

# EDUCACION HUMANA Y HECHO RELIGIOSO

## INSTITUCION CRISTIANA Y LAICISMO

JOAQUIN G. CARRASCO.

En este trabajo, vamos a adelantarnos a lo que serían posibles objeciones y prejuicios que perjudicarían una posible Antropología cristiana de la educación, por tratarse de afirmaciones corrientes y elementos con los que se configura la situación de hecho. Nosotros tratamos de aislar el dato real de la educación y sobre él vamos a reflexionar directamente.

### 1 LOS PRIMEROS PASOS.

El fenómeno educativo, por su íntima relación con el cultural y por su coincidencia con el proceso total en el que el hombre configura su modo de comportarse en el mundo en cuanto ser inteligente, ha existido siempre. Tanto como proceso humano de maduración, como servicio y ministerio. Fuera función paternal, militar o de escriba.

Incluso instituciones docentes, escuelas, o escribas que pensarán en términos de «enseñanza y estudio», puede afirmarse que existían en el creciente fértil, mesopotamia, por el tercer milenio antes de Cristo. Y aunque las excavaciones de Nippur, Sippar y Ur, podían dejar dudas sobre la naturaleza de ciertos locales, Parrot (1934-35) en Mari, a orillas del Eúfrates, encontró

dos habitaciones que tenían todas las características de un aula<sup>1</sup>.

Ya desde el comienzo encontramos dos vertientes del hombre educado, lo que pudiéramos llamar la vertiente sapiencial y la vertiente de funcionario. El proceso educativo había tenido carácter unitario. La educación a la luz de la historia siempre se concibió como un proceso colectivo (técnicas, dice Marrou) «por la que la sociedad inicia su joven generación en los valores y en las técnicas que caracterizan la vida de su civilización»<sup>2</sup>.

Pero ese proceso unitario tenía que responder a dos urgencias íntimamente relacionadas entre sí: proporcionar una justificación interior, al hecho de estar en el mundo y vivir armoniosamente en comunidad y por otra parte responder a la necesidad de poseer una serie de «capacitaciones» que hicieran útil la presencia de los individuos. Estas dos funciones se ponen particularmente de manifiesto cuando de la cultura del «noble guerrero» se pasa a la cultura de los escribas.

El escriba, socialmente es considerado un funcionario, que pone a disposición de la administración su habilidad en la escritura. La escritura misma es más probable que naciera como instrumento de administración y no como recurso para la fijación del pensamiento religioso o sapiencial. Pero la formación del escriba, la formación del guerrero, siempre lleva una sabiduría de carácter moral que se plasma en los «héroes», o en los «proverbios». Proverbios, según los estudios de Edmund Gordon, Kramer... se conocen en forma escrita más allá del tercer milenio.

Es esta misma formación sapiencial del escriba la que lo hace particularmente útil en la administración, como funcionarios ellos son propiamente los «creadores de la doctrina y política, poniendo a su disposición la inteligencia, sentido común, moderación, previsión, ese don de doble visión («double vue») que forman la sangre fría, el celo, la ambición, y que es propiamente la sabiduría»<sup>3</sup>.

1. Samuel KRAMER NOAH, *La Historia empieza en Sumer*, Aymá, Barcelona, 1956; Manuel FERRANDIZ TORRES, *Historia General de la Cultura*, Literaria Santarén, Valladolid, 1941.

2. H. I. MARROU, *Historie de l'Education dans l'antiquité*, Eds. du Seuil, Paris, 1965, p. 19.

3. *Le livre des Proverbes, La Sainte Bible*, Eds. du Cerf, Paris, 1957, p. 11.

Sólo el prejuicio de ser hombre de cultura greco-romana, nos puede hacer caer en el error de dar más importancia cultural a los mitos que a los proverbios. Porque nosotros damos más importancia al sistema que al comportamiento ético. Pero incluso el significado último de los mitos, es también de carácter sapiencial. Se trata de describir, justificándolas, las actitudes religiosas. No construyen propiamente un sistema explicativo del cosmos en sí mismo, sino las bases numinosas de un determinado comportamiento ético religioso.

La primera y más importante inquisición intelectual del hombre en el mundo, no cae del lado de las «manipulaciones», sino de los saberes éticos. La principal preocupación no fue la de construir el mundo sino la de edificar el hombre. La forma más primitiva de Sabiduría, tenía todas las características de una Paideia: «Educación de los hombres, para una plenitud mayor por medio del dominio de sí mismos y del pensamiento científico»<sup>4</sup>.

En este campo sapiencial es en el que con mayor claridad se manifiestan las influencias de unas culturas en otras. Por ejemplo en la biblia, se descubren las raíces de la poderosa cultura egipcia. Prov. 22, 17-23, 11 está en parentesco claro con la «Instrucción de Amenomopé. Sacerdote del templo de Min en Panópolis, a su hijo (en un papiro del siglo X a.C.). Pero, como hemos dicho, desciframientos modernos, han descubierto también una «sabiduría sumeria», de origen mesopotámico, sobre la que se desarrollará la asiro-babilónica... Incluso los mismos parentescos literarios no hacen sino sugerir, al menos en el caso de la biblia, que la sabiduría de Israel hunde sus raíces en un «patrimonio internacional», aprendido en Egipto y en los pueblos mesopotámicos.

Y, cuando se establezca el hiato, que determina la aparición de una cultura, con la destrucción de la precedente, el único elemento que pervivirá y sobre cuyos fundamentos cobrarán relieve todo tipo de novedades culturales, será precisamente esa paideia. Esto ocurrió con la caída de la cultura miceniana, o minoana, todas ellas culturas prehelénicas. Se destruirán sus pala-

---

4. JAEGER, *Humanismo y Teología*, Rialp, Madrid, 1964, p. 32).

cios, se olvidará la escritura jeroglífica y, cuando dejen de ser analfabetos los invasores, tomarán la escritura alfabética de los fenicios, habrá muerto el sistema, pero permanecerá la «Forma que da a una civilización su unidad interior y su valor espiritual»<sup>5</sup>. Morirá el escriba poderoso y nacerá el humilde gramático, pero permanecerá la actividad racional, explicada en definitiva, en forma de paideia.

## 2 EL PROBLEMA ACTUAL.

En cierta medida la situación educativa actual reproduce la de otros tiempos históricos en cuanto al significado y la intencionalidad. No ha cambiado la escritura, pero sí ha caído del pedestal de la sabiduría el filósofo y trata de ocupar su lugar el científico. El ideal de la paideia griega, la plenitud mediante el dominio de sí mismo, ha aumentado su horizonte e introducido el dominio del mundo. El valor de la sabiduría no se encuentra en el proverbio sino en la capacidad de manipulación. La cultura científica, no siente tanto la necesidad de retorno a las formas clásicas de pensamiento cuanto la capacidad de prospectiva que tenga un sistema.

Diríamos utilizando categorías históricas a lo Toymbee, que los tiempos presentes reproducen la cultura del «noble guerrero». El hombre contemporáneo se encuentra un tanto absorto en la manipulación y es preciso que nazca de nuevo el proverbio, la nueva literatura, con sus propios héroes, los héroes del nuevo humanismo de las ciencias, los nuevos escribas, de los que todavía no sabemos ni la función ni el estamento social. Pero reducir la función social de la paideia, a la capacitación, no es simplemente tomar actitud coherente con el mundo pluralista en el que vivimos, sino intentar matar el «alma de la Historia». El hombre de nuestro tiempo busca un nuevo humanismo, en el que proponer y descubrir una nueva «paideia», el riesgo se encuentra en que la precipitación con la que se sobreponen los elementos que caracterizan nuestro mundo y el amplio campo de sensación que ofrece, induzcan a unos a poner la redención

---

5. MARROU, *ibid.*, p. 28.

humanista de nuestro mundo en el viejo mundo de los «claricos» y a otros a perder la esperanza de que un mundo así puede tener su propia «Paideia». Que la «paideia» de un mundo así pueda tener a su base la incondicional búsqueda de la verdad.

### 3 LA CULTURA CLASICA: CULTURA DE LA PAIDEIA.

Ha sido Jaeger, quien tuvo la intuición de que la Paideia era el espíritu interno que movía toda la actividad intelectual de los griegos y el elemento que más radicalmente define toda la cultura clásica.

La expansión del imperio griego libera al espíritu de la vinculación a la ciudad, purificándose la cultura de todos los elementos racistas. La persona humana adquiere la categoría de «cosmopolites», ciudadana del mundo. Con lo que la norma suprema, la justificación última de toda existencia comunitaria o personal, pasa a través del ideal humanista, de la plenitud de sí mismo, de la realización personal. Esta es la obra a la que merece verdaderamente la pena dedicar la vida. La Paideia griega no se refiere inmediatamente a la educación en cuanto proceso de maduración, tampoco a la educación en cuanto servicio o ministerio docente, es el compendio del ideal humano. «El estado del espíritu plenamente desarrollado... el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre»<sup>6</sup>.

Ahora bien, el hombre no puede cumplir la exacta medida de sí mismo, sino colmando sus dos grandes posibilidades: la de la apertura a la verdad y la de apertura al bien. La realización personal, por lo tanto, se expresará en forma de búsqueda de la «alezeia» (verdad) y de la «arete» (virtud). Ambas perfectamente encarnadas, la una en la otra. La reflexión filosófica griega, la sabiduría clásica, no es simplemente una ontología, un desentrañar la naturaleza de las cosas, sino una ascesis. La Verdad, es la ley interna, la norma absoluta de los seres, la norma absoluta de la conducta. Los sistemas filosóficos son construcciones racionales en las que se busca, y en los que todo se

---

6. MARROU, *o. c.*, p. 156. Cuando Cicerón traduzca el término lo hará por «humanitas» (=la condición humana).

supedita a la última plenitud del hombre mismo. No que los grandes sistemas filosóficos clásicos sean filosofías de la Educación, sino algo todavía más profundo, que la misma «sofía» es Paideia. Como dirá Platón en las leyes (I. 644b): «La cultura es el bien más precioso que sea concedido a los mortales». La actividad pedagógica, consistirá en el hacer despertar el gusto por la sabiduría así entendida y en proporcionar los útiles necesarios para su cultivo. Así nacerán los tratados independientes de «peri paideias» o «peri paidon agoges» como los de Aristipo y Teofrasto.

Si Jaeger considera que el eje de interpretación de la cultura helénica es la Paideia, Marrou lleva las cosas todavía más lejos al considerar que hasta su religión es la religión de la cultura. El mejor epitafio sobre sus tumbas, fueran filósofos o comerciantes era, que habían sido iniciados en las ciencias de las Musas, que habían tenido acceso al cultivo del espíritu. Los mismos «Campos Elíseos», son imaginados como el lugar por excelencia de la Paideia, el lugar de posibilidades «culturales» infinitas.

Este ideal de cultura, tendrá sus formulaciones más explícitas y sus realizaciones existenciales más extremosas en los estoicos.

De todo esto se deduce que lo religioso, lo absoluto, aún cuando lo personifique en un demiurgo lejano, que no tiene relación con las criaturas ni siquiera para crearlas, solamente se alcanza en verdad en la toma de conciencia refleja de lo que llamaba Rahner, la experiencia transcendental humana, por la que el hombre se siente existiendo y «queriendo ser».

Al convertir en ideología el pensamiento y la cultura clásicas, rompemos toda posibilidad de parentesco con los hombres de otras épocas. Pero entonces tenemos necesidad de introducir un prejuicio que destruye la realidad y el significado de aquella actividad intelectual. Tenemos que reducir a piezas, la verdad, el bien, lo absoluto, la convivencia, confundiendo el ropaje literario con los contenidos, la realización social (la institución) con la verdad.

#### 4 EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y LA PAIDEIA.

H. Marrou<sup>7</sup>, plantea el problema de manera que suprime todas sus incógnitas, afirma que la «en Xristo Paideia» (=educación cristiana, traduce él) debe ser entendida en sentido estricto, según el pensamiento cristiano primitivo, como iniciación dogmática. La iniciación en el conjunto de verdades que componen el mensaje de salvación. Y por otro lado, la formación moral: el conjunto de comportamientos éticos que caracterizan y conforman la vida cristiana. La institución por excelencia de esta iniciación doctrinal y formación moral era, según la tradición judía, la familia. Cuando nacen las instituciones de iniciación eclesiales, catecumenado, entonces aparece la persona del mandatario eclesiástico, clérigo por lo general, en quien se delega este ministerio.

Así presentados los hechos históricos de los primeros pasos de la vida cristiana, quedan un tanto falseados.

El término «en Xristo paideia», aparece ya en Clemente Romano (1 Cor. 21, 8; 6). Pero su traducción no queda suficientemente clara poniendo sin más «educación cristiana». «Educación en Cristo», es la verdadera traducción<sup>8</sup>. Traducción que deja claro el origen paulino de la fórmula. Lo mismo diríamos de «ta logia tes paideias tou Zeou» (=educación de Dios) y otras similares. (Cf. 1 Cor. 6, 11; Gal. 2, 17). La expresión «en Cristo», como «en el Espíritu», son fórmulas típicamente paulinas. Estas fórmulas tienen por cometido expresar la nueva instauración de la vida en Cristo (Heb. 12, 5). Pero por ser instauración, restauración de la vida, no se suprime, sino que se radicaliza, lo que había sido el alma de toda sabiduría, la plenitud moral del hombre, que con tanta sabiduría habían sistematizado los griegos en su Paideia. Por eso la palabra paideia, tomada del griego, reflejaba mejor el contenido de la nueva vida en Cristo, que una aproximación más literal al sentido del hebreo (en los términos paralelos del A.T.) y que por etimología se refería más «al modo» como la paideia se realiza en los que

7. O. c., p. 451.

8. Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, BAC, La Editorial Católica, Madrid, 1950, p. 141.

se educan: v. gr., la disciplina, la corrección, «per molestias eruditio» (S. AGUSTIN, *Enar. in S. 128*, 66). Por todo esto, incluso en Pablo hay que afirmar que en la expresión se percibe todo un contexto helénico, que no hay que pasar de largo. Esos términos, llevan virtualmente la profesión, de que en Cristo se instaura una nueva paideia. Decimos virtualmente, porque los primeros cristianos viven, en cuanto comunidad de fe, de la novedad del «acontecimiento» evangélico. No ha habido históricamente el tiempo suficiente para que aparezcan las virtualidades de reinterpretación cultural, o de iluminación cristiana de la cultura. Este será el quehacer, de toda la historia del cristianismo. Historia que se inaugura con los Padres Apostólicos, los apologistas y que tendrá su cumbre, en el primitivo cristianismo, con Orígenes y las escuelas teológicas de Antioquía y Alejandría.

En el interior de las expresiones «paideia cristiana» y similares hay dos componentes. La función pedagógica, paidéutica, del mensaje evangélico en lo dogmático y en lo moral, y, la función de instauración cristiana de la paideia griega<sup>9</sup>.

El olvido de estos dos componentes simultáneos en la meditación de los primeros cristianos, es la raíz última del caminar divergente entre cultura y fe, y que terminará en instituciones docentes paralelas. Pero no nos adelantemos.

## 5 LA PAIDEIA CRISTIANA.

Investigar eso que hemos llamado «instauración cristiana de la paideia griega» ha constituido el objetivo intelectual de eruditos como Jaeger y Quacquarelli.

Afirma este último, que la «tesi tradizionale» era «l'intuizione educativa del cristianesimo»; él la cambia en «Indirizzi e metodi nella scuola antenicensa», y a este cambio concede mucha importancia. Se trata de perspectiva del todo nueva.

Todas las categorías sociales se veían representadas en la primitiva comunidad cristiana, desde los «cesarianos» a los esclavos; desde los doctores hasta los más desheredados de la

---

9. Sobre el aspecto bíblico paulino, cf. v. g., Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, vol. II, Le Lecoivre, Paris, 1953, Ad. I. c.

cultura. Merced a ellos, la Iglesia patentizará su presencia ante todas las preocupaciones humanas. «La comunidad no puede pasar por alto la cultura. Desde el siglo II, las escuelas de Filosofía y de retórica proporcionan los mejores obispos, presbíteros y diáconos. Algunos retóricos, convertidos al cristianismo continúan ejerciendo la enseñanza». En los escritos de los Padres apostólicos son frecuentes las alusiones a los poetas paganos con lo que aquéllos inconfundiblemente se revelan antiguos alumnos de las *escuelas de gramática*. Y lo que resulta más instructivo. Quacquarelli cree posible demostrar que «la tradición de los comentarios bíblicos, comenzada por Orígenes, hay que relacionarla, en cuanto a método más con las escuelas de gramática que con las judías». En todo tiempo ha imperado en el cristianismo la idea de contribuir al bien común de la sociedad, al trabajo, etcétera. Y más en concreto, también se dio desde los albores del cristianismo<sup>10</sup> la conciencia de sentirse los cristianos en el mundo y, por consiguiente, la perspectiva cristiana de las realidades terrenas y de la cultura profana. La escuela será definida por la *Gravissimum educationis momentum*, «signo del *diálogo entre la Iglesia y el mundo*».

De todo esto se deduce que, para situar correctamente la escuela en el interior de la misión de la Iglesia, no basta exclusiva ni principalmente con estudiar el papel de la catequesis primitiva como fuente de maduración humana, sino que es imprescindible acudir a la experiencia que la misma Iglesia adquiere en contacto con la cultura profana. Este será, inconscientemente aún, el verdadero cuerpo doctrinal que fundamente la institución escolar cristiana cuando exista.

Esa experiencia cultural del primitivo cristianismo, se lleva a cabo, cuando se supera históricamente, el encantamiento ante el acontecimiento salvador y se presienten los límites de una evangelización que supedita únicamente la conversión en la fuerza misma de la noticia.

Los hombres cultos de la época, se forman un «juicio crítico», sobre lo que consideran una nueva forma de religión y de culto. Nacen los apologistas. Los cuales se ven obligados a utilizar en

---

10. Antonio QUACQUARELLI, *Indirizzi e metodi nella scuola antenicense: Questioni di Storia della Pedagogia*, Ed. La Scuola, Brescia, 1963, pp. 63, 120.

su defensa los criterios de verdad que almacenaba la cultura, tenían que demostrar, que el ideal cultural clásico se realizaba de modo pleno y perfecto en el pensamiento cristiano. El misterio cristiano no era un planteamiento cultural, pero debía demostrar sus virtualidades culturales, para convencer de su destinación al hombre, a todo el hombre. Así la racionalización del pensamiento cristiano, se hace a partir de los elementos de la cultura griega.

«No se trataba sólo de un asunto de estilo, sino que llevaba implícita la generalidad teórica del método intelectual aplicable a cualquier problema, que es el sello distintivo de la paideia griega»<sup>11</sup>.

A tres se pueden reducir las actitudes positivas del primitivo cristiano frente a la paideia griega. La actitud de Orígenes, que la utiliza como marco ideológico para desarrollar sistemáticamente su concepción de la teología cristiana. La actitud de Gregorio Nacianceno, que hace renacer las antiguas formas literarias griegas en la aparición de una literatura cristiana capaz de competir con los mejores productos de los escritores paganos contemporáneos y que hasta los sobrepasa. La actitud de Basilio, el cual insiste en la recepción directa de la literatura clásica, dentro de las escuelas regidas por católicos, como medios de educación superior<sup>12</sup>.

Pero ya también, entonces, surgió el ala contraria, la de los que objetivan la cultura confundiendo lo que es su alma interna, su Paideia, con sus expresiones literarias y contenidos culturales. Tertuliano en occidente y Taciano en oriente. Ambos advertían que el futuro de la causa cristiana no se encontraba en una progresiva asimilación del pensamiento y cultura griega, sino de la medida en que esa causa cristiana permanezca inmaculadamente pura, permanezca en su condición bárbara.

Como se puede fácilmente advertir, el problema fundamental que presenta el cristianismo apareciendo en el mundo, no es problema institucional, sino de carácter antropológico. Es decir el de la determinación del nivel cualitativo que el cristianismo

---

11. JAEGER, *o. c.*, p. 35.

12. JAEGER, *o. c.*, pp. 117-118.

aporta con su novedad a todo el esfuerzo cultural, a todo el esfuerzo de «dignificación del hombre», llevado a cabo por generaciones. Es un problema de diálogo existencial entre «fe y cultura», no es un diálogo de conformación institucional de la existencia cristiana. Este problema se inaugura e irá ocupando el primer puesto a partir de lo que se llama la época constantiniana<sup>13</sup>.

#### EL OCASO DE ESTA ACTITUD.

El diálogo cultural con la Paideia griega, decae cuando política o culturalmente lo helénico es absorbido en el imperio romano y en el bizantino. La cultura romana está soportada institucionalmente en las escuelas de gramática y de retórica. Aunque Quintiliano en su Institución oratoria, al igual que Cicerón habían propuesto que la enseñanza retórica debía terminar por ser una iniciación filosófica los últimos tiempos del imperio de occidente, a causa del olvido progresivo del griego, se caracterizan por el abandono de la cultura filosófica y científica. La unidad cultural entre la expresión correcta y su contenido filosófico, y entre la actitud filosófica y la curiosidad científica, sólo fue vivida por un número reducido de personas, los eruditos. Pero solamente eran comprendidos por su círculo de admiradores, que no siempre entendían hondamente su posición. Y por lo pronto no penetró ese ideal cultural en los programas de las escuelas.

Un prototipo en el siglo VI es Casiodoro. Los trabajos de restauración filosófica de un Boecio, no interesan a nadie, fuera de algunos íntimos, tendrán mucha importancia a partir del siglo IX. A Casiodoro se le elogiará como traductor, no como filósofo.

Incluso llegan sus coetáneos a confundir la filosofía con las ciencias ocultas que condenan la Iglesia y los estados. Podríamos decir que de la Paideia griega, solamente quedan la naturaleza y el hombre como fuentes de nuevos renacimientos.

---

13. Para estos estudios consultar aparte de los libros citados, QUACQUARELLI, *Le fonti della paideia antenicensa*, La Scuola Editrice, Brescia, 1967; PAVAN, *La crisi della scuola nel IV secolo d.C.*, Bari, 1952; JAEGER, *Humanismo y teología*, Ed. Rialp, Madrid, 1964.

Al perderse ese vínculo profundo que permitía un diálogo entre la cultura «pagana» y el pensamiento cristiano. Todo el pensamiento antiguo se convierte en un mosaico sin unidad, muy vulnerable. Los cristianos se preguntan el por qué de acudir a las musas teniendo la biblia. Se lleva a cabo, a partir de esta «crisis de conciencia» (Pierre Riché) una conversión a una cultura únicamente religiosa de donde saldrá la organización de las primeras escuelas de la Iglesia.

El letrado cristiano tiene dos vertientes de expresión. En primer lugar la gramática, y con la técnica de Virgilio, cantan la «rústica» verdad del evangelio. La retórica y tenemos a Sidonio Apolinar que manda a Perpetuo de Tours un sermón pidiendo disculpas por haberlo escrito demasiado rápidamente y omitido cuanto convertía el sermón en un buen ejercicio retórico. Con ello se termina por vivir de manera puramente formal lo que era la herencia cultural del mundo antiguo.

La literatura antigua es corruptora y está corrompida. San Jerónimo llegará a decir: «Las obras de los poetas son alimento de los demonios». «Los filósofos son padres de la herejía», afirmará Tertuliano. No obstante, los modernos estudios sobre cualquiera de los pensadores teológicos antiguos, descubren en ellos su condición de herederos de aquella cultura.

«La conversión intelectual era uno de los elementos de la conversión de costumbres»<sup>14</sup>.

Y, esto es lo que le ocurre a Sidonio Apolinar cuando le nombran Obispo de Clermont, en el 470, dedica su cultura humanística a la composición de himnos litúrgicos. Lo mismo le pasará a Ennodio, Obispo de Pavía en el 511; y a Avito, Obispo de Viena..., etc. En los «Statuta Ecclesiae Antiqua», se prohíbe a los Obispos la lectura de obras de paganos.

Esta situación, que nosotros ilustramos con hechos de la historia de la Iglesia, pero que representan la actitud del hombre occidental en esta época, sume en una condición lamentable a la teología. El hombre de esta época es un hombre que ignora. El pensamiento cristiano se sume en la contemplación del Dios-

---

14. Pierre RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI-VII siècles*, Ed. du Seuil, Paris, 1962, p. 137.

Salvador y olvida la importancia del Dios-Presente, del Dios-Creador.

La única escuela de la Iglesia en la que se asegurará la educación de los niños serán las escuelas monacales. Estas escuelas no serán escuelas de estudios eclesiásticos sino auténticas escuelas de ascesis. La lectura y la escritura será el instrumento de acceder a la cultura estrictamente religiosa. Esta cultura que se opone diametralmente a la llamada cultura profana, será el modelo para la que será propuesta a los clérigos. En el candidato al sacerdocio la formación profesional estará asegurada por la Iglesia, la formación intelectual no tiene otro instrumento que la escuela antigua, la formación moral depende de la familia. Los que procedían de familia de eclesiásticos podían tener formación más completa.

En remedio de esta situación nacen las escuelas episcopales (IV-V), especie de internados para los futuros clérigos. En el 529 el Concilio de Vaison, en Francia, y en el 527 el de Toledo, aplican aquella iniciativa a la escuela parroquial. Este esfuerzo institucional de promoción cultural eclesiástica llega incluso con Eugipo a la fundación en Luculano, en una barriada de Nápoles, de un monasterio que llegó a ser un centro de cultura religiosa importante. Pero en Roma los medios clericales a Principios del siglo VI no se interesan ni por estudios exegéticos ni teológicos. Casiodoro intenta según el modelo de la antigua escuela teológica de Alejandría organizar una en Roma.

Por su parte el imperio bizantino con Justiniano en el 554 por la Pragmática Sanción, favorece a los maestros de gramática, histórica, derecho y medicina, para que florezcan en el imperio jóvenes instruidos en las artes liberales.

Será de nuevo, durante el período carolingio en el siglo VIII, un emperador, Carlomagno, quien por motivos políticos, alimentados con preocupaciones culturales<sup>15</sup>, animará el florecimiento intelectual de occidente. La ignorancia perjudica a la religión y ésta es para él el fundamento del imperio. En el 789 Carlomagno preside el concilio de Aix-la-Chapelle el cual indica en uno de sus cánones «que se organicen escuelas para la instruc-

---

15. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947.

ción de los niños; que se les enseñe el salterio, canto, cómputo, gramática en todos los monasterios y obispados»<sup>16</sup>. La institución prototípica de las ideas culturales de Carlomagno, es la llamada escuela palatina, presidida por Alcuino. Propiamente era un círculo de sabios para educación de la familia imperial.

Las escuelas que se fundan por iniciativa imperial, reciben a todo tipo de alumnos de cualquier condición, pero como proyecto tienden a la instrucción de los futuros candidatos al sacerdocio o al monaquismo. El mismo Alcuino pone en la cumbre del saber el conocimiento de la Escritura. Es un plan cultural concebido según el esquema de la tradición monástica anglosajona y de la tradición cristiana en general.

Pero espontáneamente se multiplican las escuelas y se amplían los programas. El número de maestros se multiplica con el de los alumnos. Es en éste gusto espontáneo por el saber que con todo este conjunto de iniciativas se está despertando en occidente, donde hay que poner, a mi juicio, la causa fundamental del renacimiento intelectual de occidente. E incluso, hay que poner ahí la causa última de la «autonomía» que reivindicará el llamado saber profano. Todo ocurrirá como si el propio saber intentara redimir al sistema.

Este gusto intelectual volverá a descubrir el ideal de la Paideia griega, en el que todo tipo de saber contribuye a la realización humana y a la expresión integral de su dignidad. El prototipo de este estilo cultural puede encontrarse en la llamada escuela de Chartres. La celebridad se la da el obispo Fulberto, en el siglo XI, luego Ives de Chartres, Bernardo de Chartres, Gilberto de la Porrea, Thierry... El epitafio de Gilberto de la Porrea lo resume admirablemente: «fue a un tiempo lógico, moralista, teólogo y filósofo». Se alimentan, al descubrirlas, de las más puras fuentes clásicas griegas. Empiezan a estudiar parte de la obra de Aristóteles. Juan de Salisbury, cuenta de Bernardo, que decía: «somos enanos sentados sobre las espaldas de gigantes».

El saber intelectual, por estos caminos, va realizando sucesivos tipos de independencia. La primera geográfica, los centros del saber no se encuentran vinculados a monasterios, ni a cate-

---

16. F. PIERRE, *L'Eglise et l'enseignement des disciplines profanes*, Cuadernos del CEREC, n. 2, 1958, p. 28.

drales. Gentes de todo el mundo cristiano llegan a París y es la Santa Sede quien protege. Es un saber que universaliza, universalizante; en la medida que es saber aprovecha, integra, todo el lento caminar del hombre en busca de la verdad. Este centro, en su condición de institución eclesiástica, pedirá una preeminencia del saber teológico, e incluso se prohibirá el estudio del derecho civil en beneficio del canónico. Pero la independencia geográfica es el fruto de un primer encuentro con la autonomía del saber. Reinan soberanas las disciplinas especulativas sobre la puramente literal. Con ello se redime la cultura de occidente de los siglos de cultura formalista. También, evidentemente, esta redención incluye un sacrificio: se sacrifican las bellas artes, la literatura, e incluso en la fiebre de racionalidad, muchos pierden el ideal de la Paideia: el hombre debe llegar, por *todos los caminos*, a resolver integralmente la «incógnita existencial», a través de la comunicación integral entre hombre y realidad. En este esfuerzo es preciso situar la actividad intelectual del «homo universalis» Alberto el Grande, y del «filósofo universalis», Tomás de Aquino. No se abandona la función espiritual del saber, pero el verdadero significado espiritual del saber humano, se esfuerzan por descubrirlo en la valoración exacta de las relaciones entre fe y razón. El llamado saber profano amplía el horizonte religioso del hombre en lugar de estrecharlo o lesionarlo.

Evidentemente que a grandes rasgos descubrimos la función positiva de este encuentro con la cultura, pero los hechos se presentaron siguiendo no una línea recta, sino los meandros propios de la invención. Incluso Tomás tendrá que ser defendido por Alberto de sospechas anticristianas en su pensamiento.

## 7 LA ENSEÑANZA PROFANA, MINISTERIO APOSTÓLICO.

A este descubrimiento precedió todo ese fenómeno cultural que se llama renacimiento. El cual se traduce en forma de amor ardiente por la verdad, la belleza y la vida en todas sus formas.

«El Renacimiento procede mucho menos del descubrimiento de manuscritos antiguos que de la transformación de la vida entera y del ideal que se proponen los hombres de ese tiempo,

no se volverá a cultivar la filosofía simplemente para favorecer a la teología, o la literatura en función de la exégesis, o el arte para glorificar a Dios. O más bien, esos fines podrán subsistir, de lo contrario el aspecto cristiano del Renacimiento... sería una ilusión, pero deberán existir junto a ellos, sin absorberlos, otros fines más inmediatos. Se hará filosofía por lo que lleva a conocer, se escribirá por el placer de escribir, se pintará o esculpirá, y simplemente, se vivirá porque se ama el arte y porque se goza en vivir»<sup>17</sup>. Y nace el «homo universalis» (Rabelais), o el menos enciclopédico pero intelectualmente igual de inquieto, formado para juzgar de manera correcta de todo (Montaigne). Un programa nuevo, para alumnos nuevos (los laicos), con maestros nuevos (que enseñan las letras clásicas sin preocupaciones religiosas). No es todo así de sencillo, pero creo, que así se puede en definitiva hacer el escorzo.

Y nacen los primeros colegios, centros docentes, para iniciar en este nuevo humanismo, Los colegios jesuíticos, primero son centros para los futuros miembros de la orden incipiente (Alcalá, Valladolid, Barcelona, o Coimbra, Lovaina...), luego son «mixtos» de laicos y futuros jesuitas, por fin también simples instituciones docentes de internos o de externos.

Pero esta evolución de los colegios jesuíticos, no proviene de un interés humanístico concreto, por finalidad de fundación, sino más bien un acto explícito de salvaguarda de la fe y de lucha contra la herejía. Si ellos no toman la responsabilidad, hubieran ocupado su lugar los miembros de la reforma. El humanismo no es finalidad ni siquiera secundaria, sino instrumento útil para la cultura que posibilita el pensamiento filosófico cristiano y el teológico. Lo que interesa del pensamiento antiguo en esos sistemas de enseñanza no son los contenidos sino la forma. Las «letras» de la Ratio Studiorum, busca enseñar más el arte de hablar y de escribir que el de pensar. En el mejor de los casos, jesuitas eruditos utilizan el pensamiento clásico, sin falsearlo, superándolo, pero desde la perspectiva moralizante. Los clásicos también dieron lecciones definitivas a la conducta moral huma-

---

17. F. PIERRE, *o. c.*, p. 58. La última parte de la cita lo es a su vez de L. BOYER, *Autour d'Erasmus*, Etudes sur Le Christianisme des Humanistes Catholiques, Paris, 1955.

na. De ahí que cobren especial relieve los estoicos. Instrumento, por otra parte muy útil en las luchas antiprotestánticas. Los protestantes se presentaban como defensores de «la fe sin obras» como única fuente de salvación cristiana. Pero con ello se estaba alimentando un humanismo cristiano más preparado para la lucha contra humanismos inmorales o amorales o contra la herejía. Pero, por lo mismo, estos miedos robaban tiempo a la comprensión de la fe, en el contexto cultural que inauguraba el renacimiento.

Todo parece suceder como si el saber humano «profano», llevara a cabo la justificación de su propia autonomía, marginándose respecto a la estructura eclesiástica. Y si pretendía incidir en ella, entonces los fines últimos tenían demasiada personalidad. La tarea intelectual se presentaba en esas condiciones como tarea de comprensión de la fe, quedando sin iluminación cristiana la comprensión del mundo. El servicio educativo era considerado acción apostólica en la medida en que ese servicio en primera y en última instancia se explicaba como obra de evangelización, en función de la cual todo otro saber no pasaba de la condición de instrumento.

Pero no olvidemos, para ser justos, que en este campo los jesuitas fueron auténticos innovadores. En sus colegios no solamente se introduce el latín y el griego, sino que aparece la geografía o la aritmética, Representan un paso adelante en el «renacimiento cristiano».

Pero como todos los descubrimientos, antes de llegar al pueblo, promocionan la burguesía. Los centros docentes realizaron la independencia geográfica, luego la independencia cultural, pero sigue sin llevarse a cabo la independencia sociológica. El pueblo ni es griego ni romano, ni renacentista, ni teólogo, ni filósofo...

El pueblo no se encuentra promocionado culturalmente, ni existen instituciones, con organización estable. La iniciativa más interesante se debe a las llamadas escuelas de caridad, bajo la autoridad de los obispos, vinculadas a parroquias, pero siempre con vida precaria. Las iniciativas civiles casi se reducen a las escuelas de maestros calígrafos muy celosas de sus derechos y siempre mirando con recelo a las otras, gratuitas, en la medida en que podían privarles de posibles ingresos.

Bajo este signo de la caridad, no de una reflexión directa sobre posibles derechos humanos, sino como obra de misericordia, nace el movimiento popular docente. San Vicente de Paul, paga maestros para una escuela de parroquia en París; Olier funda una asociación de oraciones para obtener maestros cristianos para los niños pobres; César de Bus funda una congregación de sacerdotes con esta finalidad. Pero este último, rodeado de sacerdotes «latinistas», se sienten más útiles engrosando las filas de los dedicados a la enseñanza «secundaria» y abandonan el movimiento de promoción popular «primario». Para niñas, tienen lugar iniciativas con más éxito. Las ursulinas fundadas en Italia por Santa Angela de Mérici, la Congregación de Hermanas de Nuestra Señora, y otras muchas. En Italia la organización más estable y de mayor eficacia para la estructuración de la enseñanza popular la lleva a cabo San José de Calasanz, con la fundación de los Clérigos regulares de las Escuelas Pías.

Sin tener fisonomía de clérigos, teniendo únicamente la condición de maestros seculares, que terminan por convertirse en religiosos laicos, como medida cristiana con que dar mayor estabilidad a la iniciativa y un signo más claro de la totalidad del cometido de la educación cristiana, nacen los Hermanos de las Escuelas Cristianas. De ellos dice Compayré que constituyen el primer esfuerzo continuado, llevado a cabo por la Iglesia, para la organización de la enseñanza popular.

Con estas iniciativas se suprime definitivamente la «clericalización de la enseñanza», nos referimos a la clericalización del plan de estudios. Estos planes, aunque de orientación cristiana con óptica mucho más promocionada en cuanto a la consideración del papel que en las escuelas cristianas representa la promoción cultural, no intentan promover vocaciones de clérigos, ni formar clérigos, sino laicos cristianos. Promover la cultura, supone promocionar los valores humanos en el pueblo y en última instancia realizar una vivificación cristiana incipiente. La promoción cultural en sí misma comienza también a tener su propia teología. Los estudios profanos de manera sistemática no tendrán por orientación última la capacitación para los religiosos, sino que junto a la mejor comprensión de la fe se encontrará el valor humano de la capacitación profesional.

El robustecimiento de este nuevo caminar en la Iglesia por el mundo de la educación, será la tónica de los siglos XVII y XVIII. Hasta el punto de la toma de conciencia social, y el nacimiento del concepto de servicio público. Entonces se intentará llevar a cabo la independencia institucional de la obra docente. Con ello queremos indicar una concepción del servicio educativo que se considera por sí mismo no vinculado a la iniciativa eclesiástica. Tratando de ver claro en este punto transcurre todo el siglo XIX y lo que llevamos del XX.

Muy pronto se percibe la insuficiencia de las iniciativas eclesiásticas a que nos hemos referido para resolver el problema cada vez más acuciante de la promoción cultural de los pueblos. Pero esa insuficiencia no hay que atribuirla históricamente a la iniciativa eclesiástica. La enseñanza popular recluta sus principales adversarios en filósofos y políticos. La Chalotais, Voltaire, y el mismo Rousseau... Su criterio era: «el pobre no tiene necesidad de educación».

Este es el momento preciso en el que se inicia el problema que todavía sufrimos. Por un lado, el mensaje cristiano tiene necesidad de iluminar el conocimiento del mundo porque su entraña es precisamente la de darle sentido. Esta finalidad, según hemos visto, a lo largo de la Historia ha tenido diversas interpretaciones. Pero también es verdad que el valance total histórico debe expresarse como una marcha progresiva hacia la concepción del carácter autónomo y valioso de la existencia humana y de la cultura y por otra parte de una progresiva existencialización de la verdad del mensaje cristiano como «don al hombre» expresado en forma de compromiso temporal, compromiso educativo y de promoción humana. Esta había sido la primera intuición de los primeros hombres cultos cristianos, según hemos visto. Pero ellos no le dieron a su intuición ropaje institucional, su iniciativa quedaba definida en el terreno de las actitudes. El largo tiempo dedicado a un compromiso eclesial «institucionalizado», cuando surja la disputa sobre la presencia de la Iglesia en el campo educativo y sobre el carácter institucional del servicio cristiano a la maduración, hará que se mezclen, trágicamente en cuanto a las consecuencias dos órdenes diversos de problemas. El de la presencia cristiana en el servicio

educativo y el del carácter eclesial de las instituciones por las que ese servicio educativo cristiano se expresa. Lo que hemos llamado «independencia institucional», representará una disputa en términos confusos y de confusión todavía no superada. El ideal de la Paideia cristiana se encontrará supeditado a formas históricas institucionales cuya evolución todavía no parece haber encontrado un camino claro.

## 8 LAICIZACION DE LA ENSEÑANZA.

El estudio de este problema es de extraordinaria complejidad. Por un lado se encuentran lo que pudiéramos llamar las resultantes históricas de los movimientos ideológicos. Esas resultantes deben incluso considerarse independientemente de las motivaciones expresas o tácitas de sus promotores. Esta asepsia histórica es muy difícil de poner en práctica, dado que esas motivaciones pueden convertirse en argumento fácil para los oponentes. V. gr. es preciso distinguir lo que del fenómeno laicista es consecuencia histórica del movimiento cultural iniciado en el renacimiento y lo que muchos de sus ideólogos expresan como intención ateizante o de destrucción de la Iglesia. La solución radical del problema de la promoción cultural, no puede llevarse a cabo sin convertirlo en empresa social y esto tenía que llevar como consecuencia la desclericalización de la iniciativa docente. A pesar de que esta necesidad se satisficiera de manera extremada.

No podemos presentar exhaustivamente el tema, nos contenteremos con dar unos bosquejos de cada posición.

### a) La "enseñanza nacional".

En materia de educación, antes que de laicidad se habló de "Educación nacional" e "Instrucción pública". El primero en utilizar esos términos según suele afirmarse, fue Talleyrand en su informe a la *Asamblea Constituyente francesa* (10-14 septiembre de 1871). Por entonces es cuando Condorcet escribe su relación sobre la «Pública Instrucción», que leyó a la Asamblea el 21 de mayo de 1792. Su pensamiento giraba en torno a dos principios. Primero: es deber de justicia capacitar al individuo

para las tareas políticas a las que todos, en principio, tienen el derecho de ser llamado. Lo que desde otro punto de vista equivale a decir: es deber de justicia facilitar que todos puedan desplegar sus talentos. Tal era para Concordet el fin de la "*Instrucción nacional*". El segundo principio coincidía con la defensa de la *enseñanza privada*; aun cuando se juzgara evidente que sólo al Estado le era posible realizar la universalización de la enseñanza, exigida por el principio de "*la escuela para todos*".

Dos años más tarde, Michel Lepelletier, comienza a vulgarizar el otro término de "*Educación nacional*".

La idea de secularización, que supone a un tiempo, aunque no con idéntica intensidad, suprimir la confesionalidad de la escuela y confiarla al Estado o socializarla, nutre todo el siglo XVIII: «Galicanos convencidos como La Chalotais o Rolland, librepensadores decididos como Deiderot o Helvetius, todos creen y proclaman que la instrucción pública es empresa civil (*affaire civile*)».

A medida que avanza el siglo XIX va tomando cuerpo la terminología de «Laico» y «laicismo» y poniéndose cada vez más de manifiesto la intención profunda del movimiento correspondiente de socialización y permeabilidad social. De ésta se pasa a cierta fórmula escolar que permita la permeabilidad religiosa: el molde escolar que ahora se defiende permite cualquier tipo de credo en el alumnado; se establece proporcionalidad entre hombre religioso y creencia en un Dios universal, que se imagina incluso metacristiano. La ley francesa del 28 de marzo de 1882 reemplaza en la enseñanza primaria la instrucción «moral y religiosa» por la que llama «moral y cívica». Paul Bert puede afirmar por esas fechas: «La escuela deberá ser eso que llaman *laïque* en Francia, neutre en Holanda, unsectarian en los países angloamericanos», Ferry la llamaba «escuela neutra». Es la primera estación del vía crucis de la escuela. Dicho y hecho. Los hombres políticos pueden, tranquilos, lavarse las manos respecto a todo cuanto pase; la escuela se convertirá en campo de sangre ideológico, donde se intentará inútilmente que el hombre madure sano, utilizando la panacea «universalista» de una especie de esperanto para el espíritu.

Se termina lógicamente declarando laicos los locales y, por

la ley Goblet de 30 de octubre de 1886, incluso el personal docente. El derecho de la enseñanza privada congregacional, que estas leyes todavía respetan, cae por fin el 7 de julio de 1904.

Este proceso de secularización es ambivalente: nace y se fundamenta en el crecimiento de sensibilidad respecto de lo meramente humano y en toda su universalidad. Jules Ferry, en su «Carta sobre la enseñanza laica», del 19 de abril de 1881, al Congreso Pedagógico, dice: «Lo que os pedimos a todos vosotros es que nos forméis hombres antes que gramáticos». Era éste un pensamiento común a todos los interesados en el tema de las escuelas públicas, cualquiera que fuese su posición en lo referente a la confesionalidad.

Pero si nos conformamos únicamente con esta visión del laicismo en la escuela, probablemente nos quedaríamos sin comprender el verdadero alcance del fenómeno. La laicización escolar es un caso entre otros del proceso de secularización de lo humano:

«Hace cien años se secularizó el poder civil. Hace cien años las mentes más selectas del mundo, Descartes y Bacon, secularizaron el saber humano, la filosofía. Nosotros, hoy, hemos seguido la tradición, no hacemos sino obedecer a la lógica de este decisivo movimiento, comenzado hace varios centenares de años, cuando pedimos que se secularice a la escuela» (Jules Ferry).

So capa de *reforma escolar*, se estaba llevando a cabo la auténtica revolución ideológica, de la que, propiamente, no se percibe o no se quiere confesar el alcance.

En el campo escolar, este movimiento secularizador, no tiene únicamente carácter institucional, Sus promotores se convierten a sí mismos en profetas de una nueva religión que cumpla con los requisitos de la «universalidad» de credo religioso y al mismo tiempo reúna las condiciones de aglutinante social y de potenciador moral para la maduración en la libertad. Tratan de poner en circulación no una idea metafísica de Dios, sino moral.

Luego se pasa a una especie de mística social del esfuerzo humano por construir la ciudad, pero ya sin Dios.

Emile Devinat, escribe el 25 de octubre de 1894, en la «Revue de L'enseignement primaire»...: «Puede afirmarse sin exagerar que, desde 1892, la escuela laica pública es, con poca diferencia, la escuela sin Dios». Y Ernest Lavise escribía en el primer nú-

mero de «Annales de la jeunesse laïque», junio 1902: «Ser laico... consiste en no admitir la sumisión de la razón a dogmas inmutables, ni la abdicación del espíritu humano ante lo incomprendible. Ser laico es tener tres virtudes: la caridad, amor a los hombres; la esperanza en la prosperidad lejana que colmará nuestros sueños de justicia... mirando al cielo de nuestros antepasados; la fe, que es voluntad de creer en la victoriosa realidad del esfuerzo perpetuo».

En la disputa entre D'Aulard y Buisson, éste termina gritando: «Nous voulons détruire la religion, y entre los medios para conseguirlo utilizaremos la escuela pública».

Creo que con lo dicho se puede formar idea aproximada del contenido que en sí incluía el movimiento de secularización o, como otros dicen con palabra que nos resistimos a estampar por lo bárbara, de "desteologización" de la escuela cristiana. No olvidemos esto: lo que se estaba hundiendo era la escuela cristiana que nació en la Edad Media como institución eclesiástica. Su destrucción llega a romper no solamente el vínculo jurídico que unía entre sí la institución escolar con la Iglesia, sino el vínculo religioso que ligaba la maduración humana con la búsqueda del fin último sobrenatural.

#### b) *Análisis y prospectiva de esta situación.*

Durante muchos siglos, el régimen político social de Europa Occidental, se distinguía por estas tres características: Lugar preeminente de la Iglesia-Jerárquica y animación por parte de su magisterio de todo tipo de comportamiento social; confesionalidad del Estado; unión orgánica entre Estado e Iglesia. Esta última nota no se refiere a un tipo de relaciones que respetara armónicamente autonomías respectivas, sino más bien a una especie de fusión de intereses y de competencias, donde el que más profundamente alcanzara las raíces de los principios morales de la conducta representaba la autoridad máxima para juzgarla y promoverla cualquiera fuese el orden de intereses. Se ponía en cuestión el régimen sociopolítico de cristiandad.

A) Las notas características en este cambio de régimen que instauran las revoluciones de la Europa Occidental serán: Recono-

cimiento de la no confesionalidad del Estado; Laicización de los servicios públicos; separación de los Estados y de las Iglesias.

1.—La no confesionalidad del Estado.

Pudiéramos decir que en Europa, recibe el espaldarazo, cuando frente a la comprensible intransigencia del catolicismo romano frente a la histórica escisión de la Reforma Luterana, el soberano, «por razones de Estado», deja de poner sus armas al servicio de la «única verdad», para dedicarse a dar cauce legal a la diversidad de creencias. De este modo consigue que la búsqueda del bien común y de la justicia tenga su propia autonomía dentro de la libertad de conciencias. El Edicto de Nantes (1598) por el que se reconoce la libertad en la fe para una minoría, obliga al acto público de fe en la libertad por parte de la Iglesia. Ese acto no se lleva a cabo sin cierta dificultad, en parte comprensible, por el carácter ambiguo, que según vimos se presentan los hechos. Así Pío VI, reacciona con violencia y con mucha mayor dureza los artículos del Syllabus (Pío IX) cuando la Revolución del siglo XVIII, legisla en la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» que «nadie deberá ser inquietado por sus opiniones, aunque sean religiosas» (art. 10); y que su libre expresión representa «uno de los bienes más preciosos del hombre» (art. 11).

Pero es preciso advertir, que la no confesionalidad del Estado, es el título negativo, la indicación de límites de responsabilidad, de una cualidad positiva que fundamenta toda la convivencia: la condición de servidor de todo poder público y cuya misión consiste y se reduce a la viabilidad legal de la búsqueda del bien común en un régimen de pluralidad de opiniones y creencias. Con la declaración de laicidad, todavía no se ha cumplido la misión del Estado, ni los ciudadanos han hecho el menor movimiento en favor de la posibilidad de convivencia, lo que en el fondo coincide con un reconocimiento efectivo de la verdad del hombre, no menos exigente que la ley del Sinaí, o el Sermón de la Montaña. Desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho, cualquier canonización social de una ideología de cualquier tipo, destruye el contenido radical de la laicidad del Estado y por lo mismo altera su condición de servidor y armonizador de libertades responsables. No deja de ser una tentación de «bea-

tería política de izquierdas», reducir la no confesionalidad a una actitud de anti-religiosidad o librepensamiento. Tanto la obsesión por la que en esos criterios sociopolíticos, no se ve sino destrucción del significado trascendente de la vida o la obra del anticristo, como la de que en esos criterios se hizo la proclamación definitiva de que el hombre «revolucionado» debe ser hombre a-religioso, si no ya antireligioso, no son sino fijaciones psicológicas que testimonian inseguridad religiosa e inseguridad sociopolítica. En una palabra ni percepción clara de la verdad de Dios ni percepción clara de la verdad del hombre.

2.—Secularización del derecho estatal y de los servicios públicos.

En esta segunda característica del pensamiento «revolucionario», se incluyen dos grandes problemas, ambos de carácter muy belicoso: laicización del derecho matrimonial y laicización de la enseñanza. Por lo que se refiere al derecho matrimonial, el punto capital contra el que reacciona el Syllabus es el de la indisolubilidad. Por reducir el matrimonio ante la opinión del Estado, a la condición de contrato bilateral en ningún caso absolutamente inderogable. De lo cual se deduce la necesidad de reconocimiento legal del divorcio. En este punto, el pensamiento católico, presenta al mundo la claridad de su tradición y por lo tanto una reacción clara contra lo que destruye este principio de la inviolabilidad del matrimonio en las corrientes teológicas revisionistas que se llaman de «la nueva moral».

Con respecto a la enseñanza, somos de la opinión, que sí han sucedido acontecimientos por los que cabe componer armónicamente el contenido de la «Laicidad de la enseñanza» y el concepto de «educación cristiana»; la libertad de conciencia y la evangelización.

3.—Separación entre Iglesia y Estado.

Este criterio fue elevado a categoría de principio constitucional en Estados en los que no había necesidad de reconsiderar estructuras político-sociales anteriores, como en el caso de Estados Unidos.

En Europa, la fe había sido aglutinante social y configurador de la fisonomía colectiva, elemento integrador del pensamiento

de occidente. Para los laicistas del siglo XIX no pasó inadvertido que el principio de la separación de la Iglesia y del Estado, no afectaba únicamente a un sector de la vida pública, lo informaba todo. Creyeron que al implantarlo debían llenar lo que sería un hueco, el hueco que dejaba la religión. Con lo cual ese principio no fue un reconocimiento de autonomía sino el descubrimiento de un nuevo mundo de elementos confundidos. En definitiva, se había descubierto un principio de convivencia y de actitud política pero no se había descubierto al hombre como elemento integrador. Así, el hombre que creyera en la necesidad de la autonomía del Estado generalmente no debía creer en la Iglesia. Los laicistas, tenían su «*foi laïque*» (Ferdinand Buisson), habían cambiado tan solo de confesionalidad.

La razón última de esta situación se encuentra a nuestro juicio, en el hecho de que lo que se critica o pretende transformarse es el campo de la vida moral del hombre. Se descubrió correctamente el problema, pero se pusieron mal los datos y por lo tanto la solución era completamente imposible. La Iglesia en muchos de sus documentos, no juzgó propiamente el problema que le planteaba la historia sino la actitud moral y religiosa de los que lo proponían: la crisis revolucionaria, el terror de la descristianización, la proclamación de ateísmo y anticonfesionalismo, la persecución como instrumento para implantar la libertad... Y, los defensores de la autonomía del Estado, la presentaban como autonomía omnicomprendiva. Las dos espadas volvían a estar unidas, pero esta vez no en las manos de la Iglesia sino de los Estados revolucionarios. Separar, en estas condiciones la Iglesia y el Estado, suponía negación de la Iglesia. Mantenerlos unidos, por la misma razón, había supuesto históricamente la pérdida de la autonomía de la gestión pública. Por eso públicamente condenó el magisterio eclesiástico estos principios, como injuriosos para con Dios, contrarios al orden moral justo, funestos para los Estados e injustos para la Iglesia.

Un signo evidente de la ambigüedad y precipitación con la que se estaban planteando históricamente los problemas, tal vez porque todavía no se tenía conciencia clara de su contenido y datos, es el último artículo del Syllabus, en el que se condena un «error liberal»: «El de quienes pretenden y afirman que el Ro-

mano Pontífice puede y debe reconciliarse (sese reconciliare) y dialogar (et componere) con el progreso, el liberalismo y con la moderna civilización».

B) Con el tiempo, estos problemas han motivado un movimiento de rejuvenecimiento teológico, con el que el «componere» del Syllabus (transigir), se ha cambiado por el dialogare de la *Ecclesiam suam* (Pablo VI) y la *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano II).

De tal manera que si bien en los primeros momentos, la laicidad caracteriza un enfrentamiento entre una Iglesia fuerte y un Estado débil, ahora es un tratar de definir la posición de la Iglesia ante un Estado fuerte, en un medio que se califica de descristianizado. En esta situación, la autonomía de la comunidad de fe es completamente beneficiosa. Con lo cual hay que afirmar la laicidad ha purificado la fe.

El tiempo ha hecho que se deslindaran poco a poco los elementos, definitivamente adquiridos en la llamada revolución laicista, en su condición de movimiento cultural de transformación, de aquellos otros concomitantes con la situación de crisis y también de la violencia concomitante a la transformación de la situación de hecho.

Las notas que hemos indicado como características de la laicidad se han ido progresivamente reforzando.

La constitución francesa del 4 de octubre de 1958, fue publicada y previo referendum, como Constitución de la República Francesa y de la Comunidad de Estados miembros. En las disposiciones relativas a la Comunidad de Estados no se hace referencia alguna a la condición política laica. Sin embargo a ejemplo de Francia, 8 sobre 13 Estados, adoptan el principio. Uno, República Islámica de Mauritania, hace profesión de fe mahometana como comunidad política. Es un Estado confesional. Madagascar expresamente indica la neutralidad del Estado, dejando la autonomía de las Iglesias en su campo. Congo, Gabón y Alto Volta, se mantienen en el mismo clima político que las disposiciones generales, ni alusión a la confesionalidad ni a la condición del Estado.

Como se ve en la inmensa mayoría de los nuevos Estados, elaboran su constitución teniendo únicamente a la vista el papel

de servicio de los intereses económicos y sociales que favorecen y posibilitan el crecimiento de la dignidad del hombre y del responsable dar sentido a su existencia. Por su parte los Estados confesionales elaboran sus respectivas constituciones o leyes fundamentales, indicando también el sentido que la vida adquiere a la mayoría. Pero sobrepasarían su competencia, si no dictaran a continuación, leyes, no menos fundamentales, en las que quedara legalizada la responsabilidad personal en materia religiosa y la viabilidad social de las situaciones concretas de pluralismo religioso.

Y, no es necesaria, la profesión de laicismo en la Constitución para que se asuman políticamente muchos de los elementos positivos incorporados a la Historia por la Revolución. Así, la Constitución española de 1812, comienza afirmando: «Constitución política de la monarquía española. O En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad...». Y en el capítulo segundo: «De la religión (art. 12). La religión de la nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única, verdadera. La nación protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». ¿Por qué se la llamó subversiva y atea?, por ser liberal.

Pero la recta ordenación de los asuntos humanos en materia político social y en materia religiosa, no podían venir por el camino de la transigencia, sino por el camino de la comprensión de los cometidos y finalidad propia de cada sector. No bastó conque Lutero negara la visibilidad de la Iglesia. El protestantismo conoció la teocracia, oficialmente proclamada... como la Sion de Münster en el siglo XVI, o el Massachussetts puritano del XVIII. Pero fue mucho más frecuente el Cesaropapismo, caso más normal en los países en los que triunfa la reforma. Ambas posiciones se oponen igualmente al principio de la libertad religiosa y de la autonomía política o religiosa.

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no es sino un aspecto del otro problema mucho más vasto de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. O, mejor dicho, relaciones entre la fe y el mundo, entre la comunidad de fe y la comunidad humana. Lo que descubre que la existencia cristiana,

la existencia creyente en sí misma, por ser al mismo tiempo existencia en el mundo, es por su propia naturaleza, ambigua. Pretender resolver esa ambigüedad por medio de las llamadas situaciones de cristiandad, tanto las teocracias como el cesaropapismo, constituyen una reproducción «institucional», no ideológica, ya del docetismo —invalida la naturaleza humana y la reduce a la condición de apariencia— ya del nestorianismo invalidando la originalidad del mensaje de salvación y de la comunidad de fe que instaure.

Y situaciones idénticas a la que llamamos de cristiandad todavía se encuentran muy extendidas por el mundo. En los países musulmanes hablar de laicidad para P. Rondot, director del Centro de altos estudios administrativos sobre el África y Asia modernas, es todavía una anticipación. Las características con las que se presenta el movimiento laicista en el pensamiento musulmán es sensiblemente diferente al de occidente. En primer lugar la comunidad de fe musulmana no constituye Iglesia. El intermediario entre el creador y el fiel, no es alguien como Cristo-Mediador o la Iglesia que continúa esta obra de mediación. El texto del Corán es el único intermediario divino. Mahoma, es simplemente un profeta. Si no existe la Iglesia, tampoco la función sacerdotal, ni el sacramento. Cada musulmán es su propio sacerdote. Tampoco tiene ni jerarquía ni pontífice. El Califa, no tiene función pontifical, es la comunidad quien decide por consentimiento y unanimidad, de la ortodoxia o no de una noción o mentalidad. De ahí que se pueda afirmar que el Islam, no es una religión solamente, sino una cultura, una civilización en la que lo profano y lo sacro, lo jurídico y lo ritual, lo temporal y lo espiritual están perfectamente confundidos. El concepto de religión de Estado, es perfectamente natural a su doctrina, y la confusión entre ámbito político y religioso un rasgo distintivo de la sociología Islámica. El Islam clásico es perfectamente contradictorio con la noción de laicidad. Todas las demás confesiones en países de legislación musulmana, tienen el estatuto de «excepción».

Tentativas laicisantes, que introduzcan el concepto de fuero privado en la religión y de la secularización del Estado, se han realizado principalmente en Turquía, Túnez y países, como di-

jimos, de la comunidad Francesa. Mustafá Kemal, dio al pueblo turco como oficial su lengua y no la divina del Corán, y en el ámbito público el nacionalismo. Reemplazamiento del alfabeto árabe por los caracteres latinos..., etc. Pero una especie de renacimiento musulmán se ha registrado en el elemento rural que no permite profetizar los derroteros que tomará la reforma.

En la Universidad de Al Azhar (Cairo), se suspendió una tesis de Ali Abderrazak, en la que distinguía el comportamiento de Mahoma en el campo religioso, de carácter absoluto e inefablemente indefectible, de lo contingente en materia de política. Estas distinciones, básicas para los conceptos de laicidad, se hacen muy difíciles en el Islam, desde el momento en que la comunidad de fe no tiene más soporte estructural que el que pueda tener la comunidad ciudadana. La laicidad afecta a fibras islámicas mucho más sensibles y de mayor transcendencia que en el mismo cristianismo. Pero histórica y culturalmente tenemos que afirmar que la crítica moderna de la religión, no es una crítica confesional sino algo que se dirige al hecho mismo religioso y por lo tanto algo que afecta a todas las confesiones religiosas. Bourguiba, fundado en que su función de estado es plebiscitaria, y que por lo mismo representa en su actividad legislativa el sentir de la comunidad musulmana, está introduciendo reformas en el estatuto personal que alteran el código moral corámico, lo «re-interpretan». Por ejemplo la supresión de la poligamia. Por medidas de esta índole y enfocadas en este sentido, Túnez se dirige hacia una limitación de la competencia comunitaria al campo de lo cultural y lo espiritual. Pero las reglas de «desigualdad» respecto al matrimonio y al cambio de religión permanecen en vigor.

Todavía en Arabia Saudita, el 29 de julio de 1957, al salir de la oración del viernes, una pareja adúltera, murió apedreada. Arrepentida porque su pecado se cometió con motivo de la peregrinación a la Meca, en la que incluso las relaciones sexuales legítimas están prohibidas, confesó su pecado ante el juez. El cual después de emitir sentencia tiró la primera piedra. Sin embargo este hecho, hoy, en la mayor parte de la geografía musulmana sería incomprensible. Con todo, en esta transformación, político-religiosa, en la medida en que supone seguir las

rutas culturales del occidente, se encuentra con el impedimento de confundir la transformación cultural, con lo que ellos llaman hegemonía imperialista.

No podemos, ni es nuestra intención, recorrer la situación de la religión en los diferentes países. Nos referimos sin embargo al Japón por el interés de planteamiento que presenta. Originariamente el Japón se encontraba religiosamente en una actitud ecléptica entre la teología Budista y Sintoista. No se mezclaban sus ritos, ni sus dioses, pero el pueblo era a la vez sintoista y budista, y sus sacerdotes en muchas ocasiones eran intermedios de las dos divinidades. Sin embargo, con el tiempo, el pueblo redujo el significado de la religión y de sus ritos a una cuestión de tipo tradicional y de carácter secundario, mientras que los emperadores tuvieron buen cuidado de separar el budismo del sintoismo y fundar sobre este último los conceptos que el japonés debía tener del poder político. El origen mítico del emperador constituía la introducción a los libros de historia japonesa. Esto impuso en muchos casos que los historiadores estudiaran temas de historia occidental o extranjera. El emperador usaba el formidable y eficaz sistema de enseñanza japonés para la infiltración de estas ideas que sin embargo quedaban en la periferia de los intereses de las personas promocionadas culturalmente. Donde tuvo mayor importancia esta doctrina político religiosa fue en la formación militar y en la exaltación del patriotismo.

Como vemos en el caso del Japón no precede la revolución de los intelectuales que transforman el poder político, a la mentalización revolucionaria de las masas. Aquí el pueblo es en buena parte arreligioso y laico y sin embargo hasta la segunda guerra mundial es considerada doctrina política el origen divino del emperador.

En el cuartel general norteamericano se elabora, después de la derrota la solemne proclamación imperial de que también el emperador es un mortal y que sus relaciones con el pueblo estarían fundadas únicamente en el amor y la confianza mutuas. Declaración que fue aceptada uniformemente con agrado tanto por conservadores como por los liberales, dado que expresaba la convicción común de un pueblo ilustrado. Suprimido el sintois-

mo oficial, no hubo inconveniente que sobreviviera el popular. La Constitución japonesa de 1946 es completamente laica.

De esta forma podríamos ir recorriendo los diferentes países para advertir que lo que llamamos pensamiento laicista, con las notas que pusimos arriba es la línea de pensamiento por la que se dirigen muchos estados modernos. Y también podemos afirmar que conseguir una correcta «integración» institucional y política entre los intereses del hombre como participante en la comunidad humana y en la comunidad de fe, es la tarea más ardua que tiene planteada la cultura de Occidente.

Ha sonado la hora de demostrar nuestra fe buscando noble y reposadamente, iniciativas laboriosas, quizá, que la hagan viable. Hoy creer ya no significa únicamente defender.