de nuevas influencias espirituales»<sup>102</sup>.

Hay que evitar, por lo tanto, caer en un error del pasado: «la prepotencia con que la así llamada “cultura europea” se imponía a

99. Marieke DE MOOIJ, *Culture's consequences on women's development*. Comunicación presentada al Simposio «El espacio social femenino», Centro de Estudios Europeos. Comenta Jesús de Garay que «es absurdo suponer que exista —o que pueda existir— una única cultura buena. (...) Aunque (...) también se pueden señalar aspectos en cada cultura que sean negativos» (*El sentido de la acción*, en BANÚS-LLANO, op. cit., p. 169).

100. Jean-Pierre GERFAUD-Jean-Paul TOURREL, *Lecture anthropologique, éducation interculturelle*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 359.

101. *Dictamen sobre el desarrollo urbano y la Unión Europea*, cit., p. 87. En un reciente debate en el Parlamento Europeo, diputados de los grupos liberal y socialista hablan también de la laicidad como adecuado punto de partida en la situación actual (*Debates del Parlamento Europeo*, nº 4, 13.7.98, pp. 16ss.).

102. DAWSON, op. cit., p. 50.

todas las demás»<sup>103</sup>. Hay que evitar «the increasingly openly propagated nationalisation of the European continent»<sup>104</sup>: hay que evitar un «ideologischer Europäismus», consecuente a la «normative Befangenheit Europas in sich selbst»<sup>105</sup>. Y hay que repetir el logro de aquella «ersten und unüberholbaren Inkulturation des Christentums»<sup>106</sup> en una continuo proceso vital siempre renovado, pues «Culture is not static, it lives»<sup>107</sup>.

103. Carlos ORTIZ DE LANDAZURI, *La Europa de la subsidiariedad: o el conflicto del mutuo reconocimiento (A través de Habermas, Taylor y Apel)*. Comunicación presentada a las Jornadas sobre «Subsidiariedad», Centro de Estudios Europeos.

104. WENTURIS, op. cit., p. 182.

105. Tanya-Elizabeth WITTAL-DÜERKOP, *Diskurse europäischer Identität. Europäische Identitätsmuster im Spannungsfeld von Gesellschaftskritik und Kulturtheorie*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 206.

106. NIKOLAOU, op. cit., p. 113.

107. Heiner FLOHR, *Teaching high culture to the Masses or adjusting Culture to Mass Standards?*, en BANÚS-ELIO, op. cit., p. 67.