

LA PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA IGLESIA

Juan Luis Segundo

Índice

- 1) Problema de la teología del laicado.
 - 2) El problema del valor sobrenatural de lo histórico.
 - 3) El problema de la sociología religiosa.
 - 4) El problema de la evolución y de la libertad.
 - 5) El problema de las relaciones entre Iglesia y política.
 - 6) El problema de la adaptación misional.
-

Introducción

Hecho básico: la Iglesia tiene problemas nuevos para los cuales tenemos que **encontrar** una solución en nuestra teología. **Encontrar** precisamente porque todavía no está dada, sino que es, **literalmente**, objeto de nuestra **esperanza**. Es decir:

No bastan **las fórmulas** que poseemos para hallar esa solución, pero

Basta **la revelación** para hallar todas las soluciones.

Se trate, pues:

1) De conocer esos problemas (es decir: vivir la vida de la Iglesia)

Y para conocerlos, tenemos **dos formas de expresión**:

1.a) Una **directa, particular**, tendiente a **reproducir** en mí esos problemas de que se trata. Son nuestras **experiencias** propias o contadas por otro... Son necesarias...

Pero:

No confundir los problemas de **mucha gente** con problemas **sociales**. Pues tampoco el abrirnos a las inquietudes de mucha gente nos abrirá a los problemas **de la Iglesia**. La **prueba** es que entonces no acudimos a la **fe**, cuyo desarrollo y perfección es el problema de la Iglesia.

1.b) Otra **indirecta, más general**, tendiente a **constatar los factores genéricos** que permitan comprender el problema en su relación con otros, y solucionarlo de la misma manera. Eso es lo propio de la **ciencia** y cuando ésta entra en el dominio propiamente humano, se trata ya de **filosofía**.

La filosofía pues no basta, pero es necesaria, para conocer los problemas humanos del hombre de hoy, en relación con la fe. Es decir, para **vivir los problemas de la Iglesia**.

No se trata, pues, en este curso, de examinar **problemas de filosofía**, sino de hacer la filosofía de los problemas de la Iglesia, de examinar filosóficamente esos problemas.

2) De Introducir a un mejor estudio (y conocimiento) de nuestro dogma.

Porque:

2.a - Sabemos que el progreso en el conocimiento del dogma esté esencialmente constituido por una "**desimplicación**" (más que explicitación, que parecería indicar que basta con hacer más claro lo que se sabe);

2.b - Sabemos que esa evolución providencial ("*auxilium opportunum*" conforme al plan revelador) no se tiene barajando fórmulas, disponiéndolas como mayor y menor de un silogismo y simplemente sacando las conclusiones. Ej.: el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia. Así la Virgen concibió por obra del Espíritu Santo, Ergo...?

2.c - Sino que se realiza por una **revisión** de las fuentes de la Revelación

- **En relación** con el problema real de que se trata. Esa relación nos abrirá la Revelación como palabra con contenido.

- **De la misma manera** con que se estudian los problemas (como acabamos de ver). En efecto, la Revelación se nos aparece en su mayor, abertura significativa justamente como una expresión directa, particular, de hechos sagrados, en los que el hombre ha sido encaminado por Dios hacia soluciones concretas. Así, para ver, en la Revelación, una solución a nuestros problemas, tendremos siempre que, **transportar**, y para ello comenzar por generalizar. Es el ejemplo de **la vieja que quería imitar a Jesucristo** (Charles)...

Siempre ha existido ese estudio cuasi-filosófico de la Revelación. Eso y no otra cosa es lo que se suele llamar "teología bíblica" un reducir a factores más universales las expresiones directas y particulares de la Escritura. **Los primeros que hicieron filosofía de la Revelación**, los primeros autores de teología bíblica neotestamentaria, fueron San Pablo y San Juan, según la expresión tan justa de Bultmann.

En este curso trataremos, pues, de hacer algo de este **doble trabajo preparatorio** a esa teología que nos pide la Iglesia para encontrar en la fe la solución a sus problemas presentes.

- 1) Trataremos de agrupar los problemas que de hecho se han suscitado en la Iglesia en los últimos años, en torno de una problemática común, más general, que le propondremos, en busca de solución, a la teología.
- 2) Por otro lado trataremos de releer la Escritura, con miras a encontrar los elementos de teología bíblica que nos permitan estructurar esas soluciones teológicas que necesitamos.

Por lo mismo:

- a) No tomar lo que vamos a hacer, como teológico, sino como pre-teológico: como el comienzo de un estudio más completo; aunque tampoco imaginarse que las fórmulas que ya poseemos lo resuelven o lo destruyen todo...

Con respecto a esas fórmulas, seguiremos la consigna de Rahner (Concilio de Calcedonia III al principio): "*Hay que tener el valor de preguntar, de no satisfacerse con cualquier cosa, de pensar con la mentalidad que uno tiene y no con la que le dicen que debería tener. No tiene sentido querer ser moderno a todo trance. Lo único que hay que hacer en esto es no renegar de lo que uno es, sino dejar que eso se exprese en la pregunta y confiar en que Dios dará su gracia a nuestro tiempo*"

- b) No tomar tampoco lo que vamos a decir como la expresión de **una** filosofía determinada. Se trata de "filosofar", no de aplicar un sistema filosófico. Filosofar, en este sentido es precisamente lo que decía Rahner: dejar que salga, que se exprese en conceptos las dificultades y los problemas actuales de la Iglesia.
- c) Los problemas que vamos a tratar de estudiar para preguntar luego sobre ello a la Revelación podrían ser muy variados, pero justamente me parece ver que hay en muchos de ellos un factor común, un factor propio de nuestra época: la exigencia de una **visión teológica de la historia humana**.

Problema de la función propia del laicado, que es el problema de la Acción Católica;

problema del valor sobrenatural de lo temporal, que es el problema fundamental de una teología del trabajo;

problema del sentido de la historia en cuanto evolución necesaria, que es el problema introducido por el marxismo y la convivencia con él;

problema de la descristianización de las masas como relacionada íntimamente con el progreso de los pueblos subdesarrollados;

problema de la tolerancia, de la convivencia y de la colaboración con no-católicos, que es el problema de todas las organizaciones y empresas de orden no sólo nacional sino sobre todo mundial; y finalmente,

problema de la des occidentalización del cristianismo, que es el problema misional número uno de la Iglesia actual.

Todos esos problemas parecen muchos y ciertamente están muy por encima de nuestras posibilidades. Pero si nos ponemos al tanto de lo que implican, y, sobre todo, sí vemos que convergen hacia una problemática común, quizás podamos enriquecer con ello nuestra teología y nuestra vida espiritual simplemente.

Porque muchas veces tomamos la teología como un estudio científico, como una prueba que hay que pasar hasta que llegue el momento de **actuar en la realidad**. Otras veces la tomamos como el aprendizaje de una técnica para llevar a los demás el mensaje cristiano.

Pero hay más. Si nuestra teología vive realmente desde y al unísono con los problemas de la Iglesia, quizás encontremos en ella la manera de vivir aquel "*in actione contemplativa*". Porque la mística de los que deben ser "*instrumentum conjunctum*", tiene que ser aquello que San Ignacio pedía incesantemente a Dios: "*que su santísima voluntad sintamos y la misma eternamente la cumplamos*". Sentir la voluntad de Dios en nuestra vida espiritual, lo ponemos muchas veces en acontecimientos demasiado psicológicos e individuales de nuestra vida. Somos poco sensibles al llamado de esa voluntad que actúa en la historia, y que nos llama a actuar en esa historia.

1) Problema de la teología del laicado

Un hecho significativo: **la crisis de la Acción Católica Fr.** (Cfr. Informations Catholiques Internationales, nos. 33, 34, 35, 36)

A.C. J.F. Significa: Association Catholique de la Jeunesse Francaise

Comprende: JAC, JEC, JIC, JMC y desde 1928 JOC.

Fundada: en 1886.

No se funda por decreto, con una misión clara y definida sino que se estructura en la medida en que lo requieren las circunstancias. Se vuelve Acción Católica de acuerdo a la segunda manera propuesta por Pío XI: la federación del apostolado existente.

- En 1925 ya se le reprocha su orientación cívica, que no es otra cosa que una consecuencia de su acción social. (Cfr. 33,16, 2a.col.) Pregunta: ¿dónde está la diferencia entre cívica y política?
- En 1933 el presidente André Debray insiste sobre la "educación total para la vida ciudadana como cristianos" (Cfr. 33, 17, 2a. col.)
- Durante la guerra mundial, toma posición (política?) contra los campos de trabajo obligatorio y contra los equipos nacionales. Es interesante ver cómo justifican esto y al mismo tiempo critican una acción católica en donde no se haga lo mismo (Cfr.33, 18, 2a.col.)
- En 1945 se frena lo demasiado profano con la vida espiritual (no con el apostolado) "*A una extensión en lo temporal debe corresponder una concentración en lo espiritual*" (33,19, 1a.col.)
- En 1947 se precisa ese trabajo del laico: penetrar las estructuras del mundo moderno (cfr.33, 19, 2a y 3a col.)
- En 1955, por un lado, confirmación de la orientación por parte del cardenal Saliège (Cfr.33, 21-22), o sea la "educación total". Pero, por otro lado, se precisa la posición contraria de la JOC. Problema: hacer estructuras -o junto con las demás clases- o en base a la sola clase obrera. La primera disyuntiva, infidelidad a la clase. La Segunda, marxismo. Entonces, no educación total, sino evangelización con mucha mayor dependencia de los asesores a los cuales ayudan. La jerarquía se pliega más a esta orientación y manda tomar en la Asamblea las decisiones a la unanimidad.
- El 15 de setiembre de 1956 renuncia el presidente y ya no se reúne más el Consejo federal.
- **En noviembre del mismo año, una nota doctrinal de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia establece los siguientes puntos: 1) La acción católica responde al problema misional: la salvación de innumerables seres humanos que no han recibido todavía el mensaje del Evangelio. 2) define la acción católica: "*La acción católica especializada no es solamente la yuxtaposición de apostolados individuales: es la organización del apostolado del laicado en un ambiente, por medio de un movimiento que ha recibido un mandato especial en orden a una misión de evangelización.*" (36,27, 2a. col.). 3) El entrar a formar parte de la acción temporal, debían hacerlo los cristianos personalmente (Cfr. 36.27-28). Ello parecería indicar que "en cuanto cristianos" no pueden tener una función propia en esa acción, que es una "acción propia de la ciudad terrena".**
- Pero no hay que creer que con esto el problema haya quedado, resuelto. El Cardenal Feltin, cuando le preguntaron en esas mismas fechas, cuáles eran los problemas más difíciles de la Iglesia, respondió que el primero de todos era sin duda el del laicado: "*Tenemos hoy en día los elementos para una teología del laicado. Tenemos experiencias acumuladas desde hace años. ¿Habrá llegado el momento de sacar las conclusiones?*" (35,1).
- Justamente poco antes de la crisis apareció en francés un artículo del P. Rahner sobre el tema: "*El apostolado de los laicos*", que tuvo mucha resonancia y apareció, resumido en "Inform. Cath. Int." el 15 de abril de 1956. El artículo original apareció en 1954 y 1955 en dos revistas de lengua alemana, pero su resonancia en Francia se debe a la traducción publicada por la Nouvelle Revue Théologique en enero de 1956.
- Un año después, en enero de 1957 salía otro artículo sobre el mismo tema escrito por el P. Baumgartner S.J., traductor del artículo de Rahner en la N.R.Th. "*Formas diversas del apostolado de los laicos*" apareció en la revista: Christus y es un estudio sobre el mismo tema basado en documentos pontificios. Son estos dos artículos los que vamos a estudiar ahora.

1) ¿Qué es el laico cristiano?

1.a) Se distingue de la jerarquía

- Pero no únicamente por la ordenación. "*Se puede pertenecer a la jerarquía sin estar ordenado*"(5), porque se le pueden conferir a un bautizado, sin ordenación, poderes litúrgicos o jurídicos que sobrepasan el derecho fundamental de cada bautizado. Ej. Un laico elegido papa, ya desde antes de su

ordenación episcopal deja de ser propiamente un laico, (6) y pertenece ya a la jerarquía, aunque no sea clérigo (según B18, aunque según Rahner, debe llamarse "clérigo" o "perteneciente al clero" en sentido teológico, no canónico 6).

- En lo siguiente: "*siempre que alguien esté en **posesión legítima y habitual de un poder litúrgico o jurídico que sobrepasa el derecho fundamenta1 de cada bautizado**, ya no es más propiamente un laico*" (5) P.ej. un catequista, un sacristán.

- Y también, y consiguientemente, en que "*el laico es el cristiano que permanece en el mundo*"(7). Porque esa posesión legítima y permanente de un poder extraordinario trae consigo el desplazar la actividad y la vida de un hombre desde su lugar terreno al interior de la Iglesia visible. En cambio "*el laico es el miembro del Cuerpo Místico que ejerce su función eclesial en el lugar donde se encuentra el mundo*" (7), o sea "*donde no está la Iglesia*"(visible) (8).

1.b) Evitar, por lo tanto, **dos confusiones frecuentes**:

- Laico no significa **profano** (4), puesto que su función es una función sagrada: función eclesial

- Laico no significa un "*simple objeto pasivo del celo pastoral de la Iglesia*"(7). También aquí recordar: el laico realiza una de las funciones de la Iglesia.

1.c) Sacar la **consecuencia** que se impone:

El laico "*participa (ya como laico) de la misión y de la tarea de la Iglesia, lo cual es muy distinto que: participa de la misión de la jerarquía*"(11), y por lo mismo, "*si la Iglesia quiere imponer esa carga (la de participar de la misión de la jerarquía), que lleva consigo un cambio de la situación específica del laico, tiene necesidad de su **libre consentimiento***" (11).

Rahner continúa pidiendo el establecimiento de un "*derecho del laico frente a la Jerarquía*". "*Es urgente establecer en la Acción Católica las normas exactas de un derecho de los laicos que proteja a estos mismos aun, eventualmente, de la misma jerarquía*" (13)

2) Consecuencias para el apostolado.

2.a) Existe un ministerio propio de la jerarquía, que consiste en "*tener misión y poder de hacer cristianos a los hombres y a los pueblos, de ayudarlos a perseverar (en el Cristianismo), de dirigir la vida de esa comunidad (visible) en cuanto comunidad de la verdad, del nuevo y eterno culto, de la santidad*" (16-17)

2.b) Existe, pues, un apostolado de la jerarquía, que ésta no puede descargar en otros, y que **no debe ser confundido con el del laico**... Podemos, pues decir: la misión apostólica oficial no es el apostolado de los laicos. Si el laico... la recibe, **deja de ser laico**, aunque no haya ordenación: basta que esa carga le sea confiada de un modo estable. (15).

2.c) Porque esta, carga estable "*funda una nueva existencia: suprime (por lo menos en parte) el punto anterior de inserción del apóstol en el mundo, su situación existencial **humana y pre-cristiana**. Determina un estado y una vocación que absorberán su vida creándole un nuevo punto de inserción*". (18)

2.d) Inversamente, si no hay misión apostólica oficial y hay, no obstante apostolado auténtico, es decir, "*influencia legítima sobre otros con vistas a su salvación*" entonces estamos frente al apostolado del laico, (18).

2.e) Consecuencia: la actividad de los secretariados de Acción Católica... **no es un apostolado de laico** (20).

El P. Baumgartner, aceptando todas las conclusiones, modifica la terminología para que concuerde con los documentos pontificios que examina. Llama al apostolado de la Acción Católica, participación del de la jerarquía, "*apostolado de los laicos propiamente dicho*" (aunque el **propiamente dicho** se aplica más a **apostolado** que a **de los laicos**), y al apostolado propiamente laico lo llama "*apostolado de la existencia*

cristiana" (afirmando que es también, en otro sentido, el apostolado propiamente dicho de los laicos B20 y B31. En este caso, **propiamente dicho** califica más bien a **de los laicos** que a **apostolado**).

3) ¿En qué consiste "la acción de los cristianos" o "el apostolado de la existencia"?

3.a) **Bases adquiridas.** Prescindiendo de la discusión sobre esa zona limítrofe de la colaboración con el apostolado jerárquico, el mérito indiscutible de ambos artículos, y el de la misma crisis de la Acción Católica es el de señalar que existe para el laico, si se quiere fuera de la Acción Católica, una **función** propiamente **eclesial** (y no meramente de ciudadano terrestre) **obligatoria** y **suficiente** que se realiza **en el mundo**, es decir fuera de esa comunidad visible que es la Iglesia. O sea:

- **En el mundo.** El laico tiene en el mundo un lugar, una función que no sabemos si podemos o no llamarla natural. Para ser exactos teológicamente llamémosla, como Rahner, **humana y pre-cristiana** en el sentido de que seguiría teniéndola aunque dejara el cristianismo (18). Frente a esto están las funciones típicamente encargadas a la jerarquía de esa **sociedad visible** que es la Iglesia: "*hacer cristianos a los hombres, y a los pueblos, ayudarlos a perseverar, dirigir la vida de esa comunidad (visible) en cuanto comunidad de la verdad, del nuevo y eterno culto, de la santidad*" (16-17).

- **Función esencial y formalmente eclesial.** En efecto, se trata de un "auténtico apostolado", es decir, una "influencia legítima sobre otros con vistas a su salvación"(20).

- **Y por ende, obligatoria y suficiente.** Precisamente porque ese apostolado es una función esencial de la Iglesia, ésta no impone a ningún cristiano unilateralmente otro apostolado. En cambio éste es ineludible ya que es la consecuencia del sacramento del bautismo y de la confirmación. "El bautismo y la confirmación dan a cada cristiano, sin otro mandato, el derecho y el deber" de realizar este apostolado (21).

3.b) ¿En qué consiste prácticamente ese apostolado?

Según Rahner:

"Este apostolado se ejerce esencialmente por el cumplimiento **ejemplar** del deber cristiano propio del laico: como miembro de la Iglesia, hacer de este mundo, **que permanecerá no obstante siendo mundo**, el **material** de la existencia cristiana, **redimirlo, santificarlo**. En otros términos: ciencias, arte, medicina, política, economía, trabajo, matrimonio, etc., es decir todas las dimensiones de la existencia humana son, sin perjuicio de su relativa autonomía, otras tantas **cuestiones abiertas** en el orden concreto de la salvación o del pecado. La respuesta, sólo un cristiano puede darla, con la gracia de Dios. Si responde llevando el cumplimiento de sus tareas de hombre **paciencia, libertad interior, sinceridad, tenacidad, seriedad**, etc., entonces y de esa manera ejerce su apostolado de laico" (22-23) Y repite lo de la fuerza apostólica del ejemplo en párrafos siguientes.

Se sigue, o parece seguirse de este párrafo algo oscuro, que el valor que el cristiano busca en su actuación en el mundo, es el **ejemplo**, puesto en el **uso virtuoso** de las cosas del mundo. Redimir y santificar el mundo, no significa pues, cambiar sus estructuras, sino usar bien de él.

Según Baumgartner:

"El laico es **testigo de Cristo** en las tareas temporales. Recibe el Espíritu y es enviado para cristianizarlas. La civilización y la cultura están destinadas a **dar testimonio del Cristianismo**, a convertirse en un signo atrayente de su fuerza espiritual, de su fe, de su esperanza, de su caridad" (21-22)... "La responsabilidad cristiana no es en sí misma y como tal **una responsabilidad en el orden social o político**. No se deben separar los dominios de lo espiritual y de lo temporal, pero, a pesar de su unión, **permanecen distintos**. Es ante todo **como hombre y como ciudadano**, y no ante todo como cristiano que el hombre tiene una responsabilidad social o política"(24)... La acción temporal **no es en sí misma un apostolado**. Es una obra de civilización. Es una actividad natural que tiene como fin la creación de valores humanos. Pero aun considerada desde este punto de vista puramente **objetivo**, no es extraña al apostolado de la Iglesia"

(25) Y a continuación explica que, en la medida en que sean más conformes esas realidades con el derecho natural, más favorables serán a la misión de la Iglesia.

3.c) Crítica de esas posiciones.

Los dos textos que hemos transcrito son, en el fondo, muy oscuros, a pesar de emplear términos conocidos y propios de la teología espiritual. Parecen mezclarse planos diferentes. Nuestro esfuerzo consistirá precisamente en introducir las distinciones que nos parecen indispensables.

El problema viene del hecho siguiente: la situación terrena en donde el laico debe ejercer su misión eclesial, esté constituida por **actividades que tienen sus propias leyes pre-cristianas**. P.ej. la medicina, (es la "relativa autonomía" de que hablaba Rahner).

Se pregunta: el producto de esas actividades **¿tiene o no un valor eclesial?** Y si lo tiene, ¿lo tiene **extrínsecamente o intrínsecamente?** En otras palabras, lo que busca la función eclesial, ¿tiene relación con el contenido mismo de la actividad terrena, o se consigue por la manera de hacer efectiva esa actividad? Y si tiene relación, lo que busca la función eclesial en ese producto de la actividad terrena ¿es una especie de material, de preparación, o es directamente el producto mismo?

De ahí, **tres respuestas posibles** sobre el apostolado de los laicos:

1) **Dar en el mundo un atrayente testimonio de virtudes cristianas.** No se estima la actividad terrena por el valor intrínseco de su producto (p.ej. la medicina porque cura,), sino porque es **un campo donde** se puede ejercer la atracción del ejemplo, y encaminar así a los hombres a la Iglesia.

Este valor ejemplar estaría, en una de estas dos cosas:

- O en **tener éxito** como médico por ser cristiano. Pero sabemos que no existe esa conexión entre el bautismo (por el que opera el laico su función de Iglesia), y el éxito. La medicina tiene como dice Rahner, una "relativa autonomía".

- O en **actuar virtuosamente** en la medicina. Esto es lo que dice Baumgartner: "*La civilización y la cultura (es decir todas las actividades terrenas) estén **destinadas a dar testimonio del Cristianismo, a convertirse en un signo atrayente de su fuerza **espiritual**, de su fe de su esperanza, de su caridad***"(21-22).

Y Rahner: "*Si responde llevando **al cumplimiento de sus tareas de hombre paciencia, libertad interior, sinceridad, tenacidad, seriedad, etc., entonces y de esa manera ejerce su apostolado de laico***" (22-23).

Pero:

- El ser humano es incapaz de desempeñar con toda su intensidad humana una actividad cuyo producto es indiferente, ocupado únicamente de la forma ejemplar de esa actividad. Esa esquizofrenia es insoportable y pierde todo valor ejemplar. El P. Teilhard de Chardin en la primera parte de obra "*El ambiente divino*" (sobre "*La divinización de las actividades*") escribe: "*Cuanto más analizo mi vida, más descubro esa verdad psicológica, que nadie mueve un dedo en cualquier actividad que sea, si no es llevado por la convicción, más o menos obscura, que está trabajando infinitesimalmente en la edificación de algo **definitivo**... Es una ley fundamental de la acción: es necesario nada menos que el atractivo de lo que se llama lo Absoluto, es necesario nada menos que Vos mismo, Dios mío, para poner en movimiento esa débil libertad que nos has dado. Por lo tanto, **todo lo que disminuye mi fe explícita en el valor celestial de los resultados de mis actividades, degrada, sin remedio, mi poder de acción***" (Oeuv. IV p. 40-41). Y esto se nota y no atrae: "*El cristiano, dice Giono, es un hombre que se pasea por un campo de batalla con una flor en la mano*".
- Ésta no puede ser la función eclesial propia del laico por la sencilla razón de que no necesita realizarse **en el mundo**. Las mismas virtudes se pueden practicar dentro del ámbito de la Iglesia. Y no por eso dejaría de ser signo porque la Iglesia no está separada **localmente** del mundo.

Nota: no se puede argüir que el valor del resultado de la actividad terrena existe, aunque meramente en el plano humano. Así dice Baumgartner: "*Los dominios de lo temporal y de lo espiritual... a pesar de su unión, permanecen distintos. Es ante todo como hombre y como ciudadano, y no ante todo como cristiano que el hombre tiene una responsabilidad social o política (de los resultados)... Es una obra de civilización. Es una actividad natural que tiene como fin la creación de valores humanos*". Pero ¿qué valor real puede tener este valor para el que aspira a otro? Y si el humano sirve para el otro, entonces, lo que se pretende es fijar cuanto antes esa relación.

2) **Los resultados de las actividades terrenas preparan** (es decir, disponen la materia) **para la acción salvífica de la Iglesia**, (relación extrínseca con el valor de la función propiamente eclesial).

La acción del laico es, **según Rahner**: "*hacer de este mundo, que permanecerá no obstante siendo mundo, el material de la existencia cristiana... En otros términos: ciencias, arte, medicina, política, economía, trabajo, matrimonio, etc., es decir todas las dimensiones de la existencia humana son... otras tantas cuestiones abiertas en el orden concreto de la salvación o del pecado*"(22-23).

Y Baumgartner añade que en la medida en que las realidades terrestres se vuelvan más conformes con el derecho y ley natural, se volverán más favorables para la ulterior función eclesial (25).

Pero

dado que no existe relación intrínseca, ya que en cualquier situación terrena, con mayor o menor dificultad, puede realizar la Iglesia su función específica

¿De dónde saca el hombre **el criterio** para valorar esa preparación?

2.a) **¿De la naturaleza misma?** En este caso el trabajo del laico **no es función esencial y formalmente eclesial**, y aunque fuera obligatoria, no bastaría como función de un miembro de la Iglesia. Esto lo deja ver claramente Baumgartner.

Además, y este punto es esencial, las relaciones del hombre con la naturaleza han cambiado. **Rahner** señala que "*La misión de la Iglesia choca ante todo en la época actual con la dificultad siguiente: los sectores no religiosos de la existencia, a diferencia del pasado, presentan una densidad, una plenitud, una complejidad, un poder de absorción prodigiosos... La importancia del apostolado de los laicos se convierte en algo nuevo, irremplazable, en la medida en que el hombre vive en su propio mundo, no ya en el que sólo Dios ha hecho*"(30-31).

O sea que los descubrimientos modernos han hecho:

1) Que la naturaleza ya no aparezca como un **camino**, lo que hay que seguir, la ley, sino un abanico cada vez más grande de posibilidades, algo esencialmente abierto y complejo. ¿Qué es ya lo "natural"? ¿Una operación o la inseminación artificial? ¿El control de natalidad o un plan de austeridad económica? La naturaleza ya no nos guía...

2) Que la naturaleza ya no sea un camino **hacia lo religioso**, sino hacia posibilidades atractivas para el hombre. El hecho de que el hombre goce de sus derechos, ya no lo coloca frente a lo religioso en paz, sino que, como veremos, no hace más que, en la mayoría de los casos, incitarlo a lo no-religioso. Por lo tanto aun cuando se pueda dilucidar lo más conforme con lo natural; no se ve que ello ayude a la misión oficial de la Iglesia...

2.b) **¿De la Iglesia?**

Indicios: La Iglesia ha mostrado que tiene su propia doctrina **de lo social**. Luego también la tiene (sin explicitar) en lo restante de la vida, política y terrena. Es decir que la realización del cristianismo implica estructuración de lo temporal.

Consecuencia: Si ello es así, ya se trata de una **relación intrínseca**. Y esto nos lleva a la tercera posibilidad:

3) La historia terrena tiene un contenido intrínsecamente relacionado con lo sobrenatural.

Ésta es la última hipótesis que queda, y con ella terminamos el estudio de la problemática del laicado. Precisamente en el momento en que la naturaleza, más que orden estático se nos revela como **historia**, como continuación hecha por el hombre de la creación, aparece claramente el problema de **una teología de la historia**, es decir teología **del hombre que hace la historia**: el laico. (Cfr. Rahner "*Santificar el mundo*". Baumgartner: "*Dimensión cósmica de la caridad eclesial*"(12).

2) El problema del valor sobrenatural de lo histórico.

Hecho significativo. Como vimos, el mismo hecho significativo de que tratamos en el problema pasado, introduce a este problema, que no puede, en realidad, llamarse nuevo. Si la función eclesial del laico es **construir la historia según criterio que le da su fe cristiana**, es evidente que el primer problema que surge de aquí es el de la **teología de la historia**.

De ahí que la controversia que hemos señalado entre los que sostienen que el apostolado del laico consiste en **participar del de la jerarquía**, y los que sostienen que el laico tiene su función eclesial propia **en la actividad terrena**, tenga también aquí su equivalente: la controversia entre **escatologistas** y **encarnacionistas**.

Se suele citar entre los primeros a los PP. Bouyer y Daniélou. Entre los segundos a los PP. Congar, Malevez, Teilhard de Chardin, etc.

Pero en el sentido en que este problema se centra en el valor y el sentido de la historia para un cristiano, es interesante ver cómo y por qué el problema de la historia adquiere esa importancia (sobre todo para el laicado católico).

Podemos decir que este problema aparece, porque la **planetarización del mundo le está dando por primera vez a lo humano una perspectiva propiamente histórica**.

Y con ello la misión de la Iglesia se ve frente a una **triple crisis** en donde la misión propia y esencial del **laico**, aparece como particularmente urgente.

2.a) El mundo moderno introduce en nosotros **perspectivas mundiales**. "*Por primera vez los hombres se dan cuenta de su interdependencia creciente, así como de su maravillosa unidad*" (Pío XII a la Juv. Cat. Italiana 19-3-58). Ahora bien, esa "interdependencia", que es "*la planetarización, viene, de un modo inmediato, del progreso de las comunicaciones*" (Leclecq "El cristiano ante la planetarización del mundo". Enciclopedia del Católico del siglo XX, no. 94).

Ahora bien, las perspectivas mundiales **relativizan** muchas cosas que creíamos propias del hombre en general, son propias únicamente de una civilización o de una clase social. "*Antes no se consideraba que la civilización de la raza blanca fuera una civilización entre otras, una forma de civilización: se pensaba que era la civilización simplemente*" (Leclercq, 66.).

Y esto tiene su importancia en el plano de la orientación moral. P.ej., se habla del derecho natural del hombre a la **propiedad privada**, precisamente porque ese **hombre** de que se habla, en la civilización occidental necesita para ser hombre de esa propiedad. Los Santos Padres al final del Imperio Romano no pensaban exactamente lo mismo. Se habla también de **moral de clase**...

Esta **relativización** es sana, cuando no va a los principios, sino que tiene en cuenta las distintas **situaciones humanas** (lo cual se hace posible por la planetarización del mundo). No se trata, por lo tanto de **moral de situación**.

La moral de situación es el planteamiento erróneo de un problema real que nuestra moral es perfectamente capaz de resolver correctamente. Nuestra moral señala claramente que el acto moral es un acto humano y que, por ende, hay que distinguir la obligación objetiva universal de la ley, y la obligación subjetiva que depende de condiciones individuales, de la situación del individuo: ignorancia, presión externa (social, económica, etc.)... Pues bien las diferentes civilizaciones y clases que se dan en la historia, hacen variar enormemente esa ignorancia, esa presión. "*Esto no tiene nada que ver con la*

moral de la situación... La moral de la situación es una moral que pretende que no hay principios estables en moral, y que hay que inventarlo todo en presencia de cada situación. Ahora bien, hay que admitir principios, hay un elemento permanente en la acción humana, pero un principio debe aplicarse de una manera diferente en situaciones diferentes"(Leclercq 26).

Al darse cuenta de que ciertas situaciones impiden al hombre el formarse una conciencia moral, el cristiano, y precisamente el laico, comprende el valor moral de la acción histórica.

- 2.b) **La aceleración de la historia** introduce **cambios cada vez más rápidos** en la existencia humana. La crisis esta, como dice Leclercq, *"en que vivimos en un siglo en que la vida ha sido profundamente transformada y lo es cada vez más. En cambio... el hombre vive de hábitos, de hábitos mentales y de hábitos de acción: le gusta hacer lo que siempre ha hecho, pensar como siempre ha pensado, decir lo que siempre ha dicho. Cuando llega algo nuevo, trata de integrarlo en sus hábitos... El espíritu resiste al avance demasiado rápido de los hechos. El hombre está atrasado con respecto a su propio progreso"*(19). Sobre esta aceleración de la historia, Cfr. Desqueyrat *"La crisis religiosa, de los tiempos nuevos"* p.106-107.

Esto trae una situación completamente nueva en la Iglesia: los laicos tienen que usar de las nuevas posibilidades antes de que éstas sean públicas, habituales, probadas y recomendadas por la Jerarquía. Es menester que ellos mismos lleven la responsabilidad de la Iglesia en la historia. Y como por otro lado, en el dédalo de esas nuevas posibilidades (que rara vez pueden captar en toda su complejidad) no ven una ley meramente natural, **piden una teología que los oriente en el trabajo histórico.**

- 2.c) **La realización de la historia mundial** requiere estructuras en que los cristianos tienen que cooperar como **minoría**. En la medida en que el Occidente unificaba al mundo en el pasado, se podía creer que las estructuras del mundo iban a ser preferentemente cristianas.

Pero la **interdeendencia** creciente (que señalaba Pío XII) ha hecho que todos los pueblos tengan conciencia de su importancia en la construcción del mundo. Las estructuras mundiales se han desoccidentalizado, y la religión cristiana ha aparecido como lo que es: **una pequeña minoría** entre las fuerzas que construyen el mundo. La conferencia de Bandoeng es un hecho sumamente significativo.

Si la Iglesia Católica ha de cooperar a la construcción del mundo, lo ha de hacer como **minoría**, junto a otras ideologías que le son extrañas o adversas.

*"El problema que se plantea aquí -escribe Leclercq- no es el de saber si los cristianos deben tratar de convertir a todos los hombres: eso siempre se ha sabido, y no ha cambiado para nada. Lo que ha cambiado es que una organización del género humano es posible y necesaria (y urgente: p.42)... La situación del mundo actual es nueva y el problema que plantea la planetarización del mundo es un problema nuevo. Es muy diferente del **universalismo cristiano tradicional**" (38) "Todos los textos sobre la catolicidad de la Iglesia, sobre el deber de la Iglesia de unificar a todos los hombres, presentan una unificación del género humano por la Iglesia, y en la Iglesia" (39).*

En cambio ahora:

- a) Las estructuras del mundo **no esperan** esa conversión. *"La cuestión de la planetarización del mundo se plantea de una manera muy diferente (a la catolicidad tradicional). Se trata de crear un orden humano para el conjunto de la humanidad, siendo así que la **mayoría de los hombres no son cristianos, no quieren el cristianismo**, y se trata de saber si hay que ayudarlos a establecer ese orden, sin tratar de convertirlos previamente, y aun sin preocuparse de saber si el establecimiento de ese orden los aproximará a la fe"*(41-42). *"Se trata de un problema que **debe ser resuelto rápidamente**, so pena de inutilidad"*(42).
- b) Colaboración **como minoría**, al lado de *"la mayoría de los hombres no... cristianos"*, de los que *"no quieren el cristianismo"* y se oponen a él. *"Ya no se trata, como en el caso de la Iglesia, de una*

sociedad que se desarrolla progresivamente (a medida que recluta nuevos hombres), sino de un conjunto de sociedades (de tendencias e ideologías) que se agrupan. La diferencia es enorme" (42).

- c) **Ya no existe una neutralidad posible.** Este punto que no señala tanto Leclercq, es de suma importancia. No elegir es ya elegir contra (porque la acción planetaria se hace por **agrupación**, y los no-agrupados se vuelven enemigos **aunque no elijan** (como en una huelga).

Frente a la pureza del mensaje evangélico, sólo los laicos pueden emprender este camino, en que toda acción tiene un doble efecto (por la cooperación con la mayoría) y donde todo está en decidir de la "proporción". (Cfr. Pío XII, Mensaje de Navidad de 1955).

Al aparecer así, por primera vez, la significación concreta de la **historia** en el mundo, el **laico católico**, al sentir la íntima relación entre la situación real del hombre y su elección sobrenatural, al tener que empuñar un mundo que evoluciona cada vez con mayor rapidez, y al tener que cooperar con ideologías no-cristianas, le pide a la Iglesia (a su bautismo, a su confirmación) un mensaje que le dé el **sentido de la historia** para orientarse en su tarea eclesial.

Bases de una teología de la historia

- 1) La historia no es cíclica, cómo la concebían los griegos, sino **linear**: es una continuidad que va hacia un **fin**, en su doble: sentido de valor (finalidad) y de término.

-Según la concepción griega, "*ningún **acontecimiento** puede jamás Intervenir para modificar ese orden eterno*" que se repite invariablemente (10) (Citas de Daniélou, "*Essai sur le mystère de l'histoire*"). "*A esto se opone radicalmente la fe cristiana en el valor único, irrevocable, del acontecimiento de la Encarnación*" (10).

-Según la concepción judeo-cristiana, que subraya la "*importancia de los acontecimientos singulares*" está en que gracias a ellos, en primer lugar, "*el individuo se introduce en la trama de una economía que lo sobrepasa y que constituye un plan objetivo*" (12) No hay, pues, historia sin instituciones. "*Judíos y cristianos están de acuerdo en creer que las instituciones del judaísmo, la circuncisión, el sábado, el templo, son de origen divino*". Y si hay una diferencia entre ellos es que los cristianos creen que esa economía llegó ya a su **término**, cumpliendo su **finalidad**; por eso "*el pecado del judaísmo es un pecado de anacronismo*"(13), es decir contra la historia, que es "*una economía progresiva*"(13), es decir una continuidad con fin.

- 2) **Esa finalidad y ese término es Cristo.** El fin de la historia ha llegado con ese acontecimiento sumo, que es al mismo tiempo el sumo valor y el término de la economía de la salvación.

"En primer lugar, la historia no es un progreso eterno, sino que tiene un fin, constituye un plan definido, limitado... En segundo lugar, el cristianismo **es ese fin**: Cristo se presentó como viniendo al fin de los tiempos y como introduciendo el mundo definitivo (es decir, ahistórico)" (14).

- 3) Desde entonces vivimos en **la plenitud de los tiempos**. Estamos viviendo el juicio escatológico en el que cada hombre se decide por o contra Cristo, hasta la manifestación final.

Daniélou señala, los distintos tipos de **escatologías** posibles: escatología **consecuente** (Schweitzer): Cristo la esperaba muy pronto y se equivocó; escatología **realizada** (Dodd) con los hechos de la vida misma de Cristo; escatología **existencial** (Bultmann): un juicio al final es mitología, y lo que existe es ese juicio en cada existencia humana según su actitud frente al mensaje de Cristo; escatología **anticipada** (Cullmann): lo esencial ocurrió con Cristo y no se espera más que el desarrollo de todas sus consecuencias. Todas estas formas de concebir la escatología, son propias de protestantes, aunque la última podría ser defendida también por católicos. Con

todo, Daniélou prefiere la del P. Donatien Mollat, a la que llama con el nombre de escatología **comenzada**: (Cfr. Daniélou 262-264)

"Con Cristo, la época del juicio está realmente abierta. Los últimos tiempos han comenzado realmente. Tiempos decisivos, que es menester reconocer y comprender... Se prolongarán con la presencia del Hijo del Hombre en sus hermanos y en la comunidad... Se terminarán en la Parusía que establecerá definitivamente el Reino de Dios" (Sup. Dic. Bib. col.1355, 1357).
*"La misteriosa presencia del Hijo del hombre en todo hombre confiere a todas las relaciones humanas, y por lo tanto a todo instante y a la historia entera, un valor escatológico insospechado. Desde entonces, **a cada instante** el hombre se encuentra con el Hijo del hombre, y el Juicio tiene lugar **ahora**"* (S.D.B. col.1356).

Estas bases escatológicas son comunes a todos los católicos. En ese mismo sentido, todos los católicos serían escatológicos. Pero se le da ese nombre o el de encarnacionistas a los teólogos, según se sitúan con respecto a este problema concreto:

"La cultura, considerada, en sus resultados, ¿prepara desde el interior lo sobrenatural y encamina al género humano, por un proceso de lenta maduración, a las realidades del Reino?" (Malevez. NRTh. marzo 1949 p. 268).

Frente a esta pregunta, se puede decir que se ha planteado la controversia teológica entre los que responden que **no**, o **escatologistas**, y los que responden que **sí**, o **encarnacionistas**. (Cfr. en general "*Espoir Humain et Espérance Chrétienne*", Semana de Intelectuales Católicos de 1951).

Vamos a ocuparnos brevemente de los **tres argumentos principales** de los defensores del **no**, porque viendo hasta qué punto están fundados en razón, nos servirán para **precisar las bases** de esa teología de la historia de que hablábamos.

- 1) **La gratuidad de lo sobrenatural**. Precisamente lo sobrenatural es lo que el hombre no puede exigir, no puede comprender, no puede producir, ni aun siquiera preparar positivamente. ¿Cómo podría, por lo tanto, la historia humana, producir algo intrínsecamente relacionado con lo sobrenatural?

Daniélou escribe: "*El hombre moderno está acostumbrado a concebir el mundo en forma de una evolución cósmica. Si no mostramos cómo el orden cósmico está dominado por la cruz de Cristo, está sometido a su acción soberana, hay peligro de que la historia santa **se pierda en la historia natural** (es decir pierda su carácter propio, sobrenatural), que Cristo se disuelva en el devenir cósmico. Es menester mostrar que no se trata aquí de **una evolución inmanente**, sino de **acciones creadoras del Verbo**"*(35). Lo sobrenatural es, pues, vertical, trascendente, precisamente porque es sobrenatural.

- 2) **La libertad de lo sobrenatural**. Lo sobrenatural sólo puede estar en nuestro trato personal con Dios. Es decir que es un carácter, una cualidad que sólo pueden poseer los actos libres. Nada puede lograrse en lo natural de una manera determinista que pueda ser al mismo tiempo sobrenatural. Y no se puede hablar de progreso histórico sin poner ese progreso en un determinismo.

*"Es necesario reconocer" en primer término que la concepción marxista de la importancia de las condiciones sociales para la existencia humana contiene una gran parte de verdad. Pero la ilusión del marxismo y de todos los pensadores que establecen una relación entre **el desarrollo técnico y el progreso moral** es la de creer que las condiciones de vida modifican la naturaleza humana (es decir producen en el hombre una elevación moral, modifican su relación al egoísmo p.ej.). ...Esas instituciones (creadas por la cultura) no son sino compromisos, por los cuales los egoísmos aceptan limitarse, sin desaparecer por eso... Así, **ningún progreso técnico o social tiene eficacia sobre el hombre**"*(97) "*La única visión de la historia que responde al examen positivo de los hechos, es la de Burckhardt que muestra al hombre luchando con distintas situaciones sociológicas y mostrando su grandeza al vencerlas. Pero **esa grandeza era la misma** en el tiempo de Pericles que en el de Napoleón.*

*La historia empírica no manifiesta ningún progreso en el sentido de una **adquisición de valor humano** (permanente independiente de la libertad de cada hombre)"(103). La relación de los acontecimientos de la historia profana con la historia santa es un **misterio que escapa a toda tentativa de determinación**" (104). Precisamente porque el hombre es libre y no hay progreso moral y sobrenatural por evolución supraindividual.*

- 3) **La eclesialidad de lo sobrenatural.** En efecto, es menester que, en cierta manera, el progreso de la historia contribuya a la edificación de la Iglesia visible. ¿Qué pensar de un progreso histórico que apartara a los hombres de pertenecer a la Iglesia que Cristo mismo fundó sobre la tierra?

Este punto no está tratado por Daniélou, pero forma parte explícitamente de la argumentación de muchos escatologistas. Y así Dubarle en "*Optimismo ante este mundo*", expone así este argumento de los que él llama "pesimistas" y que son, en realidad, los escatologistas: "*Consideremos que Cristo ha venido ya, y miremos **la situación** (los hechos sociológicos). La humanidad no se plegó unánimemente a Él. Después de veinte siglos, parece imposible conjeturar **razonablemente** la eventualidad de una tal conversión. La gracia del Evangelio desempeña aparentemente más el papel de espada que de unión. Separa dos ciudades en el seno de la humanidad: la Iglesia y la ciudad de la incredulidad en Cristo. Si la salvación ha sido prometida a la Iglesia, la otra ciudad marcha a la perdición. No hay convergencia entre ambos movimientos., sino, al contrario, **una esencial disociación**: eso es lo que está sucediendo por debajo de los remolinos de este mundo... La mayor parte de la humanidad sigue su camino fuera de las condiciones normales de la salvación"* (Optimisme devant ce monde p.103-104)

Estos tres argumentos de los escatologistas tienen valor, y ciertamente muestran que son carentes de verdad teológica las tentativas que se han hecho por dar un sentido sobrenatural a la historia, sin tener en cuenta esa **gratuidad**, esa **libertad** y esa **eclesialidad** que son caracteres esenciales de lo sobrenatural.

Por eso mismo, esos tres caracteres serán las bases concretas que deberán tener los encarnacionistas si pretenden estar de acuerdo con la teología. Si pueden conservar esos valores, los argumentos contrarios de los escatologistas no serán válidos (no decimos todavía que con eso quedará probada la tesis encarnacionista, porque estamos aún en la **problemática**).

Ahora bien, el primero de los tres problemas es propiamente teológico: la gratuidad de lo sobrenatural. Por eso lo dejamos para la segunda parte de nuestro curso. Pero los otros dos son problemas que han de resolverse previamente a lo teológico: el problema de **necesidad-libertad** en la evolución histórica, y el problema de la **sociología religiosa**, es decir, el de la relación entre progreso histórico y aceptación de la fe cristiana. Y justamente comenzaremos por este último, más concreto.

3) El problema de la sociología religiosa.

Este problema viene de la confluencia de dos hechos propios de nuestro tiempo: **el nacimiento de una concepción histórica del mundo** (que acabamos de ver), y **la descristianización de las masas**, eso que Pío XI llamaba "el gran escándalo del siglo XIX".

Y es precisamente frente a este problema compuesto, dónde el problema puramente teológico de la teología de la historia toma un cariz político, y las orientaciones escatologistas o encarnacionistas van a dar lugar al **integristo** y al **progresismo** en el plano político. Precisamente el problema que los divide es, como reza el título de la pastoral del Cardenal Suhard, el "*Crecer o declinar de la Iglesia*" en la historia.

El hecho es que la sociología religiosa parece poder darnos, en base al estudio de ese fenómeno de la descristianización de las masas, **previsiones válidas** para el futuro. La sociología religiosa ha estudiado los factores que han influido en esa descristianización y su relación con un progreso necesario, y cree poder sacar conclusiones sobre si aumentará o disminuirá esa descristianización en el porvenir.

La sociología religiosa, o sea la sociología aplicada a lo religioso, comienza observando y estudiando **tres hechos** independientes de cualquier situación histórica:

A.- El comportamiento sociológico de las masas.

Es el fundamento mismo de la sociología: que las masas tienen un comportamiento **determinado y previsible**. Es un descubrimiento típico del siglo XX, estrictamente paralelo al descubrimiento de la dimensión **histórica** del mundo. Precisamente hay una historia porque existe una **continuidad previsible: el comportamiento de las masas que estudia la sociología. Siempre ha existido esa continuidad, pero es la "rebelión de las masas", el paso de las masas al primer plano en el orden político y económico, lo que ha hecho caer en la cuenta de esa regularidad en su comportamiento y del provecho que se podía sacar de conocer ese mecanismo.**

No comenzamos, pues, definiendo que es masa (burguesía, proletariado...). Digamos simplemente que estamos frente a un fenómeno masivo cuando observamos una mayoría actuando de un modo constante. La masa es, por lo tanto, todo conjunto social portador de un determinismo.

Ahora bien, la observación sociológica muestra:

A.1) Que donde quiera que existe una mayoría estable entre los hombres (es decir en donde quiera que se da un fenómeno masivo), el factor que determina esa estabilidad es **la valorización de lo simple y de lo inmediato.**

- a) **Simplicidad.** El determinismo que lleva a las masas no consiste en que las masas no elijan, o en que no elijan más que cosas bajas y animales. De ningún modo. El hombre-masa, como todo hombre, elige un valor que realizar, pero cuando va a realizarlo, a elegir concretamente los medios, ve siempre que la realidad es más compleja de lo que él creía. Al elegir unos medios y rechazar otros, deja algo de valor. Y entonces, para **no actuar dividido, niega el valor que deja** (y que lo llamaba a buscar una síntesis más alta). La acción simple consiste en cerrarse a aquello que uno no elige.

Es dividir al mundo en dos campos: negro y blanco, bien y mal. Simplificar la realidad para actuar tranquilamente. Ej. el soldado en la guerra.

"El gran intelectual -escribe Malraux en "L'espoir" (y lo mismo se puede decir de cualquier hombre no masa)- es el hombre del matiz, de la gradación, de la calidad, de la verdad por sí misma, de la complejidad. Es, por definición, por esencia, anti-maniqueo. Ahora bien, los medios de la acción son maniqueos porque toda acción es maniquea. En un estado agudo al

nivel de las masas, pero aunque no se trate de ellas. Todo verdadero revolucionario es un maniqueo nato".

- b) **Inmediatez.** Todos los hombres son capaces de una acción heroica, con tal de que esa acción tenga **efectos controlables y rápidos**. Una acción planeada a largo plazo, sin que durante ese plazo se haya alcanzado algo tangible, es la acción más difícil y que requiere mayor personalidad. Por eso la acción típica de las masas es la **reacción a la necesidad urgente** (que es casi siempre externa). Cuando se trata de una acción a largo plazo, los conductores de las masas dividen ese plazo en plazos cortos, con efectos tangibles (planes quinquenales, etc.).

*"A medida que avanzamos en la existencia -escribe Ortega y Gasset en su obra "La rebelión de las masas"- se nos impone una observación cuya misma frecuencia causa aburrimiento: el único esfuerzo de que es capaz la mayoría de los hombres es el que les impone la **reacción a una necesidad exterior**. Por eso nuestra memoria conserva tanto más imborrablemente el recuerdo de esos poquísimos hombres que hemos visto capaces del lujo de ese **esfuerzo gratuito**".*

A.2) Esta proporción es **constante**, precisamente porque está basada en un comportamiento que actúa en todos los órdenes. De ahí que una **educación** no varíe substancialmente la proporción, dado que los educandos aplicarán a la educación el mismo comportamiento.

B.- El comportamiento cristiano ideal.

Frente a ese comportamiento propio de las masas y que constituye un verdadero determinismo en la historia, podemos preguntarnos: el ideal cristiano de vida y de acción, **¿tiene posibilidades de ser el ideal de las masas?**

Para resolver esta cuestión hay que determinar cómo es, sociológicamente, el ideal cristiano.

B.1) Es, no sólo de hecho, sino, esencialmente, **el ideal más complejo**.

- a) El ideal cristiano aparece, ya desde el Evangelio, como una **moral paradójica**. Manso y violento, observante y libre, humilde y audaz, desprendido y apasionado, espiritual y material, simple y prudente, perseguido y emprendedor. Bergson decía que preceptos tan contradictorios en la enumeración, sólo se podían vivir con una mística, es decir en un estado continuo de **tensión**, que es lo opuesto a la simplicidad.
- b) El respeto de la **persona** y de su destino eterno, lleva a respetar sus diferentes valores. De ahí que sociológicamente, la acción del cristiano deba estar siempre atenta a **no lesionar los valores ajenos haciendo de las otras personas medios**. Y de hecho, todas las simplificaciones prácticas, pragmáticas, consisten en cerrar el corazón a las demás personas para seguir una simple norma de acción. Toda simplificación es, desde el punto de vista cristiano, **un egoísmo**, es decir, en cierto sentido, el pecado mismo.
- c) De ahí que en la historia, la Iglesia, frente a todas las revoluciones que, como hemos visto, simplifican, haya insistido en el valor opuesto, para que no se lo pase por alto. Chesterton decía que la Iglesia católica debía ser la verdadera porque se la atacaba por cosas contradictorias, y que el mundo estaba lleno de "*virtudes cristianas que se volvieron locas*".

De ahí la **dificultad de toda acción cristiana en el nivel de las masas**. El cristiano, por su ideal de acción, es típicamente "reaccionario", "contrarrevolucionario". Véase el ejemplo que presenta Michèle Aumont en su libro "*Mundo obrero desconocido*": "*Un caso entre mil otros. El cristiano **empuja a otros a la acción sindical** (es decir, la minoría empuja a las masas); *organiza y establece contactos... Los camaradas avanzan, cada uno en la medida de su generosidad, pero **sin la formación ni las bases****

del militante cristiano (es decir, como masa). *Mientras el militante está allí, su presencia mantiene una línea constante y contrabalancea otras influencias; pero cuando se va, los que él sindicó **derivan o se dejan llevar**. Así un católico **empuja sin querer** a sus camaradas obreros a los caminos que más reprueba..."..."No basta tener razón: hay que hacer valer esa razón de un **modo justo**. El cristiano está obligado, so pena de dejar de ser cristiano, de "luchar con un espíritu de amor", Fórmula fácil... **realización** extraordinariamente difícil, exigente, **compleja** (393, 389).*

B.2) Es también, esencialmente, el más **mediato**.

El cristiano es el hombre que vive de la fe, y la fe es la substancia de las cosas que **esperamos**. Aun el encarnacionismo, que nos señala una tarea **visible** sobre la tierra, nos dice sólo en la Parusía veremos lo que **en realidad** hemos edificado. No sabemos aun lo que somos; es entonces cuando se revelará lo que somos verdaderamente. Por lo tanto, hay necesariamente en el cristiano una cierta reserva con respecto a todo lo visible que el hombre construye.

De ahí que nuestra esperanza sea una **tentación** de pasividad, y que aparezca ante las masas que no pueden soportar los largos plazos, como una verdadera **pasividad**, como una invitación a la resignación, como un **opio**.

De todo esto se deduce que el ideal de comportamiento sociológico cristiano, es **el más distinto** del comportamiento sociológico de las masas. El cristianismo es esencialmente **heroico**, y por ende las masas no lo adoptan naturalmente.

¿Cómo explicar, por lo tanto, la existencia de masas cristianas? La sociología nos da la siguiente respuesta.

C.- Las instituciones cristianas

Llamamos **institución** todo procedimiento social estable destinado a facilitar extrínsecamente una decisión libre

Procedimiento: es un medio, no un fin.

Social: porque supone un determinismo en la masa.

Estable: distinto de una maniobra persuasiva.

Facilitar extrínsecamente, es decir, no por la mera presentación del objeto de la elección y de su valor, sino por ventajas o inconvenientes de otro género añadidos a la acción (ej. sanciones, premios, facilidades, etc.)

Una decisión libre; distinto de un automatismo, la institución (en el sentido de formación), es una educación para la libertad. El hábito que produce la facilitación estable de la institución, debe, finalmente, producir una valoración intrínseca, única que es compatible con la libertad.

Así se pueden llamar instituciones, las leyes que prescriben algo (no así, propiamente, las que declaran libre un acto cualquiera), las organizaciones educacionales, los partidos políticos, los clubes, la prensa, la propaganda, los sindicatos, etc.

Llamamos **instituciones cristianas** a las instituciones **civiles** (por oposición a **eclesiásticas**, que componen la organización de la iglesia misma) que facilitan **las decisiones de la vida cristiana**. En un sentido **lato** pueden llamarse pues instituciones cristianas, por ejemplo, la legislación civil sobre el matrimonio indisoluble. En un sentido **propio**, las instituciones **para cristianos** con el fin indicado, como unión de la Iglesia y del Estado, sindicatos cristianos, partidos católicos, escuelas católicas, diarios católicos, propaganda católica, etc.

Ahora bien, la sociología nos muestra respecto a **los fenómenos masivos de cristianismo**:

C.1) Que se dan en los lugares y tiempos en que las instituciones cristianas son dominantes. Es lo que se llama el fenómeno del **catolicismo sociológico**.

a) O sea, nos hace reconocer que en los sitios y tiempos en que las masas aparecen como católicas y actúan como tales, existe una **presión social**. Teniendo en cuenta esa presión, lo más **simple e inmediato** no es lo que en sí constituye un ideal simple e inmediato (o sea los ideales no cristianos de preferencia), sino lo que va en el sentido de esa presión (o sea las decisiones cristianas).

b) Pero **nótese muy bien** que la sociología no permite lógicamente valorar o quitarle valor al catolicismo sociológico. Hablar de catolicismo sociológico en términos de estricta sociología no equivale a hablar de catolicismo insincero o superficial. Puede ser perfectamente sincero y llegar a la santidad o al martirio. Y es falso llamarlo superficial porque no resista trasplantado a otros cuadros sociológicos. Tomando una comparación que usaremos frecuentemente al hablar de las instituciones, la de la **educación**, sería estúpido pretender que el educando no es sincero por estar sometido a la presión del educador, o que es superficial porque puesto **sin preparación** ante la vida de los adultos, el educando olvide su educación hasta cierto punto.

C.2) Que no se dan en los lugares y tiempos en que las instituciones cristianas prácticamente no existen. Con esto la sociología religiosa nos hace sensibles al carácter excepcional del fenómeno de la **cristiandad occidental**.

a) El cristianismo no produce fenómenos de masa en los países que tienen instituciones propias bien desarrolladas y armonizadas en una cultura (China, Japón, la India, etc.) ni en los países que toman las instituciones laicas del Occidente (sociología de las grandes ciudades en los nuevos países africanos). Los misioneros combaten esa situación sociológica tratando de introducir, donde aún es posible (es decir en pequeñas cantidades en los países civilizados, y en su totalidad en tribus y regiones aún en estado primitivo) instituciones occidentales **cristianas** (escuelas, hospitales, vida familiar y tribal).

El P. Desqueyrat en su obra "*La crisis religiosa de los tiempos nuevos*" escribe: "*Es evidente la desaparición de la religión **gregaria** (o masiva). Las conversiones masivas o colectivas gracias a las cuales un clan, una aldea o una tribu pasan del paganismo al cristianismo, desaparecen al mismo tiempo que los clanes, las aldeas (aisladas) y las tribus. Ya no existen en el mundo occidental, estructurado por la civilización contemporánea; sólo subsisten aún en países de misión **entre los pueblos primitivos***"(89).

O sea, el Cristianismo no puede producir fenómenos cristianos masivos casi en ninguna parte del mundo.

b) Para que el Cristianismo haya producido en **dos ocasiones** de la historia (y aun una depende en gran parte de la otra) una cristianización masiva, tuvieron que darse **condiciones sociológicas prácticamente únicas**:

1.- El caso de la cristianización de los pueblos bárbaros. El pueblo vencedor acepta la religión y las instituciones cristianas que le propone el vencido.

Condiciones sociológicas:

a. De parte del vencedor:

- Que carezca de instituciones bien desarrolladas y armonizadas.
- Que a pesar de eso venza a un pueblo que las tiene.
- Que lo venza no militarmente creando una división social, sino por migración irresistible (mundo sin divisiones ni equilibrios políticos).

b. De parte del vencido:

- Que tenga instituciones bien desarrolladas que se impongan.
- Que a pesar de eso no pueda imponerse militar o materialmente.
- Que tenga una religión pujante, pero no instituciones cristianas tradicionales (que hubieran estigmatizado la conducta "cristiana" de los bárbaros recién convertidos).

2.- El caso de la formación de la cristiandad iberoamericana. Los pueblos vencidos aceptan la religión y las instituciones religiosas del vencedor. Caso aparentemente más fácil, pero igualmente único.

Condiciones sociológicas:

a. – De parte del vencedor:

- Poseer una cristiandad sin fallas (es decir sin la más mínima pluralidad religiosa, que en las empresas civiles se convierte necesariamente en laicismo)
- No ser colonos, sino funcionarios (es decir, que no pretenden establecerse, sino que incorporan a los nativos a su trabajo)

b. – De parte del vencido:

- No poseer instituciones suficientemente fuertes o desarrolladas para resistir física o moralmente.
- No poseer idea de nacionalidad ni comunicaciones con tales ideas.
- Ser de una raza suficientemente próxima como para permitir una vida en común.

A estas dos excepcionales conjunciones de realidades sociológicas, se deben los dos únicos ejemplos históricos de creación de una cristiandad.

3.- Que dejan de existir definitivamente (según el grado de certidumbre propio de las previsiones sociológicas) allí donde las instituciones cristianas desaparecen o pierden su fuerza. Es el hecho que señala la sociología religiosa con el nombre de **irreversibilidad de la descristianización masiva**.

a) Todo paso del catolicismo sociológico a una situación en que no dominan las instituciones cristianas es inevitablemente seguido de una descristianización masiva. Este fenómeno se conoce en sociología con el nombre de **desarraigo**. Ej. una legislación laica en un país de cristiandad, o la emigración de masas pertenecientes al catolicismo sociológico, a las capitales o a otros países.

Escribe Desqueyrat sobre "las consecuencias religiosas del desarraigo": "*Cuando la vida religiosa ya no encuentra **apoyo** en el medio social actual, **ya no es posible sino en forma personal, heroica, interiormente formada** (éclairée)... Pero esta vida religiosa personal, heroica, interiormente formada, supone un conjunto de cualidades, naturales o adquiridas que la **masa... no posee: está pues reservada a una minoría**"(118-119).*

b) Esta descristianización masiva es **irreversible**. Los que se han apartado en masa de la religión, pueden volver a ella en la medida en que dejen de ser masa, es decir, como **minoría** personal, heroica, interiormente formada...

Desqueyrat cita como ejemplo una descristianización masiva en un medio rural. Con la escuela laica comienza la lucha entre el maestro laico y el cura. Con armas iguales, vence en la **masa** el que ofrece un ideal más acomodado a la **masa** (más simple e inmediato), el maestro laico. Consecuencia, descristianización masiva. Alguien podría echarle la culpa al abuso de clericalismo del cura, o a prejuicios sembrados por el maestro contra la Iglesia. Pero sigue un hecho que corrige esa impresión. Después de un tiempo, la lucha cesa, todos se civilizan dentro de un laicismo respetuoso. El cura más abierto reconquista las simpatías, "*la guerra cura y del maestro ya no tiene objeto. Pero **la fe no vuelve***"(147). se entiende a las masas descristianizadas. Desqueyrat habla justamente de ese fenómeno sociológico al que él llama "plafonnement":

"La renovación cristiana (en donde ha ocurrido la descristianización masiva "plafonne" **siempre** (ley sociológica).

Constatamos, ciertamente, numerosas conversiones; pero las cifras "plafonnet" rápidamente... (y prueba que es ley sociológica, y no falla apostólica:). Una vez más, no acusemos a la minoría... Nuestros movimientos de juventud contienen elementos espléndidos; nuestras experiencias de renovación parroquial están hechas por sacerdotes de una buena voluntad total, de un desinterés absoluto y de un espíritu bien amplio... Y no obstante, **al cabo de cierto tiempo, todos esos movimientos, todas esas parroquias, "plafonnet": la minoría que esperaba al Mesías, lo ha reconocido; pero la masa no ha visto nada, no ha hecho nada, no se ha movido**"(39).

Ej. de la JOC y de parroquias modelo. Cristianización personal de los "cuadros" de la clase obrera.

Es decir que con una renovación, sólo se puede llegar, en el mejor de los casos a destruir la presión contraria (prejuicios, etc.), pero no a recrear la presión institucional y sin ésta el cristianismo aparece como es: inefecto para ser el comportamiento de las masas.

Primer planteo del problema que nos presenta la sociología religiosa en base a los datos que acabamos de ver: la Iglesia, ¿puede tomar como **modelo** de su realización en la historia la forma sociológica más **anormal** sociológicamente hablando, es decir, la que sólo se ha producido en dos ocasiones por circunstancias excepcionales, y se pierde irreversiblemente?

Notemos una vez más, que no estamos resolviendo el problema, sino explicando por qué se ha planteado.

Se concibe, pues, que haya quienes digan: a pesar de lo que la sociología parece decir sobre lo excepcional del fenómeno de la **Cristiandad** occidental, la Iglesia ve en ella la mejor realización de su eclesialidad en la historia, y, por ende, debemos esforzarnos por crearla en donde no está y defenderla en donde está.

Y también se concibe que otros saquen la conclusión opuesta: si la gracia no destruye la naturaleza, ni, por ende, trastorna las estadísticas, la sociología parece indicarnos que hemos tomado por modelo de eclesialidad una forma sociológica que no puede ser modelo por ser aberrante. En esta perspectiva se ponía Mounier al escribir en su libro "La Cristiandad defunta":

*"Si se considera a la historia cristiana con perspectivas amplias, **quizás**, dentro de algunas decenas de siglos, esta cristiandad representará una informe proto-historia de la era cristiana, el último reflejo del judaísmo, la renovada tentación de instalar el reino de Dios sobre la tierra... Los reinos, nos los están quitando uno por uno: y el reino de Cristo comienza con esta pobreza grande y **creciente**"(121).*

Pero todo esto no es más que sociología, es decir posibilidades no encarnadas en nuestra historia real.

Ya hemos visto que nuestra época se caracterizaba por haber descubierto una perspectiva y la urgencia de una **conducta** histórica, es decir de una orientación sobre lo que hay que hacer en la historia.

Pues bien, estas perspectivas sociológicas, si las queremos emplear en esa orientación histórica, producen **actitudes diferentes según** se adopte una u otra de las soluciones que acabamos de notar.

Estudiaremos, pues, la posición de esas dos soluciones frente a esa **continuidad** de la historia que llamamos progreso, prescindiendo de toda valoración.

Veremos pues la relación entre la sociología religiosa y el progreso económico, social y político.

1) Progreso material o económico

Por primera vez, pero debido a un proceso constante, el progreso en el nivel de vida de cada pueblo depende del de los demás (por equilibrios económicos y políticos). Es la **interdependencia** creciente que se

ha hecho visible en nuestra época hasta convertirse en una de sus características más notables, como señalaba Pío XII. Es decir que el progreso ha ido constantemente en la línea de una **presencia efectiva** de todos los hombres a todos los hombres

Pero esta interdependencia material está condicionada por una **presencia física** o casi física de todos a todos, gracias a los transportes y comunicaciones. Y, a su vez, los transportes y comunicaciones crecen con el progreso y la interdependencia. Cine, radio, televisión, prensa, viajes, todo ayuda para que los hombres vivan en esa interdependencia y a la vez la interdependencia los favorece. El progreso sigue, pues, la línea de la **presencia cada vez más perfecta** de todos a todos.

a) Consecuencia sociológica.

Si esto es así, el progreso va en la línea de un **creciente desarraigo** de las masas con respecto a sus instituciones.

El P. Kerkhof escribe en su obra "*Práctica religiosa y ambiente social*": "*El mundo (moderno) está formado por una red estrechísima de relaciones en que las instituciones... apenas pueden conservar su personalidad*".

Esto significa, sociológicamente, que la presencia de los demás hombres por la imagen y por viajes cada vez más frecuentes, sacan al hombre de sus hábitos, institucionales particulares y de su influencia. Porque la presencia de otros modos de vivir y de pensar enseña a **disociar** el valor extrínseco del intrínseco que unía la asociación y que aseguraba su influencia.

Ej. El bretón, sin necesidad de ir a París, ve que en muchos lugares de la tierra el ser bien visto y tener éxito social no está necesariamente asociado con la indisolubilidad del matrimonio. Cfr. el ejemplo interesante de Desqueyrat (273-277) sobre la situación sociológica de Ars cuando llega el Santo Cura, y la que encuentra ahora cualquier cura al llegar. La conclusión es la siguiente: "*Si el Cura de Ars volviera, aunque fuera el más inteligente, el más culto, el más enérgico de los hombres, no conseguiría "cerrar" su parroquia...Ni siquiera trataría de hacerlo, precisamente porque hemos supuesto que sería inteligente. Estamos frente a una revolución irreversible*" (275). Y esa revolución sociológica debida a los medios de comunicación y de transporte (276), produce precisamente "desarraigados"(277)

b) Consecuencia religiosa.

Es fácil de ver de todo lo dicho y de lo que dijimos antes sobre los datos de la sociología religiosa, que ese desarraigo con respecto a las instituciones cristianas está siempre acompañado de una **descristianización masiva**. El progreso material conduciría, por lo tanto, constantemente hacia la disgregación de la cristiandad allí donde la hay, y haría imposible la creación de una allí donde no la hay.

c) De ahí el problema de la **actitud religiosa** a adoptar frente a ese progreso.

Todos sentimos, más o menos confusamente esa realidad de la descristianización masiva y la unimos más o menos inconscientemente con el progreso, en nuestra vida práctica, en nuestra acción pastoral de sacerdotes o de laicos. De ahí una actitud corriente más o menos negativa del cristiano frente al progreso.

1.- Rechazo idealista. El progreso que descristianiza es diabólico y está prácticamente en las manos de los hombres del mal. Las partes sanas de la población son las que no han sido tocadas aún por él y hay que conservarlas alejadas de él. En este orden de ideas existe una abundante literatura cristiana. Puede verse como ejemplo la exposición de sus ideales que hace el médico de Tablanca en la novela de Pereda "*Peñas arriba*", aunque temiendo la risa que pueda despertar su "candoroso idealismo".

2.- Menos negativa es la posición que podríamos llamar de aceptación retardada y es también más común y menos simplista. Por un lado se acepta el hecho inevitable del progreso en principio, pero por otro se constata que "*las masas no están aún preparadas para tal libertad*". Esta

concepción lleva adoptar una actitud frecuentísima en la pastoral, en la educación, etc.: la carrera desesperada. **En el fondo, una desesperación: la descristianización es inevitable, salvemos todo lo posible. En la práctica, dos carreras:**

- **Retardar el progreso. Actitud más frecuente en la campaña, donde ello es más posible aún.**
- **Continuar tratando de sacar a flote instituciones cristianas que ya no cumplen su misión institucional (porque ya no ofrecen un bien que no se puede obtener por medios más fáciles, y; porque el desarraigo las hace ver cada vez más como una coacción que rebela).**

3.- **Menos negativa aun es la simple aceptación** del progreso con su descristianización masiva, trasladando la acción a la formación de una minoría personal, heroica, interiormente formada.

Puede servir de ejemplo significativo la carta pastoral de Monseñor Tarancón, obispo de Solsona sobre la influencia de los espectáculos, y en particular del **cine**, en la que da la solución de que acabamos de hablar.

Extracto de la Pastoral de Monseñor Tarancón "*Las diversiones a la luz de la Teología*". (Versión española de una traducción francesa.)

*"Lo más grave que hay en el cine no es, a mi parecer, el laxismo moral que acompaña a casi todos los films y el ambiente pagano que los impregna. Ello es, evidentemente, un mal muy grave porque ha llegado a implantar en nuestro pueblo unas costumbres y una atmósfera pagana. Pero lo más grave es esa psicosis propia de los aficionados al cine... Éste ha contribuido fuertemente a crear hombres y mujeres **en serie, sin iniciativas, sin personalidad**. La **facilidad** con que se han introducido entre nosotros **costumbres ajenas** a nuestro modo de ser, criterios y hábitos extraños a nuestra tradición, nos dice claramente cuál es la influencia del cine en este sentido... Disminuyendo la personalidad, hace perder al hombre el fundamento de su grandeza y lo convierte casi en un robot movido **por el exterior**. Estoy convencido de que el cine ha causado un mal mucho mayor por esta razón que a causa de la inmoralidad misma de las películas, porque ha hecho de nuestra generación **una masa** amorfa, abúlica, sin iniciativas ni grandes inquietudes, una masa frívola e insubstantial... Nosotros cristianos, y especialmente nosotros sacerdotes, no podemos cruzarnos de brazos ante ese peligro del cine, que hace a nuestros fieles incapaces de llevar una vida auténticamente cristiana, ni aun siquiera honestamente humana. Para mí, se trata de **un problema de educación y de formación**. Si se pudiera obtener que los espectadores del cine razonaran con calma sobre la película, conservando su propia **personalidad** y teniendo a raya su imaginación y su sensibilidad... se habría encontrado con ello, quizás, la solución definitiva. Pero **no sé** hasta qué punto ello **es posible**, por lo menos **si se piensa en las masas** inmensas que llenan los cinematógrafos. Quizás la solución, aunque a largo plazo, estaría en formar y **educar grupos selectos que influirían indirectamente en las masas** mismas... Creo sinceramente que este medio (el de los cine-clubs) **podría ser eficaz, por lo menos para minorías**".*

Nota.- Creo que es un error sociológico creer que el cine opera una masificación. En realidad, encuentra ya una masa. De ahí la facilidad con que transforma sus costumbres. Pero ello no influye para nada en la solución, que es lo que aquí examinamos.

Lo que queda aún de negativo en esta simple aceptación del progreso es la no valoración de ese progreso desde el punto de vista eclesial. Tal cual, si no pasa de ahí, parece una **resignación prudente** ante un mal inevitable y definitivo.

Por eso, si se le quiere encontrar un sentido positivo ese progreso, ello nos obligará a precisar el planteo que nos traía la sociología.

Decíamos entonces que si la manera normal de realizarse la Iglesia en lo histórico era la Cristiandad, es decir una atmósfera cristiana en que las instituciones cristianas dominaran

facilitando a las masas la vida cristiana, era necesario que se dieran en todo el mundo y en todos los **tiempos condiciones sociológicas prácticamente imposibles.**

Ahora bien, el estudio de lo que es la línea del progreso histórico constante en lo material o económico, nos muestra que juntamente con él **desaparecen las atmósferas** particulares de toda clase, debido a la creciente presencia de todos a todos.

De ahí que las posibilidades reales de establecer la Cristiandad estén **en proporción inversa** con el progreso histórico. Para hacerla posible sería necesario que el progreso se detuviera y retrocediera. Ahora bien, ¿debe un cristiano desear esto y trabajar por ello?

2) Progreso político.

Un progreso constante en el terreno económico no puede no producir a la larga la creación y luego el predominio de **la clase media.**

El error de Marx (cfr. la Ideología Alemana) estuvo en suponer que el proletariado aumentaría en número y en miseria hasta rebelarse y tomar para sí el gobierno y el capital. La realidad económica muestra que, a largo plazo, un proletariado miserable significa la ruina del capital (que lo posea el estado o particulares). De ahí que el capital mismo contribuya finalmente a la creación y al predominio de la clase media, tanto en los países liberales como socialistas.

Ahora bien, el predominio numérico de la clase media y su importancia económica dan a esta clase una creciente **libertad e influencia política.** En este mismo sentido, y prescindiendo de toda valoración, se puede decir que el **sentido del progreso histórico lleva a un gobierno de clase media,** lo que equivale prácticamente a una democracia.

Como ejemplos, pueden citarse la evolución social de los Estados Unidos, la transformación de la "clase obrera" francesa (cfr. la Revue de l'Action Populaire 1.1.59), los problemas y cambios de estructura del socialismo en Inglaterra y Alemania y otros países europeos (Cfr. el editorial de Criterio 28.4.60 "Las trayectorias del Socialismo") y la transformación del régimen interno en U.R.S.S. debido a la creación de una clase media en la industria.

a) Consecuencia sociológica.

Si esto es así, el progreso va en la línea de **una creciente masificación** de las instituciones estatales, y también económicas.

En efecto, el gobierno de clase media, el gobierno democrático en todas sus formas, es un gobierno influenciado más o menos totalmente por la masa y su manera de actuar. Ahora bien, como escribe Ortega y Gasset "*Conviene recordar que en todo tiempo, cuando la masa... ha actuado en la vida pública, lo ha hecho en forma de acción directa*". Y explica en qué consiste esa acción directa: "*si se observa la vida pública de los países donde el triunfo de las masas ha avanzado más, sorprende notar que en ellos se vive políticamente **al día** (lo inmediato)... De ahí que su actuación se reduzca a esquivar el conflicto de cada hora, no a resolverlo (simplicidad), empleando los medios que sean, aun a costa de acumular, con su empleo, mayores conflictos sobre la hora próxima*"(71).

Así las masas crean instituciones estatales de ese tipo, y las que dejan a la iniciativa económica privada tienen que acomodarse a él para ser competitivas.

b) Consecuencia religiosa.

Esta creciente masificación de las instituciones, tanto estatales como privadas (a causa de su base económica), equivale a una **creciente laicización** paralela al progreso histórico.

1. - La masa no acepta cargas cuya compensación no percibe de inmediato. El dinero del estado sale de los bolsillos de la masa y **no rinde** invertido en instituciones cristianas.

2. - La pluralidad de opiniones o creencias que obstaculizan la acción de la masa, se suprime de la manera más fácil: reduciendo lo estatal **a lo más simple y común a todos**. Lo particular se deja a la iniciativa privada.
3. - Lo que se deja a la iniciativa privada, es decir a iniciativa del capital privado, **sólo es rentable** cuando se copia sobre el modelo de la estatal, es decir cuando responde a la manera de actuar de la masa.
4. - Lo que se deja a la iniciativa privada **y no es rentable**, nunca puede ser un medio de conquista sociológica, sino a lo más un medio para conservar por el sacrificio económico las instituciones cristianas. El capital invertido en ellas precisamente por no ser rentable:
 - Se pierde para una influencia ulterior del cristianismo en el país y sus estructuras.
 - Se convierte en una **ideología**, es decir una idea oscura con fines ulteriores que deben justificar la pérdida económica a largo plazo.

En otras palabras, a medida que, conforme a la línea de la historia, un régimen político se vuelve más democrático, las instituciones cristianas se vuelven menos competitivas y se convierten en conservadoras e ineficaces.

Ej. La opinión de Monseñor Larraín, obispo de Talca sobre las posibilidades comparadas de las instituciones cristianas y laicas.

c) La actitud religiosa.

Frente a este progreso político-social se pueden adoptar las mismas actitudes que frente al progreso económico-material. Solo que aquí la posición negativa contra ese progreso tiene caracteres aún más peligrosos (precisamente porque más libres, siendo lo político-social un elemento donde cabe más la libertad que en lo económico-material).

- 1) En primer lugar las instituciones cristianas **privadas** no son normalmente rentables; y lo son cada vez menos, por los factores ya dichos. En la medida en que se aspira a facilitar el conjunto de la vida cristiana a la mayoría de los hombres, el costo de esas instituciones sería fabuloso. Y aunque esto se pretenda hacer en escala más moderada, siempre **estará la tentación de subordinar esas instituciones**, si realmente han de subsistir económicamente, **a los grandes capitales**.
- 2) En segundo lugar, si la cristiandad es el modelo de realización de la Iglesia en la historia, se aspirará normalmente a dar instituciones cristianas a todos los hombres de un país o región. De ahí la necesidad de apoyarse para esto en cualquier gobierno que prometa **prescindir en su gestión gubernativa creadora de instituciones**, del parecer de las masas. **En otras palabras, la tentación de pactar con los gobiernos llamados "fuertes", dictatoriales o totalitarios que pueden imponer instituciones sin consultar el parecer de la masa.**
- 3) En tercer término, esto mismo vale también, en muchísimos casos, aunque en una medida más discreta, en lo que toca al **mantenimiento de las instituciones cristianas. Así se ve comúnmente que las orientaciones sobre el voto no corresponden en primer término a las necesidades del bien común del país, sino que se subordinan estrictamente al mantenimiento de las instituciones cristianas** (a lo que facilita la vida cristiana) y todo lo demás está subordinado a esto.

Como ejemplo, se podría dar la orientación del episcopado argentino antes de la elección que dio la presidencia a Perón¹. Según ella, "*ningún católico puede votar*" a un candidato que propugne la

¹ Fragmento de la pastoral colectiva del Episcopado argentino acerca de los deberes de los católicos en el momento actual. 15.11.45.

"Las disposiciones del episcopado son las siguientes:

Los que tienen derecho de votar están obligados, por regla general, a ejercitar su derecho, siempre que no se interponga un obstáculo de gravedad proporcional a la importancia de la elección...

Entre varios candidatos o listas aceptables, desde el punto de vista católico, se ha de votar por los que, en conciencia, parezcan más aptos para procurar el mayor bien de la religión y de la patria...

Cuando todos los candidatos o listas que se presenten sean inaceptables desde el punto de vista católico, se ha de votar por los menos inaceptables...

separación de la Iglesia y del estado, la supresión de las alusiones religiosas de la constitución, el laicismo escolar y el divorcio legal.

Nótese que no se dice "júzguese como negativo en un candidato el propugnar...", sino, "no se puede votar". Lo cual, en buena lógica lleva a concluir: "por bueno que sea un programa, es inaceptable si... y por malo que sea un programa para el país, se lo ha de votar si es el único en defender...". De ahí que el cristiano aparezca como no interesado el gobierno democrático del país (pues eso le es indiferente donde están en juego las instituciones cristianas). Soporta la democracia y la utiliza.

De ahí la crítica a esta política, como puede verse en estas palabras del Dr. Alcalde en "*La Iglesia Argentina: instrucciones para su uso*" (Cuadernos de Contorno, n.1 p.6 Julio 57): "*En la medida en que desean sinceramente cambiarla (la situación de masas y minorías católicas), descubren que sólo pueden hacerlo mediante la utilización del estado, ya sea **negativamente** excluyendo todo lo que contribuya a acelerar un proceso, que **muchos en el fondo creen irreversible**, ya sea **positivamente**, mediante la creación de estructuras más o menos coercitivas... Y habla en nombre de los millones de ciudadanos católicos para **negociar políticamente** amenazando con jugarlos en contra.*"

También aquí podemos, pues, precisar el problema sociológico correspondiente, gracias a la perspectiva histórica: todo **progreso el orden político y social** en una sociedad pluriconfesional tiende a hacer **cada vez más difícil la subsistencia**, no digamos la instauración, **de una cristiandad**. En otras palabras, **la posibilidad de una cristiandad está en proporción inversa del progreso político y social**.

Podemos decir, pues, que el problema de la sociología religiosa está en que el progreso hace cada día más imposible la realización histórica de la Iglesia en forma de Cristiandad.

Y esto constituye un problema porque, a pesar de todo, la Iglesia parece considerar favorablemente ese mismo progreso.

Con respecto al progreso económico y material decía Pío XII a la Juventud Católica Italiana el 19.3.58: "*Mirad, queridos hijos: todo se despierta en el mundo. La vida material, aun en medio de tanta tristeza y miseria, se mueve **siempre hacia un bienestar mayor y mejor distribuido**. Quien considere la curva del aumento del progreso científico, notará que sigue como una especie de **reacción en cadena**. También en la vida y la actividad del espíritu son evidentes los signos del despertar: el hombre estará **cada vez más dispensado** de la fatiga material, de las actividades serviles: la automatización está transformando en actividad intelectual gran parte del trabajo humano, mientras el extraordinario progreso técnico va haciendo siempre **cada vez más fácil la difusión** de la cultura **entre los hombres**. **Signos evidentes de despertar se notan también en la vida social: ninguna otra época desde la venida de Cristo aparece tan determinante como la nuestra en la evolución humana. Por la primera vez los hombres se dan cuenta, no sólo de su creciente interdependencia, sino también de su **estupenda unidad**. Esto significa que **la humanidad se volverá cada vez más preparada para sentirse el Cuerpo Místico de Cristo.*****"

Y más explícitamente con respecto al progreso político y social, Pío XII en su alocución de Navidad de 1944, después de constatar que los pueblos aspiraban justamente a una democracia, continúa:

Ningún católico puede afiliarse a partidos o votar a candidatos que inscriban en sus programas los principios siguientes:
1).- La separación de la Iglesia y del Estado; (2).- La supresión de las disposiciones legales que reconocen los derechos de la religión y particularmente del juramento religioso y de las palabras en que nuestra Constitución invoca "la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia", porque tal supresión equivale a una profesión pública y positiva de ateísmo nacional; 3).- El laicismo escolar; 4).- El divorcio legal.

Terminamos este punto con estas palabras..." Criterio, 22.11.45 n.923 p.497.

"Si el porvenir pertenece a la democracia, un papel de primer orden en su realización deberá corresponder a Cristo y a la Iglesia, como mensajera que es de la palabra del Redentor y como continuadora de su misión de salvación."

Y poniéndose claramente en la perspectiva de una democracia con diferencia de opiniones, dice a los juristas católicos italianos:

*"La afirmación según la cual la desviación religiosa y moral debe ser impedida siempre, cuando es posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer en su incondicional valor absoluto... Debe estar subordinada a **más elevadas y más generales normas** las cuales en algunas circunstancias permiten, es más, hacen que tal vez resulte mejor no impedir el error, **para promover un bien mayor**" (20.12.53)*

Y entonces surge para muchos, la pregunta: ¿cómo concebir ese "bien mayor", esa preparación para que la humanidad se sienta verdaderamente con el progreso el Cuerpo Místico de Cristo, y todo eso dentro de la pluralidad de creencias que el progreso parece no hacer otra cosa que acentuar?

4) El problema de la evolución y de la libertad.

El **hecho significativo** que puede ponernos sobre la pista de la existencia y de la importancia de este problema, podría ser el éxito excepcional de un libro, en sí mismo poco accesible, el del P. Teilhard de Chardin "*El fenómeno humano*". Ese éxito es inexplicable si no se cae en la cuenta de que mucha gente, y entre ellos muchos católicos, buscaban una solución al problema del sentido o dirección de la historia, que no cayera en el exceso del **positivismo evolucionista** o de la **dialéctica marxista** por un lado, ni en el de la libertad absurda del **existencialismo** por otro.

Pero ya el problema anterior, hubiera podido, sin necesidad de hecho significativo alguno, introducirnos en éste. En efecto, del planteo anterior, y previamente a toda solución, brotan las preguntas siguientes: ¿es la historia una continua degradación debido al creciente acceso de las masas al poder económico y político? ¿Cuál es el papel de la minoría en esa evolución?, **si la masa corresponde al determinismo evolutivo y la minoría a la libertad, ¿cuál su interacción?**

Se comprende que esto sea esencial para que se plantee exactamente el problema anterior en el plano **religioso**. Porque la pregunta que acabamos de hacer en último término, es la única que nos permitirá solucionar, no sólo la relación de la Iglesia con la historia en cuanto al carácter **eclesial** que debe tener lo sobrenatural, sino también en cuanto al carácter **libre**. Por eso a los datos de la **sociología religiosa** (ocupada de los determinismos sociales) tenemos que agregar los datos de la **filosofía de la historia** o de la antropología histórica para poder establecer el papel que en esa evolución desempeña la libertad del hombre y hasta qué punto resulta de ella.

A.- Planteo contradictorio.

La relación del determinismo (evolutivo o dialéctico) con la libertad, se ha planteado hasta ahora en general como una **antinomía**: o lo uno o lo otro. O bien la libertad es ilusoria, (o periférica), o bien el determinismo desaparece con la aparición de la libertad.

A.1) La libertad es ilusoria

a) Positivismo evolucionista.

La libertad, en el fondo, no es aquí más que la ignorancia de las leyes físicas, biológicas y "sociológicas" (según la línea comptiana lo que llamamos la psiquis humana no es más que la confluencia de lo biológico con lo social). A medida que esas leyes se van encontrando, se van destruyendo correlativamente los dogmas y las ideas metafísicas que antes relacionaban los fenómenos entre sí, v.gr. **la libertad**.

Pero Comte no pudo menos de plantearse el problema de la libertad humana en la historia a propósito del caso privilegiado de Napoleón.

En efecto, éste, deteniendo el movimiento de la Revolución Francesa y volviendo, con su coronación de Emperador y con el Concordato a una especie de teocracia, parecía probar el poder de la libertad humana en lo histórico a despecho de la evolución que se creía necesaria. **La solución** de Comte es interesante desde nuestro punto de vista. Consiste en admitir que, a causa de la **complejidad creciente** de los factores que intervienen en la historia, se producen como puntos de **equilibrio** en los que la voluntad del hombre puede tener una cierta influencia, pero **periférica**, y bien **pronto reasumida por la evolución**.

b) Materialismo dialéctico.

También aquí la libertad, **en cuanto pretende escapar a la determinación de las estructuras materiales** (es decir económicas), es ilusoria para el sistema marxista. Evidentemente, el hombre, liberado por esas estructuras de su "alienación" es, en cierto sentido, libre (en cuanto que no es determinado en su ocupación por otro hombre o por la naturaleza), pero no es libre para dominar esas estructuras y conducir la historia.

Se discute si existen algunos elementos de **ética** en Marx, lo cual supondría un cierto reconocimiento de la influencia de la libertad. Lógicamente, parece que no deberían existir. Pero ciertamente existen en **el marxismo realizado históricamente** (socialismo y comunismo. En efecto el marxismo histórico parte, lo reconozca o no, de la constatación (heterodoxa) de que la revolución no puede producirse por el sólo juego dialéctico de los contrarios: capital y proletariado. Como ya lo dijimos a propósito del problema anterior, estos dos elementos, en cierto grado de su evolución contradictoria, **se equilibran** de tal modo que, o bien se pasa a una revisión del capitalismo y a la creación de la clase media, o bien se pasa a una **revolución** política dirigida por el proletariado, y que debe ser representada en un partido político entre otros, precisamente por no ser necesaria. De ahí que lo **ético**, la ética revolucionaria, la fidelidad a las **directivas del partido**, entra a formar parte del pensamiento marxista en su trabajo histórico.

A.2) La libertad ruptura del determinismo.

Frente a estas dos corrientes deterministas y que podrían denominarse, con un término ambiguo materialismos, las corrientes **espiritualistas** han presentado siempre la libertad como "*immunitas a vinculo legis*", es decir como **carencia de determinismo**. La acción libre es la acción no necesariamente determinada. Y como las demás naturalezas no presentan esa cualidad, la libertad aparece en el mundo como una **ruptura del determinismo** que reina en las demás cosas.

Esta concepción de la libertad se da hasta sus últimas consecuencias en la concepción antropológica del **existencialismo**. Veamos cómo aparece en Sartre.

- a) Lo que caracteriza al hombre en el universo es la aparición de una **pregunta**: ¿qué hacer? El ser no pregunta: actúa según su propia determinación, necesariamente, infaliblemente. Pero si el hombre pregunta es entonces porque posee "*la posibilidad permanente de desengancharse de la serie de causas que constituyen el ser y que no pueden producir más que ser. Efectivamente, si admitiéramos que la pregunta está determinada por el determinismo universal, dejaría de ser inteligible y sería absolutamente inconcebible. Porque una causa real produce un efecto real y mete enteramente al efecto dentro de lo positivo del ser: en la medida en que depende en su ser de la causa no puede haber en él ningún germen de no-ser. En cambio el que pregunta debe poder operar, con respecto a aquello sobre lo cual pregunta, una especie de separación que introduce un no-ser, escapa así al orden causal del mundo, se desencola del ser*" (*L' être et le néant*, p. 59)... "*Esa posibilidad que tiene el hombre de segregar un no-ser que lo aísla (del ser)... es la libertad*" (61).
- b) Ese corte con respecto al ser que introduce la libertad, si se considera en el tiempo, consiste en que el pasado del hombre no proporciona la razón suficiente de los actos libres que debe realizar. De ahí que la conciencia de libertad sea una conciencia de **angustia**: "*Si nuestros análisis no son errados, debe existir en el hombre... una cierta manera de ponerse en presencia de su pasado y de su porvenir como **quien es, y a la vez no es**, ese pasado y ese porvenir... Con la angustia, el hombre toma conciencia de su libertad*" (65-66).
- c) De ahí que el ser (la esencia) no dé la medida ni la ley del hombre. Es la existencia, esa conciencia en angustia de no ser, esa separación con todo lo que es ley, seguridad, solidez, la que comienza la existencia humana:

"Lo que tienen en común (los existencialistas) es que consideran que la existencia precede a la esencia... Significa que el hombre empieza por existir... y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho él mismo... Éste es el primer principio del existencialismo" (El existencialismo es un humanismo, p.16 y ss.). Cfr. la respuesta de Orestes a Júpiter en "Las Moscas".

B.- Crítica de este planteo.

- 1) Ya indicamos por qué no podía aceptarse la **primera** solución, según la cual la libertad sería ilusoria, y sobre el hombre reinaría simplemente el mismo determinismo que rige el universo. Cualquier aplicación del determinismo universal al fenómeno humano se estrella con el hecho de **la acción** del hombre. El determinismo aparece como una **teoría** de un hombre que está continuamente **eligiendo**, en un mundo donde todo lleva el sello de la elección. Podemos, pues, decir que **todo determinismo aplicado a la acción del hombre se convierte en ética**, es decir se niega a sí mismo.

Dice Ricoeur en la Introducción a su "*Philosophie de la volonté*" (T.I): "*No se puede derivar lo voluntario de lo involuntario; al revés: lo primero en el hombre es la comprensión de lo voluntario. Yo me comprendo ante todo como aquel que dice: "quiero". Lo involuntario se refiere al querer como aquello que le da motivos, poderes, bases y hasta límites*"(9)

- 2) Por su parte, las opiniones espiritualistas se basan ante todo, en ese indiscutible sentimiento o **conciencia de libertad** que tiene el hombre tanto en general como en particular con respecto a algunos actos particularmente "libres" (v. gr. esos actos que realizamos con la **angustia** de tener que elegir). Pero cuando se trata de saber si a este sentimiento subjetivo corresponde una **realidad objetiva** de libertad, vemos que no hacemos más que afirmar la realidad que los contrarios llaman ilusión (suponiendo que ilusión es justamente lo que aparece como realidad sin serlo).

Así el profesor de la Universidad de Lovaina Etienne de Greeff (uno de los más conocidos psicólogos católicos) expresó lo siguiente en la semana de Intelectuales Católicos de 1952: "*Existe otra forma de libertad en el dominio de la psicología: la libertad interior que los creyentes llaman libre arbitrio y que lo no-espiritualistas califican a menudo como una ilusión. De todos modos, creo que podemos considerar como algo inatacable que existe en todo hombre un sentimiento de libertad, sentimiento de libertad que representa una fuerza considerable, pero que **no es la prueba de que esa libertad sea real**, dado que ese sentimiento subjetivo de libertad lo vemos en el hombre normal, pero también en el desequilibrado, en el débil mental, en el alienado lúcido. Por consiguiente la existencia **de ese sentimiento subjetivo de libertad no establece de ningún modo que a tal sentimiento corresponda una libertad real**" ("L'Eglise et la Liberté", p.77) Y a continuación explica dentro de las perspectivas de la "ilusión" la angustia de que hablaba Sartre, y que "*se manifiesta si el sujeto toma una decisión que va en contra de la protección de su ser en el futuro*"(78), lo cual no quiere decir que esa decisión sea libre.*

De ahí que ya desde mucho tiempo atrás, el espiritualismo más crítico había buscado un argumento más fundamental que esa conciencia de libertad (que podía deberse a una ilusión). Es el argumento de lo **específico** de cada orden de los seres naturales. Hay una **diferencia esencial** entre los seres vivos y los no vivos, entre los seres provistos o desprovistos de sensibilidad, así como la hay entre los seres provistos o desprovistos de libertad. Este argumento vale en cuanto puede señalarse **algo que no puede provenir del sólo aumento cuantitativo de las fuerzas inferiores**. En ese caso, cuando hay una ruptura en el aumento gradual, se deduce la existencia de un principio nuevo, de una diferencia específica.

Pues bien, según las declaraciones de los mismos sabios católicos:

- a) "*En el plano científico... **nada específico separa** al ser vivo del no vivo. Se trata de los mismos constitutivos de la misma materia. Se trata de las mismas leyes fundamentales. Si todo parece*

distinto, ello se debe simplemente a la complejidad", escribe el Dr. Chauchard "*La création évolutive*" (31). "*Durante mucho tiempo, la esperanza de la filosofía materialista fue poder explicar el ser vivo mediante el ser no vivo, mientras que los espiritualistas hacían observar **las propiedades específicas de la vida...** éstos afirmaban la especificidad de la vida y se empeñaban en buscar una **oposición de principio** entre lo vivo y lo inerte;... lo vivo era una parte distinta del cosmos, sede de una energía vital emparentada con el espíritu, **de otro orden que la física y la química**" (37-38). El mismo proceso tiene lugar en cada uno de los umbrales naturales: la vida, la conciencia, la razón o la libertad.*

b) Lo mismo ocurre cuando los psicólogos cristianos tratan este último problema especialmente. Y así escribe de Greeff: "*Poco a poco, a medida que se va descifrando más y más el sistema nervioso, a medida que el psicoanálisis o más simplemente los conocimientos psicopatológicos se desarrollan, uno se da cuenta de que ese sentimiento de libertad no hace más que recubrir una cantidad inverosímil de procesos psíquicos, en su mayor parte inconscientes... Lo que dice el psicoanalista es que **todas nuestras elecciones están determinadas por estímulos semejantes** que se ejercen fuera de nuestro control y de nuestra conciencia, y que sugieren decisiones que nuestra conciencia acepta, justificándolas a posteriori **de una manera o de otra, aunque crea que ha decidido libremente**" (78-79).*

3) Así, resumiendo, el planteo contradictorio del problema del determinismo y de la libertad llevaría a **negar la libertad**: o porque consiste en hacer cualquier cosa y entonces no sirve para nada, o porque desaparece para seguir la ley de los determinismos.

Podríamos citar dos casos históricos de este problema:

a) La discusión de Sartre y Merleau-Ponty sobre la adhesión al comunismo. **Según Sartre**, aun sin noticias seguras, había que elegir, ya que la libertad consiste en jugarse sin que nada pueda justificarnos en último término, porque ninguna razón puede ser suficiente para explicar un acto libre. **Según Merleau-Ponty**, no tenía sentido ese elegir por elegir, independientemente de las razones. La libertad debía prepararse con el conocimiento de las razones que había en pro o en contra. **Según Sartre** esto no tenía sentido, porque al final siempre tenía que quedar un vacío entre la preparación y el acto libre. Guardar la libertad consiste precisamente en conservar ese vacío. **Según Merleau-Ponty** la libertad no consiste en ningún vacío: hay una solución intermedia en que el acto no está determinado por los motivos, pero está condicionado a una preparación de esos motivos.

b) La discusión entre San Pablo y un supuesto interlocutor judaizante. **Según San Pablo**, Cristo nos había traído la libertad con respecto a todos los elementos del mundo, incluso con respecto a las obras de la ley. **Según su interlocutor** la libertad con respecto a la ley significaba poder hacer cualquier cosa, o bien se la volvía a introducir exactamente como antes. **Según San Pablo** no se trataba de hacer cualquier cosa, pero tampoco se trataba de hacer las obras de la ley. **Según su interlocutor** esto equivalía a decir que la ley era mala. **Según San Pablo**, la ley no era mala en sí, sino una preparación que condicionaba la libertad en Cristo.

Así parecería que una concepción más profunda y más ajustada a los hechos, lleva a plantearse el problema de una interacción entre determinismo y libertad, que se condicionan mutuamente.

Esto es lo que propone precisamente de Greeff en el plano de la psicología: "*He aquí el problema, tal como se presenta a menudo. ¿Debe el católico apartarse de él con desprecio e indignación? ¿No haría mejor, al contrario, aceptando la discusión, tratando el problema desde este nuevo punto de vista y buscando cómo, sin aceptar las interpretaciones psicoanalíticas, sino sólo **los hechos** que les sirven de base, se podría investigar por qué caminos, **realizando un equilibrio de dinamismos instintivos**, el ser humano puede llegar a un plan superior... No basta repetir en coro que defendemos el libre arbitrio, hay que saber cómo operar y defender esa libertad... La mayoría de los hombres ignoran todo con respecto a*

*sus funciones mentales... Por eso no **evolucionan**. Su experiencia de libertad interior, la toman como **un absoluto**, y no se enriquecen con ella" (81-82 y 78).*

Y es el mismo planteo el que se hacen los que estudian el **mecanismo de la evolución general** y se preguntan por lo que hay en ella de vida, de intención, de libertad, de espíritu. Y así escribe Teilhard: *"Entre materialistas y espiritualistas, entre deterministas y finalistas, en el plano científico, la lucha dura todavía... En la medida en que puedo comprender esa lucha, mi convicción es que los dos puntos de vista exigen una síntesis y que se sintetizarán pronto"* (*"El fenómeno humano"* p.49). Y en la filosofía Ricoeur *"La philosophie et la volonté"* (T I, p. 417-419).

No es de extrañar, por lo tanto, que filósofos como Merleau-Ponty, Ricoeur, y científicos que tratan de hacer filosofía como Chauchard y Teilhard, traten de realizar esa síntesis de las grandes corrientes del pensamiento actual: el positivismo anglosajón y marxista por un lado, y el espiritualismo creyente o existencialista (alemán y francés) por otro.

La pregunta esencial de esta síntesis es, pues: ¿cómo se condicionan mutuamente en la evolución biológica y en la historia humana el determinismo y la libertad (actuando ésta como finalidad la evolución biológica)?

La hipótesis inicial de esta síntesis será pues: en cierto sentido, determinismo y libertad han coexistido desde el comienzo de la evolución. *"Nada puede en el mundo aparecer un día como término final a través de los diversos umbrales franqueados sucesivamente por la evolución, si no era vida ya desde el comienzo obscuramente ???primordial"* Teilhard (69-70)

C.- Determinismo y libertad en el nivel de la evolución natural.

La interacción de la libertad y del determinismo aparece en primer término al examinar filosóficamente el proceso de la evolución natural (tomando aquí el término naturaleza en oposición a cultura o segunda naturaleza)

La ley general **que rige ese proceso, se podría formular así:** Todo progreso en la evolución natural se produce por la creación de nuevas relaciones prácticas (**de medios a fines**) debido a sucesivas y crecientes diferenciaciones sintetizadas.

Para estudiar esta ley, tendríamos que seguir el proceso de la evolución a través de sus distintos niveles: materia orgánica, vida sensitiva y racional. Así lo hacen, por ejemplo, Teilhard de Chardin en *"El fenómeno humano"* y Merleau-Ponty en su curso sobre la naturaleza. Para abreviar, veremos un ejemplo y trataremos luego brevemente de generalizar sus enseñanzas.

1) Un ejemplo.

Vamos a ver cómo actúa esa ley general en un caso especial de psicología animal con intervención humana. El caso puede ser el siguiente: un perro hambriento separado de pedazo de carne por un cerco de alambre que se abre únicamente por el lado opuesto al lugar donde se encuentra la carne. Se trata de saber por qué procedimiento psicológico el perro se adapta a esa situación y aprende a realizar el **rodeo** necesario para apoderarse de la carne. Suponemos que el perro parte de la actitud psicológica más simple: abalanzarse contra el tejido en dirección a la carne.

- I. - Para que sea psíquicamente posible un rodeo, es decir, la utilización de un medio que no acerca directamente a la posesión del objeto deseado, es menester que aparezca un **estímulo cualitativamente distinto del primero**. Ej. en nuestro caso, el afecto por el amo que lo llama desde la dirección opuesta a la carne.

- II. - La condición para que aparezca ese nuevo estímulo es su unión extrínseca con el primitivo estímulo. Ej. en nuestro caso, el perro experimenta que la obediencia al amo lo lleva a la carne.
- III.- La posibilidad de **relacionar internamente** lo referente al primer estímulo con el segundo depende del **desarrollo natural precedente**, es decir de lo que la naturaleza ha acumulado ya en él como relaciones nerviosas. Ej. el perro no está orgánicamente preparado para captar la relación de una tabla de logaritmos con la carne que apetece.
- IV.- Para que esta relación interna se haga **factor de progreso** (y no mera complicación de procedimiento), es menester que la conducta que es medio para el primer estímulo (la obediencia al amo), se vuelva **propriadamente estímulo** (mediante el hábito que engendra satisfacción), hasta **equilibrarse** con el primer estímulo. Ej. en nuestro caso es menester que el perro dude entre comer la carne u obedecer al amo.
- V. - A partir de este equilibrio, la evolución interna **puede detenerse, retroceder o avanzar de un salto**. Detenerse, si el animal conserva yuxtapuestas las dos conductas sin integrarlas. Retroceder, si vuelve a la simplicidad primitiva en cualquiera de las dos conductas. **Avanzar de un salto**, si los dos fines se hacen uno sintético que regula el uso de las dos conductas como medios. Ej. en nuestro caso, el detenerse estaría en satisfacer todas sus necesidades yendo de la carne al amo y del amo a la carne; retroceder sería obedecer al amo por hábito hasta olvidarse de la carne y morir, o volver a la carne y dejar al amo. **Avanzar de un salto** en cambio significa comenzar a conocer y a querer a ese ser, el amo, que distribuye carne y tiene una voluntad...
- VI. - Con esta adquisición sintética **recomienza el proceso** de diferenciación, equilibrio y síntesis. Ej. en nuestro caso el perro comienza a distinguir los amigos y enemigos del amo y a interesarse en su protección de todos los peligros posibles, etc.

2) Generalización (según Teilhard)

a) La "ley cualitativa del desarrollo, capaz de explicar, de esfera en esfera (VI), primero la invisibilidad, luego la aparición, luego el dominio progresivo del Interior con respecto al Exterior de las cosas", es la siguiente:

Perfección espiritual (o centredad consciente) y síntesis material (o complejidad) no son más que dos aspectos de un mismo fenómeno" (57).

"La concentración de una conciencia, podemos decir, varía en razón inversa de la **simplicidad** del compuesto material que la condiciona. O también: una conciencia es tanto más desarrollada cuanto el edificio material que la condiciona es más rico y **mejor organizado**... Historia de la lucha entablada en el Universo entre lo **Múltiple unificado y la Multitud Inorgánica**"(57-58).

b) Como se trata de un desarrollo por síntesis sucesivas, su característica es la de franquear umbrales sucesivos, a partir de los cuales el desarrollo continúa de una manera nueva:

"En todos los dominios, cuando una magnitud ha aumentado suficientemente, cambia **bruscamente** de aspecto, de estado o de naturaleza: lo sólido se desploma, el líquido hierve, el huevo se segmenta, la intuición brota a partir de hechos amontonados... Puntos críticos, cambios de estado, escalones en la pendiente, **saltos** de todas clases a lo largo del desarrollo: tal será desde ahora la única manera, pero una manera verdadera, que tendrá la ciencia para sorprender un primer instante de algo"(78).

c) Si "esa metamorfosis no puede explicarse por un proceso simplemente continuo"(79), ello se debe **a los dos principios de la energía**, "condición fundamental de las cosas que persiste, como sabemos, hasta en las zonas espirituales del ser (humano)"(46).

1.- "En el curso de las transformaciones... no constatamos ninguna aparición medible de energía nueva". Por eso "**toda síntesis cuesta**" (V)... "en todos los dominios el progreso exige, para realizarse, un aumento de esfuerzo..."

*En ningún caso la energía de síntesis aparece como la adquisición de un capital nuevo, sino como un **gasto**. Lo que se gana de un lado se pierde de otro"*(46).

- 2.- Pero además de la **conservación de la energía**, está la **degradación de la energía, la entropía**:
"Desde el punto de vista evolutivo real, algo, a lo largo de toda síntesis, se quema definitivamente para pagar esa síntesis... Poco a poco, las combinaciones improbables... recaen en elementos más simples... en lo amorfo de las distribuciones probables"(47-48).

Pero esto no es más que "lo exterior de las cosas"(48). Por una parte, lo improbable no es ni siquiera posible sin un **establecimiento** de la probabilidad en sus cercanías, y esto lo realiza precisamente el grupo que alcanza la diferenciación sin alcanzar la síntesis (III). Por otra parte, la energía interior comprende cada vez más la importancia que para su liberación tiene el progreso natural, y el modo de realizarlo: de ahí que la lucha por el progreso se transforme interiormente en ayuda para el progreso. Cfr. 254, 263, 268, 269 y finalmente 270: "*Falso y contra naturaleza, el ideal egocéntrico de un porvenir reservado a los que hayan "sabido egoísticamente ir hasta el límite del "cada uno para sí". Ningún elemento puede moverse ni progresar, sino con los demás y por medio de los demás... Las puertas del porvenir... no cederán... sino, al empuje de **todos juntos**, aunque sea bajo la influencia y la dirección de algunos"*(270-271).

3) Consecuencias epistemológicas y filosóficas.

a) Consecuencias epistemológicas.

1. - Como cada uno de esos planos que comienzan con el franqueo de un umbral no suponen la entrada en acción de un elemento nuevo, distinto de los anteriores, no es de extrañar que los científicos puedan aplicar al plano superior los conocimientos válidos para el inferior. Cualquiera de las tres soluciones a partir del equilibrio de que tratábamos (IV y V), se presentan como la estricta continuación de las fuerzas que entraron en él. Lo que determina la ruptura del equilibrio hacia una de las tres soluciones, es un **imponderable** que escapa a los cálculos. Así el hecho superior se puede explicar por las fuerzas inferiores, y da la **impresión de poderse prever**.
2. - Pero si se pretende preverlo concretamente, ello aparece claramente como **imposible**, por más que el mejor conocimiento de las fuerzas y del medio ambiente permita circunscribir cada vez mejor el acto en cuestión. En efecto, la evolución, produciendo esos equilibrios hace al proceso **cada vez más independiente del medio ambiente**. Los cálculos basados sobre éste, no darán nunca exactamente lo que se busca.
3. - Por eso el progreso sólo es previsible en sus líneas generales que acabamos de ver en el párrafo anterior, pero nunca en la **forma concreta de su realización individual**, ya que como acabamos de ver, la síntesis es algo más que la mera suma de sus componentes.

Veamos cómo Chauchard dice prácticamente esto mismo en su libro "*La creación evolutiva*", estableciendo las condiciones del estudio científico de estos problemas.

- 1.- "*Es indispensable, que, así como el **neurofisiólogo** debe tratar de explicar los procesos cerebrales del pensamiento, aunque **el conocimiento específico de éste** dependa del psicólogo, así también el físico nuclear trate de disponer sus partículas en los **conjuntos complejos** de los átomos y de las moléculas, para explicar las propiedades físicas y químicas de la materia"* (30-31). Esta injerencia del especialista del plano inferior en el superior es la consecuencia lógica del hecho señalado: "*Nada específico separa lo vivo de lo no vivo; se trata de los mismos constitutivos de la misma materia, de las mismas leyes fundamentales*"(31).
2. - Pero no se trata de creer que todo ocurre de la misma manera en el plano superior. "*Las aparentes desobediencias a la físico-química venían de una **asimilación simplista**... No hay que decir: ya no actúa la física y la química, sino que es menester que el físico y el químico se interesen en esa **otra materia** en que las leyes físicas actúan **de otra manera**"* (39). "*Así la biología moderna se rehúsa a **separar radicalmente***

al ser vivo del ser no vivo, pero no admite la identificación de lo diferente" (41-42). De ahí que, tratándose de una actuación diferente de las mismas leyes, valga la analogía, pero no la previsión exacta.

3. - Así no se puede reconstruir lo superior por cálculo a base de lo inferior: "*Cuando el físico... trata de reconstruir lo real... sin darse cuenta de que su esfuerzo es vano porque **la estructura es más compleja que la suma de los elementos, sin que por eso contenga nada más que esos mismos elementos***" (31)

b) Consecuencias filosóficas (según Ricoeur: Curso sobre la psicología de la inteligencia en la Sorbona 1957-1958, y "*Philosophie de la volonté*" T. I)

1. - La libertad espiritual es coextensiva a todo el desarrollo, aun que adopte formas cada vez más primitivas y difíciles de reconocer cuanto más simples son los mecanismos en que actúa. Ricoeur señala cómo sería imposible explicar sin el dinamismo de la inteligencia y de la voluntad, la separación progresiva entre afectividad y objetividad (que es una preparación de la libertad en el trecho más simple de la psicología animal) (RJg1 y PV 91-93).
2. - El crecimiento por complejidad y equilibrios sucesivos de tendencias apetitivas produce un crecimiento de la **objetividad**, es decir una liberación afectiva del atractivo del apetito y la posibilidad de ver en el objeto (que era fin para el apetito) un **medio** para un sistema más amplio (RJ2e, RJd1, PV 92).
- 3.- Cuando el desprendimiento afectivo y la posibilidad de ver en el objeto un medio, **puede** constitucionalmente extenderse a **todo** mediante el progreso de la facultad de objetivación, el hombre es **potencialmente libre**, es decir que puede dirigir él mismo su propia evolución y referir todo su ser a otra libertad. (RJK1, RJd1, RJe1, RJj1)
- 4.- **Condicionar** la libertad supone, pues, **enriquecer constantemente el equilibrio afectivo** mediante hábitos fundados primitivamente en la conveniencia y que llevan a reconocer un valor distinto de esa conveniencia (RJd1, PV 109-110 y 121).
- 5.- **Condicionar la libertad no es producirla**. Toda evolución deja al hombre en la **alternativa** de aprovechar o no el equilibrio producido para penetrar en una existencia nueva, más tensa pero más amplia.
- 6.- La libertad es, por lo tanto **consentimiento** a mis posibilidades determinadas de obrar (PV 319 y ss.), pero no consentimiento a lo fácil y agradable que significa un retroceso al determinismo), sino **don de sí** a otra persona (PV 122). Ver Nota.²

D.- Determinismo y libertad en el nivel de la historia cultural.

D.1) La ley general de esta evolución que ya es **historia** es la misma que la de la evolución natural sólo que aplicada a realidades análogas, no idénticas, ya que la cultura es una **segunda naturaleza**. Según la ley anterior, la naturaleza producía esa equilibrada diferenciación o complejidad, a partir de la cual los

² Nota.- A propósito de la Concepción del P. Teilhard de Chardin y de Paul Ricoeur, habría que notar que acentúan quizás demasiado cada uno de ellos los aspectos que cuadran más con su fe o su manera de ver las cosas. Ello podría llevar a cierta desviación, aun cuando ambos tengan en su obra los elementos que pueden corregirla. En el caso de Teilhard, se acentúa demasiado el aspecto evolutivo en detrimento de la libertad. Parece como si la evolución produjera necesariamente una mejora en el aspecto moral del hombre. El enriquecimiento que la evolución produce en la psiquis humana, y sobre todo el aspecto comunitario que introduce en ella, parecen llevar al hombre, por esa misma evolución necesaria, hacia el Punto Omega, hacia Dios. Como lo hemos señalado, el P. Teilhard tiene en su síntesis todos los elementos necesarios para corregir esta posible desviación. Más aún en muchas ocasiones, respondiendo a críticas y advertencias, hace notar que no niega de ninguna manera la posibilidad y el influjo del pecado, del egoísmo, en esta evolución. Con todo, esas protestas no bastan para quitar la impresión de que no ha comprendido bien la diferencia que hay entre un condicionamiento de la libertad que no va más allá de ella, y una evolución que lleva la libertad hacia un punto terminal. En cuanto a Ricoeur, sin dejar de lado los elementos que permiten identificar el auténtico uso de la libertad con el don de sí y la caridad, acentúa sobre todo el aspecto de aceptación, aceptación que no es una mera impotencia, sino el fundamento de una actitud personal de fe fiducial, tan propia de la actitud religiosa protestante y relacionada con el servo arbitrio.

individuos pasaban o no a la síntesis y a nuevas diferenciaciones. **Aquí** esa equilibrada diferenciación la produce esa segunda naturaleza, que son las **instituciones culturales**, y el individuo pasa o no a la síntesis de lo institucional. Pero como esa síntesis no puede continuar evolucionando sino de la misma manera, es decir por la acción diferenciante de nuevas instituciones, la síntesis adquirida es necesariamente comunitaria en cuanto histórica, es decir evolutiva.

Podemos, pues, formular así esa ley general en este plano de lo histórico: **Todo progreso en la historia cultural se produce por la creación de nuevas relaciones práctico-comunitarias, debido a sucesivas y crecientes diferenciaciones institucionales sintetizadas.**

Veamos ahora a grandes rasgos cómo se ha realizado siempre, es decir necesariamente (a pesar de las fluctuaciones que nos impiden ver la línea general si tomamos para comparar dimensiones de tiempo demasiado pequeñas), la evolución cultural, el paso del hombre salvaje al civilizado (sin que esto implique un juicio de valor).

D.2) Los elementos de esta evolución son los siguientes, en un orden lógico de complejidad creciente:

- a) **Instrumentos físicos.** Son los útiles, utensilios, máquinas, etc., con los que el hombre consigue poco a poco realizar mejor y más rápidamente las tareas urgentes para su sustento y defensa (o el valor adquisitivo nominal o real para suplir esas tareas). Es lo que en la sociedad actual se llama "estándar de vida", o **nivel de vida**.
- b) **Instrumentos científicos.** Son los conocimientos prácticos generalizables que permiten prever las necesidades, solucionarlas de antemano y aplicar esas soluciones a casos análogos. En la civilización, ese conjunto de ciencia práctica e instrumental se llama **técnica** o nivel técnico.
- c) **Instrumentos jurídicos.** Son las obligaciones que crea el hombre para asegurar sus posibilidades de vida y de acción en una sociedad donde el trabajo se divide y especializa. Es lo que se llama la **legislación** o el nivel político.

Condicionado por estos tres elementos, aparece un cuarto, del que luego estudiaremos hasta qué punto contribuye a la continuidad de ese proceso evolutivo: el constituido por las actividades espirituales, libres, personales, es decir las obras de arte, los fenómenos místicos, los actos heroicos, las sistematizaciones filosóficas o especulativas. Todo lo que se suele llamar **cultura** en plural (aplicada a regiones del tiempo o del espacio), por oposición a **civilización**, en singular (distinción meramente convencional, que otros no admiten o aun trastruecan).

D.3) La interacción de estos elementos de la evolución de la civilización

- a) Es fácil ver esta interacción, esta mutua dependencia, **comenzando desde abajo**: el uso de instrumentos lleva necesariamente por complejidad creciente a tratar de prever las necesidades y a construir instrumentos aplicables a necesidades que no estén actualmente presentes; y por otro lado, lo que se guarda en previsión de necesidades futuras y la especialización del trabajo que lleva consigo la función científico-técnica exigen garantías en la vida social. Todo progreso une pues indisolublemente, por necesidades crecientes, estos tres factores. Y es lógico también que el hombre, liberado de la urgencia de lo necesario inmediatamente, y en comunicación objetiva con todo el universo, cree esas obras originales y únicas que forman las culturas. El marxismo ha señalado esta interacción.
- b) Lo que no es tan fácil de ver es esa interacción en **sentido inverso**, y esto es importante para valorarlas, ya que se tiende a darles un valor absoluto en la medida misma en que no parecen depender de los planos inferiores.
 - 1.- Es evidente que la evolución produce una mayor independencia con respecto al medio, como ya vimos. Pero de ahí no se sigue que la vida de la **cultura pura** sea la esfera de lo humano, de lo estrictamente libre (en el sentido de no determinado), del contacto con lo absoluto. Ya hemos

indicado la ilusión de esta concepción de la libertad. De ahí se ve que hay mucho de escándalo farisaico ante cualquier progreso que regule esa actividad cultural pura para hacerla servir a los intereses de la comunidad. Es lo que podríamos llamar el liberalismo espiritual.

2.- El mismo peligro se corre en el plano de la **legislación**, del derecho. Precisamente porque no se ve que es una respuesta a necesidades sociológicas básicas, se lo toma por la **traducción política** del Decálogo. De ahí que cuando la legislación **no pena** ciertas acciones, muchos creen que con eso las declara **lícitas** y viceversa. Cfr. el caso del divorcio, y de exigencias con respecto a la defensa de la verdad en el plano de la legislación.

D.4) La realización del progreso necesario.

Éste se realizara infaliblemente en sus líneas generales, (sin descartar por eso la posibilidad de errores que el mismo progreso a la larga corregirá) de la manera siguiente:

a) Por la **complejidad creciente** que viene de la interacción de esos elementos de que hablábamos. Y como su conexión es necesaria, las relaciones entre ellos se multiplican, dando lugar a eso que llamábamos **la aceleración de la historia**.

b) Por la **estabilización** en el nivel de la masa de los resultados adquiridos, gracias a instituciones. En efecto, ya hemos visto que los resultados de esos elementos en acción:

1.- Era de sí acumulable, excepto en las regiones de una libertad pura (que justamente no se daba por lo menos en forma normal).

2.- Se acumulaba de hecho en la medida en que no se pretendía pasar inmediatamente a una síntesis superior (lo cual terminaría rápidamente, por otra parte, sin esa acumulación).

La masa se institucionaliza, por lo tanto, para realizar esos trabajos cuyo resultado sintético no ve intrínsecamente.

c) Por la acción de **una minoría que sintetiza** continuamente esa diferenciación institucional, creando nuevas instituciones que cada vez se alejan más de toda coacción externa (porque cada vez se conocen mejor los medios para obtener lo que se busca sin necesidad de admitir cargas suplementarias no necesarias).

Cfr., por ejemplo, el problema de una policía de sanciones internacionales para la Sociedad de las Naciones y de la ONU, que se va resolviendo progresivamente por una relación más estrecha entre las actitudes y los bienes de la comunidad: el mismo equilibrio hace de policía y de sanciones.

D.5) El sentido de la historia para la teología.

a) La historia tiene un sentido necesario, pero que lejos de oponerse a la libertad humana, la condiciona. **El progreso necesario no produce ningún aumento automático de libertad, moralidad, o facilidad para entrar en la Iglesia** (visible); pero tampoco ninguna disminución automática de esas mismas cosas. No es válido, por lo tanto, el argumento de los escatologistas contra la relación intrínseca entre el progreso y la sobrenatural, basado en que éste, siendo esencialmente libre, no puede ser **producido** por el progreso. Precisamente el progreso, tal como acabamos de estudiarlo no puede **producir** la libertad ni ninguno de los valores intrínsecamente relacionados con ella.

Cfr. la discusión central de la obra de Leonov "*Hacia el océano*". Esta discusión supone un grado tal de organización del mundo, "*que el único órgano gubernamental del mundo podría ser la oficina central de estadística del planeta*", pero esto no evacúa el problema de la libertad: "*Yo hablo sobre el hombre en cuyas manos se unirán los hilos del conocimiento perfecto... ¿Qué pasaría si ese hombre fuese un... egoísta?*" (33).

b) En cambio, el sentido necesario del progreso histórico parece intrínsecamente relacionado con lo sobrenatural en cuanto **condiciona positivamente** la libertad en **el plano en donde se realiza lo sobrenatural**. En efecto, la historia lleva necesariamente a que todos los hombres progresivamente dependan más unos de otros, y a que esa dependencia se haga cada vez más visible y más urgente. En otras palabras, el mundo descubre cada vez más la visibilidad, la efectividad y la urgencia de la caridad.

Ahora bien, si se admite teológicamente que la decisión sobrenatural esencial, por o contra Cristo, se realiza, tanto dentro como fuera de la Iglesia visible en ese acto de verdadera y efectiva caridad de que habla Cristo en el Evangelio al describir el juicio, es decir la **escatología** (Mt. 25,31- 46), se siguen dos consecuencias:

1. - Que el progreso, poniendo delante de todos los hombres la posibilidad de ejercer más amplia y profundamente la caridad, y la necesidad urgente de hacerlo en cada uno de sus actos, **centra cada vez más la historia y el mundo entero en torno a Cristo**, como a aquel que nos juzga según la caridad que tenemos o no con Él, aunque no sepamos que es a Él a quien nos dirigimos con nuestra caridad. Y el preparar un mundo así sería entonces la **función eclesial propia del laico**.

2. - Que, por otra parte, como la misión de la Iglesia es hacer visible y coronar la caridad ya operante, mediante la revelación del significado, es evidente que el progreso en el sentido dicho lleva a **aumentar las posibilidades mismas de la Iglesia** al hacer cada vez más evidente su mensaje sobre la significación de la caridad operante en el mundo. Y así el progreso llevaría a dar posibilidades cada vez más grandes a **la función eclesial propia de la Jerarquía**.

Podemos, por lo tanto, según esta concepción, compaginar perfectamente las exigencias de una sana escatología con una relación intrínseca de lo sobrenatural con el progreso histórico, puesto que tanto el aspecto **libertad**, como el aspecto **eclesialidad** quedan en pie. Según esta concepción, la frase de Pío XII antes citada, según la cual *“La humanidad se volverá a cada vez más preparada para sentirse mi cuerpo místico de Cristo”* gracias al progreso humano, podría comentarse por otra frase de Guardini (aunque falte en él una acentuación de lo positivo): *“... Lo que puede añadirse es, no que los hombres serán más o menos felices en el curso de los tiempos, sino que **el objeto de su opción necesaria** será cada vez más **evidente**, que esta misma opción será cada vez más **ineluctable**, las tropas enviadas una batalla cada vez más **numerosas**, el sí y el no cada vez más **separados**”* (Le Seigneur II, p. 246).

En la “plenitud de los tiempos”, se sintetizan la verticalidad y la horizontalidad de la historia, la escatología y el progreso.

5) El problema de las relaciones entre Iglesia y política.

El hecho significativo de que este problema continúa siendo (y aun lo es cada vez más) vivido en la Iglesia de hoy, lo constituyen las reacciones suscitadas por una Conferencia del Cardenal Ottaviani en marzo de 1953, seguida en el mes de diciembre del mismo año por un discurso de Pío XII sobre el mismo tema, discurso en el que se vio generalmente una puntualización doctrinal de aquélla.

Ahora bien, si releemos aquella conferencia del Cardenal Ottaviani, veremos que las relaciones entre la Iglesia y la política (en el sentido más elevado de esta palabra), proponen un **triple problema**, en estricta relación con lo visto hasta aquí:

- A.- Relaciones entre Iglesia y autoridad política, o problema del laicismo.
- B.- Relaciones entre la política de los católicos y la autoridad eclesiástica, o problema de la distinción de poderes.
- C.- Relaciones entre la política de los católicos y la política de los no-católicos, o problema de la colaboración con el izquierdismo o marxismo.

A.- Relaciones entre la Iglesia y la autoridad política.

- 1) Expresiones del Cardenal Ottaviani en su discurso del 2 de marzo de 1953 al Pontificio Ateneo Lateranense (Revista Española de Derecho Canónico 1953 p.5 y ss.).

"Al condenar el indiferentismo religioso del Estado, León XIII, en la encíclica Inmortale Dei apela al derecho divino, y en la encíclica Libertas se apoya en principios de justicia y de razón. En la Inmortale Dei pone en evidencia que los gobernantes "no pueden admitir indiferentemente cualquier clase de cultos", porque, añade, "están obligados a seguir, respecto al culto divino, aquellas leyes y aquellos modos por los cuales Dios mismo ha manifestado que quiere ser honrado". Y en la encíclica Libertas, apelando a la justicia y a la razón, afirma: "Veda la justicia, y la razón lo veda también, que la sociedad humane sea atea, así como que trata de igual modo a las diversas religiones y conceda a todas iguales derechos, pues esto conduce al ateísmo". Apela el Papa a la justicia y a la razón porque no es justo atribuir los mismos derechos al bien y al mal, a la verdad y al error. Y la razón se revela (sic, en lugar de rebela) cuando se piensa que para complacer las exigencias de una pequeña minoría se vulneren los derechos, la fe y la conciencia de la casi totalidad del pueblo, y se le traicione permitiendo a los que insidían su fe que los lleven hasta la escisión con todas las consecuencias de la lucha religiosa. Estos principios son sólidos e inmovibles. Valían en los tiempos de Inocencio III y de Bonifacio VIII. Valen en los tiempos de León XIII y de Pío XII..."(12), Pero ahora hay que resolver otra cuestión, o, mejor dicho, una dificultad tan especiosa que a primera vista parecería insoluble. Se nos objeta: vosotros sostenéis dos criterios o normas de acción diversos (el texto pone diversa) con arreglo a vuestras conveniencias: en los países católicos mantenéis la idea del estado confesional con el deber de protección exclusiva para la religión católica. Y, al contrario, donde sois una minoría reclamáis el derecho a la tolerancia y a la libertad de culto. Por lo tanto, tenéis dos pesos, y dos medidas; una verdadera doblez embarazosa, de la cual aquellos católicos que se dan cuenta de las exigencias actuales de la civilización quieren liberarse. Pues bien: es cierto que hay que usar dos pesos y dos medidas: uno, para la verdad, y otro, para el error. Los hombres que nos sentimos en posesión segura de la verdad y de la justicia no transigimos. Exigimos el pleno respeto a nuestros derechos. Los que, en cambio, no se sienten seguros de poseer la verdad, ¿cómo pueden exigir que se les respete una exclusividad a su favor sin consentir nada a quienes reclaman el respeto a los propios derechos basados en otros principios? El concepto de la igualdad de cultos y de su tolerancia es un producto de libre examen y de la multiplicidad de confesiones". (13-14).

Otro autor objeta: "Todos los que hasta ahora reflexionaban sobre el problema del pluralismo religioso venían a chocar contra tan peligroso axioma: aquel que afirmaba que sólo la verdad tiene derechos, mientras que el error no tiene ninguno. Pero hoy todos coinciden en que este axioma es falaz no porque pretendamos reconocer derechos al error, sino simplemente porque coincidimos en esta verdad cristiana: ni el error ni la verdad -que son meras abstracciones- pueden ser objeto de derecho ni son capaces de tenerlos, o sea, de crear deberes exigibles entre las personas". A nosotros nos parece, en cambio, que la verdad evidentísima consiste en lo siguiente: los derechos que se discuten están subjetivados en los individuos que se encuentran en posesión de la verdad y que derechos iguales no pueden exigir otros individuos a título de sus errores". (16).

También la Iglesia reconoce la necesidad en que pueden encontrarse algunos gobernantes en países católicos de conceder por diversas razones la tolerancia a otros cultos. "Aunque la Iglesia juzga que no es lícito que los diversos cultos gocen de los mismos derechos que sólo corresponden a la verdadera religión, sin embargo no condena a los gobernantes que para conseguir un bien mayor o para evitar algún mal han de tolerar en la práctica la existencia de diversos cultos en el Estado que gobiernan" (León XIII "Inmortale Dei"). "Pero tolerancia no quiere decir libertad de propaganda que fomente las discordias religiosas y turbe la segura y unánime posesión de la verdad y de su culto religioso en países como Italia, España y otros." (19).

- 2) Expresiones de S.S. Pío XII en su alocución del 6 de diciembre de 1953 a la Unión de Juristas Católicos Italianos sobre "Nación y Comunidad de Estados" (L'Osservatore Romano, Buenos Aires, 20.12.53). "Quisiéramos ahora hablar ante vosotros -a quienes gusta profesaros juristas católicos- sobre una de las cuestiones que se presentan en una comunidad de pueblos, es decir de la práctica convivencia de las comunidades católicas con las no católicas. Según la confesión de la gran mayoría de los ciudadanos, o en virtud de una explícita declaración de su Estatuto, los pueblos y los Estados miembros de la Comunidad se dividirán en cristianos, no cristianos, religiosamente indiferentes o conscientemente laicos, o incluso abiertamente ateos. Los intereses religiosos y morales exigirán en toda la extensión de la Comunidad un reglamento bien definido, que valga para todo el territorio de cada uno de los Estados soberanos miembros de esa comunidad de las naciones. Según las probabilidades y las circunstancias, este reglamento de derecho positivo será enunciado de este modo: en el interior de su territorio y para sus ciudadanos cada Estado regulará los asuntos religiosos y morales con una ley propia; sin embargo, en todo el territorio de la comunidad de Estados será permitido a los ciudadanos de cada Estado-miembro el ejercicio de sus propias creencias y prácticas éticas y religiosas, siempre que éstas no violen las leyes penales del Estado en que residen. Para el jurista, el hombre político y el Estado católico (debe decir católicos) surge aquí la cuestión: ¿pueden dar su consentimiento a semejante reglamento, cuando se trata de entrar en la comunidad de pueblos y de permanecer en ella? Ahora bien, en cuanto a los intereses religiosos y morales se plantea una doble cuestión: la primera concierne a la verdad objetiva y a la obligación de conciencia en relación con lo que objetivamente es verdadero y bueno; la segunda se relaciona con la efectiva actitud de la comunidad de pueblos con respecto al Estado soberano en sí mismo, y de éste con respecto a la comunidad de pueblos, en materia de religión y moralidad. La primera difícilmente puede ser objeto de una discusión y de una reglamentación entre los diversos Estados y su comunidad, especialmente en el caso de una pluralidad de confesiones religiosas en la misma comunidad. La segunda, en cambio, puede ser de la máxima importancia y urgencia... ¿Puede Dios aun cuando a Él le sería posible y fácil reprimir el error y la desviación moral, elegir en algunos casos el "no impedir", sin llegar a la contradicción con su infinita perfección? ¿Puede ocurrir que en **determinadas circunstancias** no dé a los hombres ningún mandato, no imponga ningún deber, no dé ni siquiera ningún derecho a impedir y reprimir lo que es erróneo y falso? Una mirada a la realidad da una respuesta afirmativa... De ahí que la afirmación según la cual la desviación religiosa y moral debe ser impedida siempre, cuando es posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer en su **incondicional valor absoluto**... El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser por consiguiente última norma de acción. Debe estar subordinado a **más elevadas y más generales** normas, las cuales en

*algunas circunstancias permiten, es más, hacen que tal vez resulte mejor no impedir el error, para promover un **bien mayor**"*

- 3) Expresiones del Cardenal Lercaro en una conferencia publicada en el n. 10 de Sacra Doctrina 1958 (Doc. Cath. 1959 col. 337 y ss.)

*"¿Cuál es ese bien mayor que justifica y aun exige la tolerancia católica con respecto a otras confesiones religiosas? La virtud que generalmente justifica la tolerancia es la prudencia, en cuanto juicio recto sobre lo que hay que hacer. Pero esta prudencia, en nuestro caso particular, ¿debe ser considerada como clarividencia práctica, a causa una situación histórica que ya no permite llevar a la hoguera al hereje, o, por el contrario, en razón de principios **más elevados**, como el respeto a la verdad o aun el respeto a la acción de Dios en las almas? Nosotros decimos respeto de la verdad y de la manera humana de acceder a ella, más que respeto de la libertad."(col. 337-338)*

La cultura laicista no sabe definir de otro modo la posición católica que con la frase atribuida por sus adversarios al polemista católico Luis Veillot: "Cuando somos minoría, reclamamos la libertad en nombre de los principios de ustedes, y cuando somos mayoría, se la quitamos en nombre de los nuestros".

*"En cuanto a las afirmaciones de Gregorio XVI y de Pío IX, hay que considerarlas en relación con los adversarios contra quienes fueron pronunciadas. Reconocemos, con todo, que su examen no da la impresión de que se haya puesto el acento sobre la distinción de que hemos hablado entre tolerancia dogmática y tolerancia civil, sino la impresión de una **intransigencia total** en el plano teórico, hasta el punto de llevar a todos los católicos a excluir todo reconocimiento espontáneo de la libertad para con los que piensan de otro modo; con todo, aun en esta ocasión, debemos usar del criterio histórico en virtud del cual toda afirmación se ha de situar con relación al adversario contra el cual se pronunció" (col. 346).*

*"Hoy en día, la **causa de la civilización** aparece claramente ligada al respeto de la libertad de la persona y la de la barbarie a una intolerancia opresora... Las líneas que acabamos de escribir tienen por objeto demostrar que la Iglesia, cuando defiende hoy la libertad, no obedece a una necesidad histórica que la obliga a pesar suyo, no entra en compromiso con principios diferentes de los suyos, sino que define, en presencia de situaciones históricas nuevas, la afirmación de la dignidad de la persona en relación con el primado de la verdad, que ha sido la norma constante de su enseñanza y de su acción (col. 348).*

- 4) Expresiones del R.P. André de Bovis S.J. sacadas de su contribución a las Conversaciones Internacionales Católicas de San Sebastián (23-28 de julio de 1956): "Permanencia y variación: Las relaciones entre la Iglesia y la sociedad temporal" (aparecido luego en la NRTh. mars 1957).

*"... No se puede, por lo tanto, sacar de la mera ratificación de la Iglesia, un argumento para determinar que tal o cual concordato es conforme al pensamiento auténtico del magisterio (referencia a concordatos tan opuestos como los celebrados con España y Portugal). Pero si, en lugar de considerar los **hechos**, examinamos las doctrinas que han sistematizado bien o mal las relaciones entre la Iglesia y la sociedad temporal, constataremos con sorpresa que han evolucionado, como si esas **doctrinas** se limitaran a reflejar el estado histórico en que aparecieron. Es incontestable que el Papa Inocencio IV (1243-1254) no concebía las "relaciones entre la Iglesia y los reinos, sino según el esquema del "poder directo". El Papa -declara sin ambages- tiene jurisdicción sobre todos, aun sobre los infieles. Puede, por lo tanto, castigar a un príncipe infiel que falta a la ley natural o que adora a los ídolos - "dommodo facultas adsit", añade prudentemente el Papa... Se sabe además que, uniendo el gesto a la palabra, el Papa destituyó a Federico II en 1245... En 1302, la Bula Unam Sanctam de Bonifacio VIII presentaba la misma concepción. Y nadie ignora lo que tuvieron que andar al retortero los teólogos para defender al papado contra la acusación de haber querido esclavizar a la autoridad secular. ¿Acaso no parecía esa bula definir ex cathedra la teoría del poder directo? Más tarde, Pío IX protestará en una alocución del 20 de julio de 1871 contra la idea "absurda" según la cual la Iglesia poseería en virtud de su constitución el poder de*

destituir reyes... De todos modos, le era muy difícil a un contemporáneo de Bonifacio VIII el afectar las declaraciones papales con el coeficiente de relatividad que les aplicamos legítimamente hoy en día”...

"Hubo en tiempos pasados, días de gloria para el "recurso al brazo seglar". Una expresión teórica y muy franca de ello la tenemos en la condenación de los errores de Lutero, debida a León X. Y si también allí la declaración siguiente: "es falso decir que el quemar a los herejes sea contra la voluntad del Espíritu Santo", se explica en razón del ambiente sociológico que esa fórmula expresa, ello no constituye sino una prueba más que ciertas fórmulas, aun empleadas por el magisterio, son singularmente relativas, reformables como el mundo contingente en que aparecen. Mucho más tarde se trata de codificar la actitud de la Iglesia apelando a la distinción entre "la tesis y la hipótesis". Esa teoría, que aparece por primera vez en el campo católico en 1863, encontró al principio cierta aceptación. Parecía, en efecto, resolver la contradicción entre la rigidez de los principios, los derechos exclusivos de la verdad, y la conducta práctica más tolerante, de los hombres de Iglesia. Con todo, la encontramos hoy día muy desvalorizada por haber hecho que se renueve contra la Santa Sede la acusación de duplicidad. He ahí pues otra sistematización caída en descrédito. El magisterio, que no utilizó nunca la distinción entre "tesis" e "hipótesis", se expresa hoy en términos completamente distintos por boca de Pío XII." (referencia explícita al discurso del 6.12.53).

De todas estas declaraciones, ¿no es justo concluir que la Iglesia no posee el modelo "prefabricado" de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad humana? Sin duda, la Iglesia posee principios "inconmovibles" como declaraba León XIII, pero no define cuál es la forma concreta de esas relaciones, cuál es la solución práctica de todos los problemas propuestos.

Así pues, la Iglesia está adherida firmemente a algunos principios irrevocables: evangelizar, arreglar sus propios asuntos sin la injerencia de la sociedad civil, educar a sus hijos en el espíritu cristiano, proclamar los derechos de Dios en los asuntos humanos. Y así la Iglesia no firma ningún concordato, es decir ningún "acuerdo" relativo al conjunto de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil, en donde se le rehúsa absolutamente el ejercicio de uno de esos derechos. Firmar esto sería para esa como firmar su propia renuncia. Pero hablemos en un lenguaje más positivo, a ejemplo del Papa Pío XII. La Iglesia quiere cooperar a la construcción del universo llevando a ella los materiales que le son necesarios y que ya posee exclusivamente. Lo quiere de un modo absoluto. Esa intención le es tan consustancial como su propia esencia, si aceptamos la definición que Pío XII dio de la Iglesia en 1946: "*Se puede decir que la Iglesia es la sociedad de aquellos que, bajo la influencia sobrenatural de la gracia, en la perfección de su dignidad personal de hijos de Dios y en el desarrollo armonioso de todas sus necesidades y energías humanas, edifican la poderosa estructura de la comunidad humana.*" El cuidado de imprimir una dirección a la historia se transparenta en la importancia que los Papas del siglo XX dan al apostolado de los laicos.

La verdad evangélica no consiste solamente en proclamar enunciados correctos sobre el dogma y sobre la moral, sino que consiste también, y en la misma medida, en promover entre los hombres las relaciones de la caridad divina, instaurar entre la Iglesia y la humanidad entera relaciones que esbocen, enuncien, proyecten y realicen en lo posible las relaciones de la caridad revelada por Jesucristo."

5) Expresiones del R. P. Gommengirger S.J. en:

- "Gibt es den "Katholischen Staat", (Orientierung 1954, pp. 63-66 y 77-82)
- "Kirche im Wandel" (Orientierung 1954, pp. 125-127)
- "Kirche und Sataat Heute"(Orientierung 1954 pp. 125-138)

a) ¿De dónde sale el estado, ya que no es una sociedad necesaria como la familia? **Principio de subsidiaridad.** Nace para realizar lo que las otras no pueden: **nace para las otras.**

*"El principio organizador de la sociedad es el principio de **subsidiaridad** que enuncia que una comunidad de orden superior sólo puede entrar en funciones cuando la comunidad de orden inferior no posee la capacidad de alcanzar el bien anhelado".*

Por lo tanto las protege y las reglamenta con miras al conjunto, es decir al bienestar terreno:

"El estado es ciertamente la función más alta, pero una función sólo subsidiaria de la sociedad. Los círculos sociales particulares tienen su vida propia y persiguen sus fines, aún por encima de los límites de los estados, como el arte, la ciencia. El fin del estado consiste en la producción, protección y perfeccionamiento de la totalidad de condiciones y dispositivos con que se le ofrezcan a todos los miembros y la posibilidad de alcanzar libre y espontáneamente su verdadero bienestar terrestre"

b) La religión es uno de esos elementos

Necesario al bien común

"La religión no es sólo un asunto privado -es esta una concepción completamente extraña a los tiempos precristianos-, sino también un asunto estatal. No hay estado sin religión: en todas partes encontramos cumplido este principio. "Cada estado tiene su religión y nosotros la nuestra" (Cicerón).

*El ateísmo era tomado como un ataque al fundamento del estado como un crimen de lesa patria, porque se reconocía con razón a la **cura religionis**, como una función estatal. Pero no por eso se volvió nunca al estado una sociedad religiosa o una iglesia. Su fin es siempre en todas partes el bienestar terreno. La religión sólo constituye una ocupación para él en la medida que interesa al bienestar común".*

Regulado en cuanto interesa al bienestar común.

Santo Tomás de Aquino hace resaltar esto mismo:

"La ley divina se establece principalmente para ordenar al hombre con relación a Dios; la ley humana ordena principalmente a los hombres entre sí. Por eso las leyes humanas no trataron de instituir nada con respecto al culto divino, a no ser en la medida en que ello conducía el bienestar común de los hombres y por eso abarcaron también muchas prescripciones referentes a las cosas divinas, porque les parecían convenientes para la formación de la moral humana."

Suárez añade a estos pensamientos que *"en el orden puramente natural el fin del estado no comprende la felicidad natural de la vida futura, ni tampoco la felicidad natural de cada miembro aquí en la tierra (quantus ad singulos homines, ut particulares personae sunt) . "Su fin y blanco es el bienestar común de la sociedad, para que los hombres vivan en ella en paz y orden jurídico, con suficiencia de bienes materiales y en la moral natural sin la cual la paz y el progreso del estado son imposibles." "El estado no tiene una potestad espiritual propiamente dicha" porque ella "ni Dios se la ha dado expresamente en este orden natural, ni le corresponde al estado por derecho natural, pues la autoridad del estado no es superior al orden humano. Si existe una "cura religionis" es sólo con miras a, y determinada por, el bienestar común. En los poderes de gobierno suficientes... La verdadera religión consiste en, en efecto, en una ordenación interior que no puede estar bajo la dirección del estado y en orden a la cual éste carece de medios".*

c) Pero la religión se vuelve **sobrenatural** y en consecuencia sobrevienen **dos cambios**:

Otro orden que el **naturalmente cognoscible**.

La revelación cristiana es una irrupción de lo sobrenatural en el orden natural. Es la vocación obligatoria de Dios a cada ser humano, el cual con el auxilio de la gracia debe responder a ella con toda libertad, consintiendo en ella para su salvación o rechazándola para su perdición. El orden cristiano de la salvación no es el encumbramiento del orden natural, sino un salir de él y entrar en un orden más alto al cual el ser humano no puede pretender (aspirar).

Encomendado a otra **sociedad**.

Dios encomendó el encargo de anunciar la salvación a una **sociedad especial** que, de acuerdo con su fundación sobrenatural, es sobrenatural en su doctrina y en los medios de conferir la gracia... Para

este fin fundó Cristo su Iglesia con un poder doctrinal infalible, con una autoridad independiente, con instrumentos divinos de gracia que la confieren y confirman, y con un nuevo culto.

La adoración natural de Dios precristiana que se dejaba al arbitrio de cada uno o a la autoridad del estado, ahora debe ser efectuada en **esa forma precisa**. La fe cristiana, por voluntad de Dios, es la única forma recta religión, y la Iglesia la única que conduce rectamente a Dios.

Consecuencia: La competencia del estado caduca.

Con ello la adoración natural de Dios se vuelve insuficiente, y la competencia del estado en lo tocante a la **cura religionis**, en el sentido anteriormente descrito, caduca. La competencia anterior del estado que comprendía a todo el hombre, será limitada en favor de otra sociedad que será la responsable exclusiva de todo lo relacionado con la religión. A causa del Cristianismo, el estado se secularizará en un sentido que queda aún por precisar.

Hasta aquí el acontecimiento revolucionario del cristianismo consiste en una clara separación de dos jurisdicciones y sociedades independientes, cada uno competente en lo de su jurisdicción.

Luego lo que sigue es un principio admitido por todos:

1.- Distinción de poderes: Gelasio y León XIII.

"El papa Gelasio expresaba esto, aún dentro la formulación clásica: antes de la venida de Cristo algunos hombres fueron al mismo tiempo reyes y sacerdotes; lo fueron solamente como figuras del futuro y en funciones todavía carnales. Pero desde que se inauguró la era del verdadero rey y sacerdote en una sola persona, ningún emperador ha llevado, de por sí, el título de sacerdote y ningún obispo será rogado la dignidad real. Porque Cristo teniendo en cuenta la realidad humana, por un grandioso decreto para la salvación de los suyos, equilibrándolas sabiamente, la competencia de ambos poderes para hacer de ellas campo de actividad subsistentes y dignidades muy distintas. Quería santificar los suyos con la medicina de la humildad, para que no fueran otra vez presa de sí mismos a causa de la soberbia humana. Así los emperadores cristianos tuvieron necesidad de los obispos para la vida eterna, y los obispos, por el contrario necesitaron vivir, en el dominio de las cosas terrenas, sometidos a las leyes imperiales. La función espiritual mantiene esta distancia con respecto a todas las cosas terrenas, porque quien sirve a la milia (¿milicia?) de Dios no se mezcla en los negocios de este mundo..."

"León XIII sigue a Santo Tomás en su encíclica Inmortale Dei al escribir: "Así Dios ha dividido el cuidado de la raza humana en dos poderes: el espiritual y el terrenal. A uno lo colocó sobre las cosas espirituales, al otro sobre las humanas. Cada uno es, en su territorio, el poder supremo; cada uno tiene sus límites determinados que le viene de su naturaleza y de su supremo objeto inmediato, de tal manera que cada uno está como limitado por un círculo dentro del cual se mueve libremente... ya que Cristo ha reclamado: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

2.- Progreso natural - Secularización del estado.

Lo que la fe cristiana ha enseñado desde el principio, lo confirma la historia: **el progreso en todos los estados lleva a una secularización** del estado necesaria y querida por Dios, para bien del apostolado cristiano. El orden de la salvación sobrenatural no cambia la naturaleza del estado. Éste no puede traspasar jamás el umbral de lo sobrenatural, y nunca ha recibido la misión de comunicar la salvación. Lo que conduce al hombre al Cielo es la Iglesia y no el Estado. (León XIII, Inmortale Dei) La dirección de las almas ha sido confiada sólo a la Iglesia: el poder político no tiene participación alguna en esa dirección de las almas. (Sapiente Christianae) Se sigue de ello que no existe un estado católico en el sentido de que concebirse a sí mismo con injerencia religiosa es sobrepasar la propia competencia e introducirse en una región ajena.

d) Secularización no es laicismo (distinción no es separación).

El laicismo separa lo distinto. Pero no puede sustentar lo propio sino lo religioso, luego: sacraliza lo que **no** es sagrado — totalitarismo.

"Quizás alguien objete que esta idea es la que la Iglesia ha condenado de un estado **laicista**. Pero el estado liberal, laicista, no es lo mismo que el estado secularizado por el Cristianismo. Es un estado sin Dios, que proclama para cada individuo y para la sociedad política la autonomía con respecto de Dios y a su ley. Y como el hombre sin Dios no puede vivir, el laicismo ha hecho al hombre Dios y al estado Iglesia. El estado laicista de cuño europeo es radicalmente un estado sacralizado... Este cuño religioso (del estado laicista) llega con una lógica inexorable, al estado final del desarrollo de esa concepción liberal del estado que busca su expresión y la encuentra en los sistemas totalitarios."

"Así todos los estados deben hacer por impedir que invada sus territorios la desgracia de una propaganda antirreligiosa que destruye todo fundamento del orden... Si se destruye este principio, entonces desaparece también con él toda moralidad, y ya no hay medio que permita impedir la ruina paulatina pero inevitable del pueblo, de la familia y aun de la cultura misma del hombre" (Pío Divini Redemptoris).

Consecuencia:

3.- El estado depende de un factor que le es superior: **la religión** (Cfr. letra d. primer texto)

e) **Secularización** es independencia de lo superior. Por su parte la Iglesia no puede depender intrínsecamente de medio políticos o estatales. Existe la tendencia a subordinar el Cristianismo a esos medios.

"Onzanam expresar este pensamiento en una carta: "Querido amigo: no tenemos la fe suficiente, queremos el resurgimiento de la religión por medio de medidas políticas, soñamos con un Constantino que haya volver de repente los pueblos al redil. No, no se consiguen conversiones con leyes del estado, sino con la moral, con la conciencia de cada uno debe asediar en el otro. No queremos un gobierno que nos quite la misión de velar por las almas de nuestros hermanos y se encargue a sí mismo una misión que no le ha dado Dios... Detestamos esa debilidad, esa tentativa inspirada en la pereza y en la pusilanimidad, de llamar al estado en ayuda de la expansión de la fe."

Consecuencia:

4.- La secularización bien entendida es la libertad de la Iglesia y no acepta una protección que la **restrinja**.

*"La consecuencia que se sigue de una secularización bien entendida del estado, es la **completa libertad** de la Iglesia, no una protección que la restrinja. La historia eclesiástica nos enseña que la protección estatal casi siempre significó el encadenamiento de la Iglesia, o degeneró en esa dirección, aun en los sedicentes estados católicos."*

5. - **La religión de estado no es aceptable.**

"Todos los teólogos están conformes en la obligación que tiene el estado de asegurar a la Iglesia una plena libertad en el ejercicio de su misión. Pero muchos, además de esto reclaman del estado como criatura de Dios, una religión, es decir, el catolicismo como religión de estado en un país de población católica. Esta concepción se basa, a nuestro modo de ver, en una serie de malentendidos".

Porque:

a) **Concibe al estado como personal con entendimiento y voluntad.**

"Se concibe, al estado en primer lugar como una hipóstasis dotada de inteligencia y voluntad propia. Pío XI afirma expresamente en la encíclica Divini Redemptoris que sólo la personalidad humana, y no una sociedad humana, es portadora de una voluntad moral. Y con razón porque la otra concepción viene del tiempo el absolutismo regio, de la realeza por la gracia de Dios, un tiempo en que el soberano podía decir: "L'état c'est moi...".

En esa época no se hizo la distinción necesaria sino que se mezclaron las obligaciones en cuanto hombre y en cuanto rey, porque ambas recaían en la misma persona."

b) **Concibe al estado haciendo un acto de fe sobrenatural.**

“Ulteriormente se concibe el reconocimiento del catolicismo en cuanto religión del estado, como un acto de fe del estado en la verdadera Iglesia. Una sociedad humana natural no puede nunca ejecutar un acto de fe, porque le faltan las condiciones naturales para ello: no es portadora, como dijimos, de entendimiento y voluntad; pero además, un acto de fe sólo se puede hacer con la cooperación de la gracia, la cual, una vez más solo llega al individuo humano. También, en último término, se desconoce la naturaleza del estado. Todos los actos de éste pertenecen al orden profano. El estado no puede hacer actos religiosos en sentido estricto. Aún los concordatos que concluye el estado, son negocios meramente naturales, legales y jurídicos, y de ningún modo una profesión de fe.

c) Esto viola la libertad religiosa del individuo.

“Además, el ciudadano individual tiene, frente al estado el derecho a la libertad religiosa. Éste se funda en la dignidad de la persona humana. El hombre es el punto de partida y la finalidad esencial de la vida comunitaria (Con sempre)... Es él el sujeto de inviolables derechos y deberes, entre los cuales cuenta también Pío XII el derecho a la educación y formación religiosa, derecho a dar a Dios culto privado y público (Con sempre). El hombre creyente tiene el derecho inalienable de profesar su fe y de practicarla en la forma que está de acuerdo con ella. Las leyes que impiden y dificultan la profesión o la práctica de la fe, están en contradicción con la ley natural (Mit brennender Sorge). En estas declaraciones de los Papas, se habla siempre de un derecho natural y válido para todos, cualquiera que sea la religión a la que pertenezca.

(Excepto en el caso de represión de actos religiosos antinaturales)

"Con todo, libertad religiosa no quiere decir desenfreno. Una religión que comprendiera en su doctrina prácticas antinaturales, como sacrificios humanos, prostitución, poligamia, no puede invocar la libertad religiosa, porque el estado tiene el derecho y la obligación de proteger su fundamento de moralidad natural. Si las religiones en su propaganda religiosa trabajan con calumnias o lesionando los sentimientos religiosos de los que tienen otra fe, el estado está autorizado para intervenir, en razón de la paz pública. Mientras el creyente se mantiene dentro de la moralidad natural tiene derecho a libertad y no puede ser perjudicado en sus derechos cívicos.

La Iglesia y el estado de hoy ("Kirche und Staat heute")

1.- La mayoría de edad del estado. Muchas funciones que la Iglesia hacía en el orden temporal sin que le pertenecieran, las hace ahora el estado: escuela, hospital, cuidado de ancianos, etc. La caridad de la Iglesia siempre tiene lugar en lo más personal, pero en general, con esta mayoría edad del estado, se exige a la Iglesia una "espiritualización" de su misión.

2.- La mayoría de edad del pueblo. Antes unos pocos privilegiados elegían por el pueblo "*Alles fur das Volk, nichts durch das Volk*".

La democracia (de pueblo, no de masa) es el fruto de un progreso natural. Se acentúa la comprensión de los derechos de cada hombre, en oposición a las obligaciones del estado señaladas por los papas del siglo XIX. De ahí el cambio en lo que respeta a la tolerancia. El fundamento de la Acción Católica no es la imposibilidad del clero, sino la mayoría de edad del pueblo, también del pueblo cristiano.

3.- Es un hecho reconocido socialmente que el progreso hace perder a las estructuras sociales su influjo sobre los individuos.

En otros tiempos Francisco Javier, como lo nota el P. Charles bautizaba a gente que hoy no bautizaríamos, porque confiaba en esas estructuras sociales. Consecuencias prácticas: hay que formar la conciencia de cada cristiano para esa descristianización ambiente.

Antes se influía en los hombres por el estado, ahora en el estado por el pueblo. De ahí que el acuerdo entre dos poderes (civil y eclesiástico) no puede encontrar su expresión perfecta en fórmulas oficiales: el mejor concordato vale mientras dura la buena voluntad de los contratantes. El caso de Chile.

Conclusión. - Lo que permanece invariable: El primado de lo espiritual sobre lo temporal.

- Lo que ha cambiado: La Iglesia busca cristianizar las estructuras por medio de los individuos.

B.- Relaciones entre la política de los católicos y la autoridad eclesiástica.

La Iglesia no dice que no pretende injerencia alguna en los asuntos puramente políticos, puesto que la competencia en estos es exclusiva del estado. Como consecuencia de esto, los católicos son en esos mismos asuntos, libres de actuar en lo político, con respecto a la autoridad eclesiástica. Pero por el mismo principio llamado del **poder indirecto**, con que la Iglesia puede reclamar ciertas cosas del poder político en los asuntos que son meramente políticos, puede también la autoridad eclesiástica exigirle a los fieles ciertas posiciones en lo político en esos mismos asuntos.

Sobre ese **poder indirecto** de la autoridad eclesiástica sobre lo político, pueden leerse estas expresiones del Cardenal Ottavini, sacadas de un artículo publicado en Studi Cattolici, Oct. 1959, col. 353).

"Algunos creerán difícilmente que la enseñanza del derecho público eclesiástico sobre esta materia reduce toda la esencia de todo ese famoso poder indirecto a los tres puntos fundamentales siguientes:

- a) El primero es una concepción negativa, en el sentido que el fin temporal no debe impedir el fin sobrenatural: un bien, para que sea tal, debe salvaguardar la jerarquía de los fines, no debe oponerse al bien superior.*
- b) Más aun, y aquí interviene la concepción positiva, la sociedad que busca el fin temporal debe secundar a aquella que tiende al destino supremo del hombre.*
- c) Esta última, pues, y éste es el tercer punto tiene el derecho de exigir de la sociedad civil (y por lo tanto de los ciudadanos católicos en la vida política) lo que, en virtud de una relación indirecta con lo espiritual, es necesario a los hombres para su fin superior. En otros términos, la Iglesia y el Estado deben cooperar al bien de los sujetos mismos en lo que les interesa más que ninguna otra cosa".*

Ahora bien, si, como, dijimos hablando de la teología de la historia, vemos que **todo tiene relación con lo espiritual, con lo sobrenatural**, resulta que la Iglesia tiene poder directo sobre la totalidad de la vida política.

Pero no se deduce de aquí que pueda mandarlo todo, como del hecho que el padre tenga autoridad en todos los campos sobre sus hijos, se sigue que pueda hacer tal uso de su autoridad que le quite al hijo su libertad y responsabilidad.

Ello quiere decir que el juego del poder eclesiástico **no se hace limitando campos diferentes y autónomos**, sino respetando mutuamente las distintas funciones.-

Por eso pienso que no es posible hacer, como pedía Rahner un derecho de los laicos frente a la jerarquía, o por lo menos no es posible señalando campos de acción diferentes a ambos, ni siquiera en lo político.

C.- Relaciones entre la política de los católicos y la de los no-católicos.

Es evidente que una colaboración tal con los no-católicos que lleve a una aceptación total de sus sistemas no es posible, así como tampoco una colaboración permanente que equivaldría a lo mismo.

El problema se presenta en lo político a muchos cristianos cuando se trata de una colaboración restringida y que no excluye el desacuerdo, con una política sea comunista, sea marxista, sea simplemente de izquierda. Es un problema real de la Iglesia de nuestro tiempo el que se propone a los cristianos frente a una proposición como la que R. Alcalde hace en la revista Cuadernos de Contorno, no. 1 (Julio 1957, p.7):

"Señores, ustedes dicen ser los jefes de una sociedad espiritual fundada por Jesucristo con sus doce apóstoles para mantener y propagar su doctrina, contenida en los Evangelios y expresión de la voluntad de Dios, que los hombres deben cumplir para lograr la salvación eterna. Pues bien, a nosotros la salvación eterna no nos concierne; nada tenemos que decir sobre ella, que cada cual la busque o la deje de buscar por el camino que mejor le parezca. A nosotros nos preocupa solamente mejorar en todo lo que podamos la vida de aquí abajo y, primordialmente, en este pedazo del planeta. Entendemos, por otra parte, y ustedes están de acuerdo con nosotros, que al hombre no se le puede **imponer**, sino solamente **proponer** una creencia, ya sea en la vida eterna, en la divinidad de Cristo y la infalibilidad del Papa, o en la concepción dialéctica de la historia. Por lo tanto les aseguramos a ustedes la más plena libertad y respeto: para ejercer el culto, propagar la doctrina católica, mantener todo tipo de obras de apostolado, educación, caridad o acción social con los recursos que por sí puedan reunir; para organizar y dirigir partidos políticos confesionales y para tratar de imponer democráticamente sus ideas sobre cualquier aspecto de la organización de la vida social. Exigimos, en cambio, el mismo respeto y la misma libertad para nuestra acción. En cualquier discrepancia acerca de la organización de la vida política, económica, social o cultural que pueda manifestarse entre ustedes, los sucesores de los Apóstoles y jefes actuales de la Iglesia, y nosotros, partido político que aspira a ejercer el gobierno por voluntad de la mayoría, prometemos juego limpio, cuya única posibilidad es la siguiente: consulta electoral con todas las garantías. A lo único que nos negamos es a reconocerles a ustedes derecho a exigir nada en nombre de los ciudadanos católicos cuando estos no han expresado explícitamente su voluntad en un punto concreto. Nosotros no esconderemos nada en nuestro programa ni impondremos nada por sorpresa. Dicho todo esto, les agregamos que estamos ciertos de que ustedes se opondrán a toda modificación de las estructuras sociales vigentes que lleve a la supresión de las injusticias sociales, y así lo haremos constar en nuestra prédica. A ustedes les toca demostrar lo contrario".

Interesa saber, prescindiendo de la cuestión accidental de la buena fe del interlocutor que hace la proposición, qué se puede responder **en principio** a un tal ofrecimiento tipo. Mientras no se vea claro en esto la política de los católicos será titubeante y adoptará las formas exteriores de la mala fe.

6) El problema de la adaptación misional.

Este problema suscitó la atención general hace poco tiempo a raíz de una obra del canónigo Jacques Leclercq "**Vida del P. Lebbe**", misionero en China. Este libro era una crítica quizás exagerada de la falta de adaptación de los misioneros occidentales frente a pueblos de otras culturas.

Prescindiendo también aquí de lo que puede ser fallas personales, falta de espíritu de sacrificio, desprecio del que no es como yo, y llevando el problema a lo más esencial, encontramos dos cosas, dos hechos sociológicos:

- 1) El Cristianismo, elaborado en Occidente durante siglos de cultura cristiana, aparece en ambientes aún muy cerrados en sus particularismos como una religión extranjera. De ahí una gran dificultad para su aceptación, y de ahí también la actitud misional que consiste en que los misioneros adopten en todo lo posible esos particularismos y traten de verter en esos moldes el mensaje cristiano.
- 2) Por otro lado, el Occidente, en la medida en que el progreso técnico y de comunicaciones avanza, aparece delante de esos pueblos no tanto como el extranjero, sino como portador de una cultura técnica y de un laicismo político que los atrae por las razones sociológicas indicadas en los problemas precedentes. Puede verse, a este respecto, el libro de Guillaín "*600 millones de hombres bajo la bandera roja*", y el libro ya citado del padre Desqueyrat en donde afirma que la descristianización es un fenómeno sociológico al cual corresponde un fenómeno semejante en las demás religiones por las mismas causas. De ahí el hecho de que, en muchos países no occidentales, las conversiones (aunque no masivas) vengan de gente más o menos influenciada por la civilización occidental.

Como ejemplo, se comentaba recientemente que en una fotografía de la India aparecía una procesión católica y los que formaban parte de ella vestían en su mayoría a la europea, mientras que en otra fotografía de una procesión hindú, los participantes vestían todos a la usanza india. Algunos pretendían sacar como consecuencia la falta de adaptación de los métodos misionales pero otros hacían notar que el hecho se debía más bien a que el abrirse a otras cosas fuera del particularismo nacional predisponía notablemente a admitir los valores de una religión venida de otra parte. Cfr. También el problema de los estilos en muchos templos católicos del Japón y de la actitud de los cristianos japoneses a ese respecto.

El problema se plantea, pues, muy brevemente, en los siguientes términos: ¿debe la Iglesia Católica en su labor misional adaptarse positivamente a los particularismos que luchan por subsistir frente a la invasión técnica-laica del Occidente (que sea bajo la forma de EE.UU. o de Rusia), o aprovechar ese universalismo básico para desenraizar a los pueblos de misiones de sus particularismos que son la fuerza más poderosa que los hace adherir a sus respectivas religiones?

La respuesta dada por el escatologismo es coherente con su sistema total. Puede verse en el libro del P. Daniélou: "*Le mystère du salut des nations*".

Problemas terminados en general:

los dos restantes no son sino aplicaciones
pueden verlos en los apuntes brevemente con fuentes principales.

En realidad, hemos tratado de un solo problema: los problemas de la Iglesia, son en realidad el problema: la Iglesia se enfrenta al descubrimiento de la **historia humana**

El laico tenía función propia **si la historia era función eclesial**, por tener relación intrínseca con su fin eclesial y sobrenatural.

La teología de la historia nos dio las condiciones *sine qua non* para poder establecer una tal relación entre lo sobrenatural y una historia lineal que ya ha llegado con Cristo a la plenitud de los tiempos: gratuidad; libertad y, eclesialidad.

Pero esa teología de la historia se quedaba en lo hipotético en la medida en que no conocía la realidad de la historia humana. Era, por decirlo así, las antiguas fórmulas con las que contamos para resolver un problema **nuevo**. Por eso tratamos estudiar un poco esa historia real en su relación con la sociología general y religiosa, y luego en sus relaciones con la libertad. Así sabemos un poco más **que es la historia**.

Con esos conocimientos, deberíamos ahora realizar la segunda parte: una lectura del Nuevo Testamento en especial, desde este ángulo de visión. Pero por falta de tiempo, en las dos clases que quedan, sólo podemos hacer una síntesis muy breve de la **posible solución teológica del problema de la historia**, entrando más de lleno en la dogmática e insinuando los puntos de exégesis que convendría desarrollar.

De todos modos, en tiempos perdidos para los que quieran, y fuera de las mesas redondas prometidas para dificultades, trataremos realizar ese trabajo exegético.

1) La Iglesia, en cierto sentido, trasciende, los tiempos como Cristo.

- a) **Cristo**. La teología nos enseña que la Redención se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro de la vida temporal de Cristo. Gracia y salvación para todos los hombres.
- b) Cristo recapitulador de **todo**. Col.1, 15-17. y Eph. 1,9-10.
- c) Y justamente esa misma función la tiene la Iglesia o la tiene Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia. Eph. 1,19-23. col. 1,18-19.

Ha habido salvación, ha habido gracia, y ninguna de estas cosas puede darse fuera de Cristo y de la Iglesia. ¿Sólo con el morir? ¿Independientemente de lo que han hecho en su vida?

2) Novedad de la Iglesia

- a) Es una novedad de la **gratuidad**: gracias a Cristo tenemos la vida eterna, pero su signo trasciende los tiempos: sabemos que la tenemos porque **podemos amarnos unos a otros**. I lo. 4,12; 3,14.
- b) Sabemos por la teología que la gracia es tan gratuita que no podemos ni siquiera prepararnos para recibirla: ella misma se prepara a sí misma. Pero eso no significa que se prepare sin nosotros, que lo hecho por nosotros no tiene importancia para la gracia. Ejemplo: el "*initium fidei*". Los pelagianos ponían dentro de la Iglesia las fuerzas humanas. De ahí la confusión, según algunos. Por eso inventaron "lo puramente humano", lo que está antes de la fe y sirve para la fe: lo que está antes de la Iglesia y sirve para La Iglesia. Pues también eso es gracia, también eso en un cierto sentido es Iglesia.
- c) La novedad en el tiempo no es pues la acción de la gracia, sino su **manifestación** "*apparuit*" como dice San Juan. Cristo es el **juicio**; el juicio: se hizo visible, es lo que dice continuamente Juan en el Evangelio. Y se hizo visible a la manera como se realiza en Mateo, en torno a la caridad que ya estaba en obra sin que se supiera que era sobrenatural y divina. El *intitium fidei* era la caritas operante en el mundo, que tiene en el mensaje y en la Iglesia visible, la expresión de su significación y una posibilidad nueva de recapitulación.

3) Función de la Iglesia.

Es esencialmente, hacer visible, es decir mostrar su significado, su alcance, su urgencia, sus medios, hacer visible la caridad de Cristo operante en el mundo.

Esto supone un **mensaje**

un dar **la gracia junto con su sentido**,
conferre significando, res et sacramentum,

un orientar sobre las **exigencias prácticas**
de esa caridad a partir del mensaje.

Sabemos por la teología que los sacramentos no son magia para obtener la gracia. Que la gracia se da a los que necesariamente están separados de los sacramentos, por su **voto**, es decir por el deseo. Luego la función eclesiástica en su visibilidad no es la única función de la gracia. Ni por lo tanto se puede decir que la Iglesia visible esté **prácticamente** destinada a todo el mundo

- 1.- No lo está, dado que Cristo vino en el medio de la historia.
- 2.- Cristo mismo la mostró como un fermento de la masa no para convertir a la masa en fermento, sino en pan.
- 3.- Toda función que no es única, tiene el peligro de absolutizarse. Cristo lo mostró con el sacerdote de la parábola del buen samaritano.

4) Relación entre Iglesia y masas humanas.

---(Incompleto, Termina acá)---
