

CARLOS RUIZ DEL CASTILLO

NOTAS SOBRE LA CONFRONTACION
IGLESIA - MUNDO

(Referencia a cuestiones que suscitan la fe y la
autoridad en la encrucijada de nuestro tiempo).

Notas sobre la confrontación Iglesia - Mundo

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. CARLOS RUIZ DEL CASTILLO (*)

La expresión del pensamiento en forma de notas acredita, por una parte, que el criterio con que se enjuicia se encuentra en período de elaboración, por lo cual se muestra en forma fragmentaria más que sistemática, ya que los sistemas son una organización de ideas que se consideran acabadas en el reposo de su perfección formal. Por otra, contiene la referencia a realidades que también se encuentran en estado de formación y cuyos relieves presentan altibajos que el salto capta mejor que la sutura. Este panorama abigarrado se representa gráficamente por una serie de puntos, y no por una línea continua.

Estas notas aspiran así a mostrar, entre la insinuación y el titubeo, algunas de las facetas de la crisis más grave —la religiosa— que, en la ebullición de los acontecimientos actuales, afecta a los hombres en su más irrenunciable vocación: la que va aneja al último sentido de la vida.

I

¿RENOVACION O HUNDIMIENTO?

Siempre las crisis religiosas denuncian los cambios más acelerados de la Historia y engloban todos los elementos articulados en el complejo de una civilización. Así aconteció en el mundo antiguo, cuyo

(*) Disertación en Junta del 13 de octubre de 1970.

conocimiento desde este ángulo puede seguirse ya desde las páginas luminosas y clásicas de Fustel de Coulanges. Y en el ocaso de Roma, el sincretismo religioso que concentró en el Panteón las viejas divinidades abandonadas por los lares fue el signo del fin del paganismo.

No es, por otra parte, menos cierto que la articulación de las instituciones religiosas en la vida histórica está influida por el proceso de temporalización inherente a los avatares de los tránsitos. Aunque interesa advertir desde ahora que la esencia de la vida religiosa ha de ser considerada como inmune a la historicidad del acontecer, ha de prevalecer sobre el tiempo y más allá del tiempo, pues es lo propio de los valores religiosos, como advirtió Durkheim, ser irreductibles a los valores humanos.

Mas no es posible comprender, ni siquiera enunciar, la crisis sino situándose ante el horizonte del tiempo, montando en éste la posición observadora.

Los fenómenos que presenta la vida actual ofrecen la irisación correspondiente a la gama numerosa de ideas y de hechos de apariencia contradictoria. Así se determina una crisis que es total y absoluta, porque penetra y descompone todas las relaciones trabadas tanto en la vida cósmica como en la vida espiritual, ambas interdependientes. Afecta también al observador, transmutado en sujeto de la crisis misma, la cual es así crisis de autoconciencia. Tal omnilateralidad de la crisis caracteriza una época de desintegración cultural, en la que los fenómenos físicos y los morales resultan, sin embargo, concomitantes. La época que arriba a la desintegración del átomo es también la de la desintegración espiritual que en el dominio de la inteligencia está expresada por el agnosticismo y en el de la conducta por el hedonismo.

Inversamente, los fenómenos de disolución patentes en todos los órdenes de la existencia, arrastran, en la cadena de sus repercusiones, por una parte, la asociación cósmica que también en las formas destructivas descubre la persistencia de la ley de unidad de las fuerzas físicas; y en lo moral, la solidaridad suscitada por el miedo a la guerra total, por otra. Ambas vinculaciones, la que enlaza las propias explosiones de las partículas materiales y la que brota del terror humano, muestran un orbe cósmico y un orbe moral tan cerrados sobre sí como intercomunicados. Cerrados en la medida en que ya no existen zonas sustraídas a las tensiones y a las extensiones que son, por su naturaleza, incontenibles.

Que las fuerzas naturales se le escapen al hombre que las descubre e inicialmente las domina parece un signo de contradicción, pero el

fenómeno expresa la necesidad de la sumisión a normas que rebasan los elementos exclusivamente materiales y establece la primacía del orden moral inherente al sentido de la vida.

Este sentido es dominador, no se sume en la Historia y se sitúa por encima de toda contingencia. Su orientación está en la trascendencia y es, en consecuencia, intemporal.

Es obvio, por lo demás, que la idea del destino vive y encarna en vidas humanas durante la existencia terrenal. Aunque la vida religiosa, fiel a la trascendencia, cumpla una aspiración ultraterrena, la del fin último, experimenta la impregnación de historicidad inherente a las exigencias variables del tiempo. Pero desde la cima de lo trascendente, la actividad religiosa como fe encarnada en la Iglesia, servida por instrumentos humanos, habrá de ser enjuiciada con criterio que preserve de todo inmanentismo temporalista los medios y los modos de cumplimiento. A esta luz, no se perderá de vista el norte atrayente de la religiosidad.

II

EL DUALISMO TIEMPO-ETERNIDAD

Hay que arrancar de la esencial distinción de dos categorías: tiempo y eternidad.

Dada la limitación del lenguaje, expresamos el concepto de eternidad sirviéndonos de un preconcepto: el de duración. Eternidad sería así un tiempo encaminado perpetuamente hacia la infinitud inaccesible. Más que lo duradero sería lo perdurable.

El tiempo sería entonces una inserción continua en la eternidad, una serie de instantáneas sorprendidas sobre una duración, según el símil de Bergson. Pero la eternidad absorbe al tiempo, no por vía de asunción acumulativa, sino porque posee la singular categoría estabilizadora, ya que está sustraída al movimiento. Así no hay que concebir la eternidad como constituida por trozos temporales o como un tiempo en desarrollo continuo. El tiempo y la eternidad no se diferencian por el grado, sino por la naturaleza. El tiempo es fluencia, mientras la eternidad es inmóvil. Lo que confiere carácter al tiempo es ser medida del acontecer en su continua sucesión. Ciencias de la Naturaleza como la Mineralogía y la Cristalografía, que podrían parecer meramente descriptivas de fenómenos inertes, muestran que también los objetos ma-

teriales que parecen inmutables, como los minerales y los mismos cristales, están sometidos al proceso de las transformaciones y de la con-sunción. Aunque con ritmo más lento que la Historia humana, también la Historia natural registra las incidencias del transcurrir. Transcurrir y durar son dos formas del tiempo, el cual las relaciona.

La Historia no puede incidir sobre lo eterno, precisamente porque la eternidad no está formada por fracciones de tiempo que fueran añadiéndose como los trozos de una tenia, y en los que el conocimiento pudiera penetrar señalando un “antes”, un “ahora” y un “después”. Esta es la trama de la continuidad y de la duración, categorías temporales impregnadas de contingencia y finitud.

Es la negación de la idea de tiempo lo que constituye la eternidad. La inmortalidad no hay que representársela como una inserción de períodos de tiempo ni como una prolongación indefinida de la vida temporal, sino como una calidad distinta, como un ingreso del ser finito en una infinitud que es para él verdadera inauguración, y a la luz de la esperanza cristiana una glorificación.

En el hombre, ser creado, se empalman dos vidas: la terrenal y la ultraterrena. La eternidad que no tiene fin, pero tampoco principio, es exclusiva de Dios. Dios y el tiempo sólo están asociados en la forma misteriosa de la Encarnación de Dios-Hijo. Por eso no hay en el ser de Dios, único Ser en sí, nada potencial, es decir, ninguna actividad que se desarrolla al compás del tiempo como necesaria colaboración. Dios, en suma, es “acto puro”. Sólo porque Dios no vive en el tiempo, su presciencia es compatible con la libertad del hombre, ya que Dios no conoce los actos humanos en el momento en que se producen, sino que los conoce *ab eterno*, y esto no obsta a que nuestra libertad sea tal, porque no está condicionada en su hacer por la determinación divina, ni puede decirse que Dios ha previsto los resultados de la libertad de las creaturas. No pertenece a Dios la previsión, porque su mirada es una visión permanente, y nuestra libertad, en vez de haber sido prevista, ha sido reflejada en el conocimiento eterno de Dios.

Frente al conocimiento de los sucesos por Dios, el conocimiento histórico es un saber experimental. Dios carece de experiencia, porque no necesita los andadores ni los andamios de que ésta se sirve. La experiencia está en función del tiempo, se tiene porque se adquiere y es siempre empírica, por lo cual hay que situarla en el polo opuesto al saber de Dios, que consiste en la omnisciencia.

Por tanto, el conocimiento por Dios, desde su inmóvil eternidad, del desarrollo de la Historia, no está captado por la sucesión que es

propia del desenvolvimiento, sino por el plan providencial. El plan providencial, como los planes económico-sociales de muchos Estados, sería de este modo un plan indicativo cuyos alvéolos los llenaría la libre iniciativa humana con la variedad de sus opciones. Se explica entonces que el hombre se mueva dentro de un designio providencial del conjunto en que la libertad aparece situada. Se concibe asimismo que, dentro de un orden que siendo histórico se resuelve más allá de la Historia, la libertad, aunque se extravíe a veces, coopere definitivamente al Bien, porque en el plan providencial todo se utiliza y puede Dios sacar del mal el bien y escribir rectamente con renglones torcidos. Es el homenaje del respeto divino a la libertad humana cuyas buenas direcciones prevalecerán en un designio de conjunto. ¿Cabría contemplar desde la intuición de este designio el mundo creado como el mejor de los mundos posibles, según la idea de Leibniz? Una contestación afirmativa equivaldría a establecer, sobre la distinción entre tiempo y eternidad, una primacía: la del orden eterno.

III

LOS GRADOS DE LA FE

El orden eterno se hace vivencia mediante la fe. Y ahondar en la doctrina de la fe es lo mismo que relacionarla con el hombre que la vive.

La fe no se da ni con la misma intensidad ni con igual motivación en todas las almas. Hay, además, diversos modos de vivir la creencia. A sus motivaciones, unas veces coopera la operación intelectual; otras, la fe arraiga meramente en la voluntad; en la ascensión mística es una visión inefable que se logra sin esfuerzo. La "oración de quietud", descrita por Santa Teresa, elimina toda intervención del entendimiento, "que es un moledor" dice la Santa, y en esa plenitud de fe como auténtico apoderamiento del ser, la suma quietud se identifica con la suma exaltación de lo sublime.

1. Comienza la fe, y a veces ahí se queda, por un acto de voluntad, que otras veces impele a la búsqueda hacia un más allá. Primariamente la fe es un "querer creer". Esa voluntad de creencia no puede surgir de la nada; es algo positivo, aunque no originariamente razonado. Brota de una necesidad porque está suscitada por el temblor ante el misterio.

Se traspasa aquí la afirmación agustiniana según la cual "no se

puede creer sino queriendo”. Lo que más importa es cargar el acento sobre esa voluntad originaria de querer creer. Seguidamente, el querer sufre múltiples acechos de la incredulidad que inquiere y reclama los motivos explícitos y aspira a que la fe se instale como idea, abandonando el estadio de nuda creencia. Pero es de la propia fe de donde brota una seguridad que contrasta con la lógica de los teoremas. La fe pide asistencia a la fe misma, se refuerza volviendo sobre sí con una imploración reflexiva. Entonces la fe, acomodada en la seguridad, se transmuta en estado que elimina la duda asiéndose al instinto de salvación, como el náufrago a la tabla flotante. “Señor, creo; ayuda mi incredulidad”. Es una apelación de la fe vacilante a la fe que se desea inmutable, y con esto no se sale del círculo de la fe. Para el puro intelecto, este círculo, así descrito, será un círculo vicioso, pero aún sin necesidad de invocar confusas “*raisons du coeur*”, hay que afirmar una vida del espíritu en plenitud, abriendo vías insospechadas, sin dejarse agotar por sus potencias.

2. Hay una fe razonada. Por ser fe, no puede ser plenamente racional. Siempre la fe se sitúa más allá de la razón, pero la razón no se limita a situar la fe en la frontera de lo cognoscible por vía racional, sino que sigue acompañándola, ya a tientas, en el caminar hacia el misterio. Controla los motivos de credibilidad enlazando testimonios que constituyen los complementos forjadores de la inferencia y forman un contexto de probabilidades, según el método de Newman. La razón y la vida se compenentran en los principios animadores de las “*Ideas vivientes*” del Cardenal inglés.

3. El grado anterior de fe se completa con una disposición del ánimo que conduce a la adhesión en virtud de un asentimiento obsesivo en cuya motivación se enlaza la voluntad de creer con el orden racional de probabilidades. Se acepta sin discriminación, apoyando unas en otras, el bloque de creencias gracias al auxilio de otra creencia: la de la Revelación, conservada y transmitida por la Autoridad y por la tradición.

4. La fe del místico es el estado de plenitud espiritual realizada en lo inefable y lograda en la fusión del ser con Dios al través de la vía unitiva.

5. Existe la creencia-límite, que no elimina la duda, que no es duda agnóstica, sino agónica. Avizora la creencia sin sentirse penetrada por ella, pero no la rechaza ni se reviste de indiferencia. Unas veces aspira a la fe sin aprehenderla, otras querría liberarse de la fe sin con-

seguirlo. En ambos casos, la fe y la duda traban lucha. Pero la existencia del combate manifiesta un carácter constitutivo de la especie. Más allá del “homo sapiens”, especie fijada en caracteres psicósomáticos, el “homo religiosus” es pura conciencia de una religación reveladora de la vocación irrevocable de trascendencia. Cabe afirmar que así como para la comprobación de la racionalidad de la especie humana basta un destello de inteligencia en el individuo peor dotado, basta una centella de fe para iluminar todo el horizonte de la creencia. La búsqueda de Dios es ya un hallazgo en potencia. “No me buscarías si no me hubieras encontrado”.

* * *

Los estados anímicos reflejan y combinan los grados de fe enumerados. Lo acredita la experiencia espiritual, por lo demás pródiga en paradojas. Así, por ejemplo, sin que exista vacilación en la fe del religioso entregado al ejercicio de la piedad, hay que observar el fenómeno de *sequedad* en la oración, anotado por los escritores ascéticos. Parece que se produce entonces una laxitud que disocia la fe y el ejercicio de la fe. Es como si una convicción de arraigo indiscutible no se transmutesse en acto de voluntad con firmeza proporcionada a la intensidad de la creencia.

A la luz de los diversos grados que presenta la fe, se ofrecen diversos tipos de religiosidad, mezclada a estímulos humanos. Procede invocar en este punto la exposición que contiene reciente Pastoral del Episcopado cubano enumerando las expresiones imperfectas de la fe. Aparecen éstas subrayadas por la vivencia de una religiosidad que en varios pueblos está mezclada con supersticiones y prácticas mágicas. Pero curiosamente la Pastoral deduce del hecho diferencial de Iglesia y secta la necesidad de que la Iglesia universal se incorpore vitalmente a todos los hombres ofreciéndoles el mensaje de salvación, aún “corriendo quizá el riesgo de que no todos lo acepten del mismo modo y en la misma intensidad”.

Otro prelado americano, Monseñor Luis Eduardo Henríquez, apoya en el carácter universal de la Iglesia la reivindicación de las creencias populares frente a la adopción de “formas propias de los círculos de elegidos”, y seguidamente plantea la cuestión del grado de intensidad y de amplitud de la vivencia religiosa, y llega a concluir que la adhesión y el compromiso religiosos nunca será total en las grandes masas.

Ocurre pensar que en formas degradadas, pero no evanescentes, de religiosidad se enciende también la fe del carbonero. Pero junto al riesgo de las almas que no captan en su verdadera dimensión el mensaje eterno, existe para la Iglesia el riesgo de una impregnación de temporalidad si el Magisterio revestido de apostolado no acierta a encauzar los movimientos de la religiosidad popular.

La propia diversidad de los grados de fe incorporados a los hábitos de conducta sirven al teólogo y al confesor para discernir las responsabilidades en la gama indefinida de las motivaciones y de la lucidez moral. El sentido del pecado y los medios puestos en juego para su vencimiento aparecen asociados en los múltiples repliegues de la lucha espiritual. El merecimiento y la responsabilidad son inseparables de las situaciones que integran al hombre en la circunstancia. Y de este modo, a la vez que la Teología considera en el pecado la magnitud de la ofensa a Dios en razón de la magnitud del objeto mismo, y se ve compelida a la afirmación integral del orden que exige una conducta sin fisuras, el criterio valorativo de móviles y circunstancias y de la intensidad y la frecuencia de las desviaciones suscitadas por el pecado matizan el enjuiciamiento experimental de éste.

Existen también los grados de la enmienda. Pocas veces se da la ecuación entre el pecado y el arrepentimiento inspirador de una conducta restablecida en la perseverancia. El creyente pecador lucha contra el mal y nunca se sitúa en equidistancia entre el bien y el mal. Pero lucha cayendo y levantándose. No es habitual el vencimiento de una vez, al modo heroico, sino que el infractor gana y pierde batallas, situado casi siempre entre la sollicitación y la renuncia a los estímulos pasionales. Hay que hacer de este modo un lugar a los grados del arrepentimiento. Acaso ante la Penitencia ganar una sola batalla empeñada en la dificultad creada por el hábito de merecimientos singulares, que no contraen las almas menos sacudidas por los huracanes en las encrucijadas de la conducta.

Ambos modos de resistencia al pecado —el que lo ignora o lo vence de una vez y el que se abre camino cortado por el desfallecimiento de la marcha— pueden llegar a forjar un doble tipo de santidad.

Existe el Santo dotado del carisma de la Gracia eficaz. Es el tipo angélico de santidad. Acaso el Santo nato. En él se desvanecen fácilmente las tentaciones y los impulsos inferiores.

Existe el tipo agónico del Santo, que se vence aunque ocasionalmente sucumba; que niega, como San Pedro, y sabe después dar la

vida para negar su negación. Es el hombre transfigurado por la santidad.

La Iglesia ha situado en el Altar a ambos tipos de Santo, y ha reconocido así el doble modo de estar relacionado el hombre con el tiempo: unas veces, por la vía de una casi inmunidad de la mundanización; otras veces, por la del vencimiento, mediante un esfuerzo de emancipación de la mundanidad en que se está inmerso.

El merecimiento logrado en la lucha con la dificultad consiste en vencer la tentación. Pero el tipo angélico de santidad se aproxima, en este sentido, más a la inocencia que desconoce el mal que a la virtud en cuanto evasión del mal conocido. Hasta qué punto comporta mayor ejemplaridad el modelo del Santo angélico o el del Santo agónico en relación con los modos de vida en el mundo, es cuestión que aquí ha de quedar sólo aludida.

No hay que omitir, finalmente, que también en la santidad existe el pluralismo, en consonancia con los diversos modos de ser Santo. Ciertamente que la coherencia del Bien hace a éste indivisible. Hay muchas sendas para que el mal transite, pero el Bien sigue el camino real de una dirección única. Y así la culminación de la santidad no se da mediante una opción exclusiva entre la diversidad de los valores, ya que éstos se afirman en la integración de una totalidad coherente, sino que se logra por la vía de la dedicación intensiva a alguna virtud especial que apoya a las demás virtudes que configuran el Bien.

IV

LA MUNDANIZACION DE LA FE

La consideración de que la Iglesia es fundación divina enlaza las ideas de tiempo y eternidad. En cuanto la Iglesia —comunidad de fe— asume un poder originado en el orden divino arraiga en la eternidad, hacia la que encamina la vida de los hombres. Pero en la medida en que necesita encarnar en sujetos temporales, se sirve de medios humanos y hace recaer su misión sobre acciones de los hombres que viven en el tiempo. Con éstos efectúa la peregrinación terrenal y para ello se equipara como *Iglesia militante*.

La doctrina de la salvación, inseparable de un fin último, confiere a la vida terrenal un valor medial. La Iglesia militante es Iglesia peregrina, y su peregrinación por el mundo es, a la luz del destino eterno,

un caminar por el desierto. Es el tránsito hacia una meta, pero es ésta, la meta, lo que confiere al caminar el sentido de una esperanza ennobecedora. La vida temporal, en vez de agotarse en un caminar sin dirección, se llena de virtualidades desplegadas hacia la trascendencia. Por eso las filosofías construidas sobre el tiempo que ignora la muerte son meros pasatiempos. En la vía reflexiva de la profundidad de la existencia, no cabe cerrar los ojos ante la ultimidad que gravita sobre los actos temporales y los enlaza en una unidad de sentido. En la cultura humana, lo eterno no necesita hacerse explícito porque es subyacente, y es así como ha sido formulada la exigencia de una cierta orientación de la cultura hacia la muerte.

Esta proyección de lo eterno sobre lo temporal determina que la propia situación de temporalidad de la Iglesia militante no se desligue nunca del sentido de lo eterno. Hasta el límite de lo posible, la Iglesia, en una trayectoria fiel a su misión, habrá de purgarse de la ganga del tiempo en cuanto tiempo en sí mismo. No se trata ya de una doctrina de "poder indirecto" que deriva del primado de lo espiritual la necesidad de una subordinación de lo temporal en cuanto es medio para cumplir aquel fin primario. Se trata más bien de que cuando la Iglesia, desde su situación militante, se sirva de los instrumentos temporales, los asuma purificándolos, esto es, dotándolos cuando los aplique a sí misma, de una justificación coherente con la misión de eternidad.

Al utilizar esos instrumentos temporales, la Iglesia ha de mostrar su origen institucional específico y el carácter que le confiere no ser del tiempo, aunque esté en el tiempo. Y ha de aplicarse a sí propia los medios temporales insertándolos en la misión constitutiva de su naturaleza trascendente.

Esto significa que ha de situar los medios temporales en la línea del servicio a lo eterno, pero ha de emplearlos, además, de la manera restrictiva postulada por la propia naturaleza del fin extratemporal. Todo ello, esencialmente, cuando los asuma para su propia organización, en su jerarquía y en las relaciones del sacerdocio y el laicado. Sólo una asepsia y una ascética depuradora podrá preservarla del contagio producido por el contacto con lo temporal.

Dentro de la Iglesia estamos asistiendo a un doble movimiento que parece ostentar signo contradictorio. Por una parte, se acentúa la tendencia humanista desacralizadora, atenta exclusivamente al hombre desprendido de sus raíces religiosas. Es la concepción horizontal y antropocéntrica que oculta a Dios en las nieblas de un supuesto remoto, lo deja situado en la altura inaccesible, no ve en El al Dios viviente que

actúa, mediante sus designios, sobre la Humanidad. Situarse en la vía de una acción práctica —cuya conveniencia no se niega— suscitadora de la colaboración entre los hombres de diversas creencias, supone para muchos al abandonismo que consiste en establecer la equivalencia de todas las religiones, de todas las concepciones del mundo y también de todas las inhibiciones en este orden. Y es así precisamente como la Religión se deshumaniza, mientras queda relegada a la esfera de lo intrascendente. Una etiqueta de moda presenta esta situación como un hallazgo lanzado en el mundo de las ideas con sonora irresponsabilidad: desmitización. Con ello lo sagrado y lo mítico se identifican.

Por otra parte, se cree profundizar en el sentido de la Iglesia presentándola como una mera comunidad de fe desmembrada de todo tronque con los caracteres de institución y de autoridad. O desinstitucionalizando —luego se verá— este último elemento.

No hay que delimitar estas posiciones respectivas atribuyendo a la primera, antropológica, un carácter sociológico, y a la segunda, fideísta, un carácter teológico. Ambas están ligadas y al recaer sobre el orden humano en sus relaciones con lo espiritual producen un mismo desconcierto. No sólo se apartan de aquella vía media, más bien integradora, que constituye el camino real de la Iglesia en su peregrinar por la Historia, sino que desgarran la homogeneidad de la creencia, ya se la enjuicie en sus orígenes y en sus finalidades trascendentes, ya en los rasgos constitutivos que la dotan de interna coherencia.

Se llega así a la situación en que actualmente se encuentran extensas zonas de la Iglesia, más bien corroídas por el escepticismo que atacadas por la insurgencia del espíritu herético.

En efecto, las herejías que han venido sucediéndose a lo largo del tiempo han sido desviaciones del espíritu de fe, frecuentemente exaltaciones de un misticismo desgarrado, pero no han supuesto pérdida de la fe misma. Cada herejía ha abierto una brecha en el cuerpo dogmático y puede ser enjuiciada a la luz del criterio que considera el principio del dogma como dotado, según expresión de Lansberg, de una “validez preponderante”. Por eso las herejías se producen en el ámbito de las verdades definidas y pueden aportar estímulos de depuración. *Oportet haeresis esse*. Pero la crisis espiritual que hoy engloba las ideas, las instituciones y las conductas concita en tropel todas las negaciones parciales anteriores. Este conjunto abigarrado y a veces tumultuoso sólo parece vertebrado a la hora de precipitarse sobre esa extensa zona de humanidad aquejada de angustia y desorientada.

Expresiones sorprendentes de primario sentido esotérico, aprendidas en la preceptiva del retruécano, sirven para lanzarse a un escamoteo real de la precisión y del respeto que otrora acompañaron a la especulación sobre las cosas santas. Así suenan expresiones como éstas, hoy bien divulgadas: “Teología de la muerte de Dios”, “Teología de la violencia”, “Ateísmo cristiano”, o se proclama la huida de Dios ante la presencia de Cristo, un Cristo que para hacerse hermano de los hombres es presentado como sustituto, y no como Enviado, de Dios Padre...

La religiosidad se desrealiza al carecer de objeto propio, deja de ser religación con lo sobrenatural y apenas resuenan en ella los ecos del más allá. A lo sumo, se la invoca como inspiración remota que no procede ya de una realidad viviente y que se asemeja a los rayos de luz que llegan a la tierra después de muertos los astros que la emitieron.

Advienen así formas evanescentes de religiosidad, o mejor, se produce una religiosidad sin forma. En la marea de un subjetivismo descarnado, naufragan las expresiones unitarias del culto y la liturgia, los cuales, como la doctrina misma, quedan entregados a las determinaciones de los grupósculos autoinvertidos de profetismo.

El individualismo religioso, producto del oscurecimiento, y no de la vivificación de la fe, además de romper los empalmes con la autoridad, corta los entroques comunitarios con lo espiritual. No aspira a beneficiarse del acervo de las creencias, pues actúa como disgregador del sistema de verdades que confieren vestidura de fortaleza a las almas vacilantes. Es a modo de sucedáneo o subproducto de la antigua fe entrañada en la vivencia.

La compatibilidad que sobre este plano se aspira a establecer entre la fe y la secularización reduce la fe a categoría hipotética. Frente a la ignota eternidad, se penetra en el misterio con la precaución de un “por si acaso”. Su divisa, de cara a la certidumbre del fin terrenal, bien podría traducir el empirismo de la “apuesta” pascaliana. Es el juego inseparable de la eventualidad.

Esta etapa rebasa la que significó aquella “segunda religiosidad”, también secularizada, que adviene, según Spengler, en el ocaso de las Culturas, cuando un escepticismo de retorno se repliega a posiciones de religiosidad oficial que en vano intenta sustituir a la vieja religión del alma.

En esta mundanización están sumidos muchos hombres de Iglesia y muchos cristianos cuya fe deriva hacia un “situacionismo” que tritura las convicciones en la dinámica del cambio social acelerado. La sim-

biosis que, frente a las ideologías, entraña la dialéctica idea-situación se perturba a favor de los hechos que aspiran a justificarse por su mera producción. Abandonada la influencia de la inteligencia en la vida, los tráfugas advienen heraldos de las transformaciones. A diferencia de la reflexión sedimentada del converso, que en el cambio armoniza el ser con el vivir, el tráfuga se caracteriza por la inconsistencia del pensamiento que acompaña a la versatilidad en el proceder.

V

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA. REFERENCIA A UN LIBRO DE MCKENZIE

La desacralización causada por la invasión del temporalismo abre simultáneamente brecha en los criterios de fe y de autoridad. La oposición entre ambos llega a desgarrar la estructura de la Iglesia, fundamentalmente integrada por ambos elementos. Esta intrínseca complementariedad explica también que la ruptura se produzca en la doble línea dogmática y disciplinar. Se ofrece así el panorama de una Religión tan vaciada de preceptos como de una dirección que asuma las funciones de fijar, orientar e interpretar.

Forman un complejo los conceptos de ley, autoridad y prohibición. Una religión desprovista de autoridad lo está también de preceptos fijos. Pero tampoco la esencia positiva del mandato puede separarse del Código previo de las prohibiciones. El Decálogo, cuyos Mandamientos se encierran en el amor a Dios y al prójimo, no prescinde de relacionarlos con los contenidos en siete expresas prohibiciones, infringiendo las cuales no es posible llegar a aquella síntesis de amor.

En algunos ambientes, la insistencia que pregona una religiosidad que, sin otra aclaración, se erige en "comunidad de amor", recuerda la consigna de ciertas épocas en las que la Iglesia se encontró en la encrucijada. "Peca y ama fuerte" llegó a establecerse como única norma de conducta. Pero Pío XII se refirió al tiempo presente como a una época que había perdido el sentido del pecado. El mismo culto al amor, sin creación de compromiso, establece el amor libre que salta desde la relación entre los sexos hasta el conjunto de las relaciones sociales y eclesiales. La constancia deja de ser un valor y es sustituida por los movimientos sensoriales del capricho, y el sentido de una adhesión que

ciertamente ha de ser libre se desvanece cuando no está sostenido por una fidelidad educadora que trasciende lo pasajero. Procede recordar aquella observación finamente psicológica de Paul Bourget en la cuestión del divorcio: “las facilidades otorgadas al cambio suscitan el cambio”.

¿No habrá un nexo necesario entre el sentimiento de fidelidad y el de la propia dignidad que se expresa como fuerza estabilizadora y equilibrante?

Cabría glosar aquí la tesis agudamente expuesta en no lejana disertación de la Academia por nuestro compañero don Leopoldo-Eulogio Palacios. Parecía llegar a concluir que la dignidad es algo que se adquiere en la medida en que se merece. No es don gratuito e igualitario, sino esfuerzo de ascensión desde el llano de una nivelación primaria.

Y es verdad que en el orden práctico cuesta adherirse al criterio de que todos los hombres son dignos. Tan no lo son que muchos suscitan el apartamiento de quienes inequívocamente sienten los estímulos de la dignidad y preferirían la convivencia con un perro fiel a la de una mala persona, y esto desde un punto de vista superior al del agrado: el de la seguridad personal... Pero la dignidad de la persona es inseparable de la prerrogativa de responsabilidad que la sitúa sobre lo inerte y lo animal. Por ser la persona capaz de forjar su propia vida con la conciencia de un destino, no se hunde necesariamente en las caídas, y la posibilidad del merecimiento está abierta siempre y se le ofrece al reo en la hora de la culpa y del castigo. Por eso la persona ha de ser tratada siempre como tal, y es la Religión la que no niega nunca al condenado la última ocasión de arrepentimiento. Sólo entre las coordenadas de la libertad y la inmortalidad puede situarse la dignidad de la persona.

Esta reflexión sobre los sentimientos de amor, constancia y dignidad permite la proyección en un plano en que se quiere presentar a la Iglesia como exclusiva comunidad de amor que hace superflua la vertebración por los criterios de autoridad.

La obra reciente del P. John McKenzie sobre “La autoridad en la Iglesia” es reveladora de las tensiones de la hora. La tesis se centra en la necesidad de diferenciar la autoridad de la Iglesia de la de las sociedades temporales. “El misterio de la autoridad de la Iglesia —dice— radica en que es una autoridad cuyo poder es el amor”, y de la identificación del poder de la Iglesia con el espíritu deduce que “el poder que posee la autoridad es el mismo que poseen los demás miembros de la Iglesia”. La conclusión a que llega es la siguiente: “La autoridad de la

Iglesia está en el Cuerpo, como lo están todos los miembros, pertenezcan a la jerarquía o no.”

La doctrina del Cuerpo místico, que evidentemente revela la comunidad del espíritu, postula al servicio de esta unidad, la variedad de funciones encomendadas a los miembros. Este sentido orgánico en que se inserta la jerarquía, articula la comunidad mediante nexos que hacen de ella, como ha subrayado Paulo VI en su último discurso de Año Nuevo a la S. Rota Romana, “una sola y compleja unidad resultante de un doble elemento humano y divino”.

No se presiente en el desarrollo de la tesis el engarce entre comunidad y autoridad, sino que ésta se subsume en aquélla. Se pretende fundamentar este desvanecimiento de los rasgos de la autoridad sobre la concepción neotestamentaria según la cual “la autoridad de la Iglesia se relaciona con su misión”. Y cuando encara el ejercicio que hizo San Pablo “de la autoridad dando órdenes y decidiendo cuestiones” es casi un truismo añadir que esto “no se puede aislar de su concepción del apostolado”. Las nebulosas que envuelven la obra de McKenzie privan de nitidez el concepto de autoridad que se aspira a ofrecer. La exaltación de los títulos de la comunidad, en oposición a los de la Iglesia institucional, parece conducir a una concepción democrática que es precisamente la que no se acomoda a la estructura de la Iglesia, cuyos títulos vendrían así a identificarse con los de la autoridad temporal, quebrando el proclamado propósito de diferenciación de ambas autoridades. Ni siquiera podría fundamentarse en el sentido de comunidad cualquier pretensión de destilar la autoridad en los alambiques del cálculo estadístico a que responden las operaciones del sufragio. La esencia de la comunidad radica en estados entrañables de una conciencia común. Podría deslizarse fácilmente la tesis hacia una concepción del mundo —y del mando— de carácter anárquico “si por anarquía se entiende, como ha recordado Reinhard Raffalt, la negación de toda soberanía”.

No es el empalme entre el origen y la función lo que diferencia ambos tipos de autoridad —la de la sociedad civil y la de la Iglesia—, pues toda justificación del poder postula el modo correcto de su uso. Por ello, por un lado, no se pueden subestimar los títulos de la autoridad temporal, también procedentes de Dios, aunque por distinta vía en su encarnación y en su ejercicio. Por otro, ninguna estructura de autoridad puede desprender su contexto de la exigencia de una ultimidad en la decisión tras el agotamiento de los medios de avenencia. Hay

siempre una *ultima ratio* que abre vía a las situaciones que no tienen otra salida, y por ello termina en punta de soberanía el proceso de la autoridad.

Es la distinta finalidad del bien común, según se refiera a lo temporal o a lo espiritual, la que debe orientar el sentido de las formas de participación. Por ser esencialmente la vida religiosa una comunidad sacramental y una realidad extraterrena, hay un sacerdocio universal de los bautizados que deja a salvo, no obstante, el carácter específico del sacerdocio ministerial. Y a ese plano de la participación en una comunidad espiritual no puede trasladarse, para que funcione de igual modo que en los gobiernos temporales, el concepto de una garantía política de carácter corpóreo asociada a un sistema de frenos y balanzas, innecesario por la naturaleza de la misión espiritual.

El arrastre histórico de la lucha por la autoridad, desgarrada en los conflictos entre el partido del Primado y el partido conciliar, determina las nuevas estructuras de los Consejos episcopales y presbiteriales, y renace la discusión acerca de los modos de inserción del Pontificado en el Concilio en los casos de acción conjunta del Cuerpo con la Cabeza y en los que ofrezca la posibilidad de una decisión personal infalible. Y esto último ¿después de poner en acción qué medios y en cuáles circunstancias?

Corrientes de integración religiosa con vistas a la acción ecuménica parecen suministrar la contrapartida de los desfallecimientos de los órganos de autoridad. Se confía en el tiempo —hay que suponer que como ministro de Dios— para enjugar las situaciones conflictivas. Pero más que el conflicto abierto empeñado en la fe, preocupan los estados de indiferencia y confusión. Cuando se actúa desde la Iglesia, asociando la discrepancia al pluralismo y no al propósito de abandono, el anatema cae en el desuso o reposa sobre una panoplia acolchada de cautelas. Y es explicable que si escasean los anatemas no se prodiguen tampoco las bendiciones. Todo queda un poco difuminado en la perplejidad.

La Iglesia no se quebranta por los ataques exteriores, sino por el desmoronamiento de las fuerzas internas: las que se manifiestan en el apostolado y en las Misiones. No parece dudoso que, en contraste con el creciente prestigio que logra el Pontificado en la vida internacional, no estamos asistiendo, fuera del tercer mundo, a una era brillante de propagación de la fe. En el siglo XIX, el siglo de los conflictos entre la razón y la fe, una *élite* de conversos dio testimonio de vitalidad religiosa, y las apetencias metafísicas de hombres eminentes que volvían a la

Iglesia, contrarrestaban la defeción de la masa, a la vez que ensachaban las posibles vías del retorno de ésta. La certidumbre, instalada en las mejores almas, no vacilaba y se sentía fortalecida, y no mermada, por la autoridad.

VI

LA MUNDANIZACION DEL SACERDOCIO

Bajo el pabellón del “aggiornamento” extendido por el Concilio último, se cobija, con inmediato propósito de irrupción y de despliegue, un espíritu de oposición que unas veces procede del laicado sustraído a toda dirección, y otras, ascendiendo desde el sacerdocio, contagia a una parte de la Jerarquía, y descendiendo conmueve a varios sectores seculares.

Invoca este movimiento, cuyos matices e implicaciones son múltiples, la conveniencia de una mayor encarnación en el mundo para lograr un eficaz acercamiento a los hombres.

Varios experimentos, que dimanen de programas y campañas desenvueltas a veces con estrépito, permiten ya enjuiciar la diferencia que separa el propósito de acercarse al mundo, auscultando al tiempo, y el diluirse en un mundo privado del fermento religioso. Pero la secularización, no contenta con inmolar en los altares del mundo, avanza en el sentido de considerar lo temporal como sacralizado en sí mismo, sólo por ser tiempo, sin necesidad del injerto espiritual. Los Papas, es cierto, han exaltado los valores humanos que cooperan al desarrollo, y el desarrollo, según Paulo VI, es el nombre moderno de la paz. Pero la Constitución “Gaudium et spes” del Concilio Vaticano II ha tenido que precisar que “el progreso terreno no equivale a un aumento del reino de Dios”.

Campañas “contestatarias” a cargo de sacerdotes que se sienten incómodos en su estado, y de las llamadas comunidades “proféticas”, descubren vacilaciones, más que en los modos de vivir la fe, en la fe misma. “Es un hecho —dice el Cardenal Duval— que el planteamiento del celibato sacerdotal coincide con las vacilaciones sobre los principales Artículos de la fe”. La crisis afecta asimismo al clero regular, cuyos votos voluntarios son también recusados. El proyecto presentado en enero de 1970 al Concilio pastoral holandés contiene una interpretación tan amplia de los votos religiosos que equivale, según se ha afirmado, a

disolver los Institutos. No es necesario declarar la apostasía, porque la tendencia seglarista que se introduce en el sacerdocio es asimilada con corrosiva rapidez. Resulta significativa la denuncia del teólogo Karl Rahner: “Tengo la *súbita* impresión —sostiene— de que es en el interior de la Iglesia donde surge una oposición radical. Es en el interior de la Iglesia donde hace falta luchar contra la secularización, la desacralización y otras cosas análogas.”

A diferencia del antiguo clericalismo revestido de una misión que invocaba lo sobrenatural, el actual clericalismo aseglarado se mundaniza sin renunciar por eso a la condición clasista, la cual no queda ya adscrita al ejercicio de una función coherente con el estado. En este entresijo clerical-segular perecen gran parte de los modos sacerdotales, pero se conserva el título y, llegado el caso, se lo exhibe y confronta en las empresas temporales. Lo temible es que el sacerdocio así comprometido no aprecie bastante la dignidad de su estado, como ha advertido Jean Guittou, quien al expresar la tentación que asalta a los sacerdotes del mañana, ha escrito: “Tengo miedo de que pierdan el tiempo, se fatiguen, se inquieten en hablar nuestro ‘argot’. Por querer adoptar nuestros métodos, nuestras actitudes, nuestra vida trepidante, nuestras preocupaciones temporales, nuestras angustias de hombres comprometidos en las tareas políticas; en una palabra, nuestro estilo de vida moderna.” Y les dirige esta admonición: “Perderéis siempre si intentáis igualarnos y guiarnos desde nuestro terreno laical. Ganaréis siempre si os situais, con alegría, fuerza y sencillez, dentro de vuestro terreno propio e inconfundible: el sacerdocio. Os pedimos, ante todo, que nos deis a Dios; especialmente por medio de esos poderes que sólo vosotros tenéis: absolver y consagrar. Os pedimos que seais hombres de Dios, portadores de la Palabra, distribuidores del Pan de vida, representantes del Eterno entre nosotros”.

Hay que aludir al fenómeno que con la designación de “ambigüedad” del sacerdocio registran hoy las consultas estadísticas efectuadas en el clero.

Tal ambigüedad no podría estar anclada en una misión de fe. Habría que referirla a la temporalización determinada por el enclave sociológico de la clase clerical. Pero la grandeza del sacerdocio, su incomparable singularidad, consiste en alzar la bandera del espíritu sobre toda contingencia social. Su vocación es privativa y única. Ninguna otra acredita con igual vigor el sentido primigenio y etimológico del llamamiento. Llamamiento interior que postula una entrega total con-

sumada en un proselitismo que en la Iglesia constituye la misión por antonomasia.

El prestigio del estado es inseparable del espíritu de renuncia. Ciertamente, los sacerdotes son hombres, pero investidos de una misión que los sitúa sobre los demás hombres, no son en todo iguales a los demás. Son ciudadanos, pero no ciudadanos que deban comprometerse en las luchas políticas que enfrentan a los partidarios. Si el celibato es signo de la consagración total del sacerdote a la Iglesia, la abstención en las luchas políticas es signo permanente de una misión de paz. En este último aspecto —se aduce el comentario a título de ejemplo— la mirada retrospectiva no deja de sorprender un acierto en la prescripción constitucional de 1876 cuando exigía la condición de estado seglar para sentarse en el Congreso de los diputados, Cámara política por antonomasia. (Tal prescripción se observa también en la Cámara de los Comunes con relación a las confesiones religiosas con mayor número de adeptos en el país: las Iglesias anglicana, escocesa y católica.) Partidos católicos existían entonces que consideraron esta exigencia de la Constitución como un atentado a la dignidad del sacerdocio. La realidad es que comportaba una medida de prudencia en enaltecimiento de la Iglesia, que estaba representada en el Senado por la unidad de la Jerarquía, con previsión que evitaba el riesgo de enfrentamiento.

Con análogo criterio, la Iglesia, preservando su misión, no necesita asumir competencias que puedan desenvolverse dentro de las ordenaciones temporales. Así, la misión de la Iglesia es esencialmente magisterial. “Id y enseñad a todas las gentes” es divisa de la ecumenicidad del Cristianismo. Es oportuno recordar que cuando Francisco de Vitoria contrastaba, uno por uno, los títulos que podían legitimar la penetración de los españoles en los dominios de los indios, no se servía de ninguno de los que investían a éstos de un derecho natural, real, aunque no cristianizado, y sólo admitía el que se fundaba sobre el derecho de propagar el Evangelio, para darlo a conocer, no para forzar las conversiones. Pero tampoco derivan de aquí consecuencias de otra clase en el mismo orden de la enseñanza, pues si es evidente el derecho de enseñar la doctrina cristiana, no podría derivarse de aquí el derecho a enseñar, sin otros títulos, disciplinas de naturaleza secular o técnica. Resalta la misión de la Iglesia en la medida en que vuelve el rostro hacia lo Eterno.

En el campo aplicativo, consideraciones de traza análoga podrían extenderse con amplitud sólo cercenada por el examen de las circunstancias. Es cuando esté en juego la doctrina de la fe y su expansión

mediante la palabra, cuando la Iglesia ha de defender sus prerrogativas. No es lo mismo descender a las aplicaciones que en el orden secular puedan darse a los grandes principios. Sólo la prudencia, como virtud cardinal, pero sobre todo como clima de todas las virtudes, habrá de orientar en casos dados la conducta eclesial y jerárquica en relación con cuestiones seculares.

La normativa de los condicionamientos en las relaciones de la Iglesia con la sociedad temporal se sitúa casi siempre en terreno resbaladizo e inseguro. La revisión, ya iniciada, del Derecho canónico general y del particular de los Concordatos —cuando éstos existan— ha de ofrecer nuevas fórmulas para el tratamiento de cuestiones que afectan a ambas Potestades. Pero las actitudes tendrán siempre más importancia que las regulaciones si se trata de una actuación sobre circunstancias. El dominio de la orientación pastoral será el que se refiere a las esencias vinculadas a las doctrinas que emanan de principios generales bien establecidos, y serán las Autoridades temporales las que habrán de deducir las consecuencias con un sentido de adaptación que no comprometa a la Iglesia en las estimaciones aconsejadas por los cambios. Es lo que practica la Autoridad eclesiástica en orden a la moralidad de los espectáculos públicos. No puede descender al detalle de la reglamentación, que incumbe a las Autoridades civiles, ni a especificaciones que van anejas a una labor de fiscalización, pero apoya y orienta las exigencias de la Moral iluminando la conciencia de las gentes.

El seglarismo sabe servirse también de la tendencia clerical, a cuyo amparo se despliegan campañas y propagandas de índole temporal. No es lícito invocar supuestas exigencias de justicia y de moral para buscar, y menos para encontrar, asilo en las casas de culto y oración, ni invocar privilegios que no están otorgados a una clase, sino destinados a un servicio espiritual. Entraña peligro lanzarse, *verbi gratia*, por la vía de la interpretación del concepto de la dignidad humana, situándolo sobre el más o menos de las estructuras temporales que determinan los modos de combinarse la libertad individual y la agremiación, o aspirando a determinar desde un punto de vista eclesial la oportunidad y la extensión que las Autoridades temporales fijen, dentro de las leyes, a los estados de excepción decretados por situaciones de peligro social.

Es de recordar a este propósito el abuso en que algunas escuelas filosóficas han incurrido invocando en nimias coyunturas el derecho natural, cual si éste fuera un Código articulado de preceptos casuísticos y no la indeleble vocación de la justicia como espíritu que ha de inspi-

rar las leyes positivas. Así se han producido las crisis del Derecho natural y hay que cuidar de que no acontezca lo mismo con el concepto, ya aludido en esta disertación, de la dignidad de la persona. Siempre lo exagerado es insignificante.

Este concepto de la dignidad es precisamente el que invita a promover la empresa apostólica de la elevación espiritual. No ha de servir de parapeto, sino de estímulo. La evocación de la dignidad del hombre es inseparable de los juicios de valor que inciden sobre la conducta personal. Cuando el materialismo invade todos los órdenes de la vida ¿no es más necesaria la predicación centrada en la fe y enderezada a la corrección de las costumbres? Estos criterios, que condensan la esencia de la predicación, no resuenan hoy en los presbiterios con el eco que en otros tiempos alcanzaron en los púlpitos. Mucho importa que el silencio no equivalga al abandono de una misión. Frente a la misión, la omisión puede entrañar complicidad. Se hace necesario hincar en la Moral mucho más que en la Sociología la influencia del sacerdocio sobre las almas.

VII

CON EL ESPIRITU COMO NORMA

Queden aquí, por ahora, estas notas, que no pretenden explorar en todas las direcciones en que se confrontan la fe, la Iglesia y el mundo. No dejará, sin embargo, de ser pertinente, acaso necesaria, una referencia a la vida institucional en cuanto ha sido fundada unas veces, animada otras, por el espíritu religioso.

Desde la fe, la Iglesia ha sido la gran fundadora de instituciones de tipo múltiple. Frecuentemente ha tenido que ocupar el vacío dejado por las instituciones civiles, en orfandad o por insuficiencia. Durante largas épocas y en territorios unificados por las creencias comunes a los pobladores, impulsó un complejo de instituciones, cuyo espíritu animador se transfundió en lo que ha venido siendo denominado Civilización cristiana. Pero la influencia de la Iglesia como institucionalización de la fe, no podía fijarse en un patrón único, válido para todo tiempo y meridiano. Los éxitos históricos alcanzados por la acción de la Iglesia son incuestionables y prevalecen sobre las contrapartidas, también inevitablemente sometidas al juicio que recae sobre las acciones temporales.

El retoño de Culturas ancestrales, cuyo pluralismo enriquece el sis-

tema de valores humanos, así como el perfeccionamiento, en todas las dimensiones, de los medios de acción de que disponen las sociedades adultas y que nadie puede ya reemplazar o contrarrestar, repliegan más a la Iglesia sobre sí misma, la deparan ocasión de profundizar en su conciencia, y al mismo tiempo que se retira de algunas actividades, se abren a su misión nuevos horizontes. Es del hontanar inagotable de su espíritu de donde han de brotar las nuevas energías de que el propio progreso material está menesteroso.

Precisamente porque el Cristianismo, a diferencia de otras religiones, no se deja agotar por un sistema institucional determinado, su espíritu —que como tal sopla donde quiere— no se extingue con los cambios de la mentalidad de los hombres y de las instituciones sociales.

No es la *virtù* política de los héroes, siempre renaciente con aliento de paganía, la que ha de inspirar esta revitalización. Es la virtud moral, la esencia cristiana de la virtud, lo que ha de servir juntamente de impulso y de meta. Para transitar por este camino, se requiere una depuración que predisponga a escuchar las voces eternas sin ceder a la sollicitación de lo transitorio. A ello debe predisponer la propia vida actual de los jerarcas eclesiásticos, cuya conducta privada y situación no están hoy aquejadas por los síntomas de corrupción que en numerosas épocas se ha abatido sobre el alto Clero.

En reciente Declaración, el Episcopado francés recuerda que “Cristo rehusó ser un liberador temporal de su pueblo. Su ministerio profético es una llamada al corazón y al amor universal”. Y un apologeta actual pregunta: “¿Ha habido alguna vez en la Historia un momento en el cual la Humanidad estuviera más necesitada que hoy de tomar en serio las palabras de Cristo: ‘Mi Reino no es de este mundo’?”.

Es también evidente que las reformas sociales, en particular, y la indispensable reforma social de carácter total y ecuménico, requieren todas las cooperaciones. La de la Iglesia es esencial y primaria, porque ha de manifestarse en la conversión moral, en la reforma de las almas, sin la cual serán estériles o perniciosas las reformas de estructura. Sólo la Religión puede calar en el último estrato de la intimidad, y es en él donde se aloja la verdad, que efectivamente vive en el interior del hombre.

Aparte la facultad de creación de instituciones que sean instrumento de la acción directa de la Iglesia en los ámbitos de la fe, de la caridad y de la formación, la cooperación a fines que no son religiosos, pero tampoco extraños a las influencias que de la Religión emanan, pone a la

Iglesia en trance de revisión de sus modos de influir en estos órdenes. En la brillante época fundacional de instituciones sociales —el siglo XIII occidental podría servir de paradigma—, la Iglesia encauzó mediante ellas el espíritu de una unidad que ya existía en las conciencias. La ruptura de esta unidad puede sugerir modificaciones en el empleo y en la estructura institucional. Pero el norte de la unidad seguirá imantando, pues se trata de una necesidad constitutiva, la acción del Catolicismo, y esta tendencia ha de ser impulsada con nuevos medios en nuevas situaciones.

En un mundo pluralista, acaso sea más provechoso, desde un punto de vista eclesial, servir de fermento de instituciones que establecer instituciones competitivas. Dada la heterogeneidad de los fines que se proponen los partidos políticos y los sindicatos profesionales, convendría sustraer la acción espiritual a las sinuosidades tácticas amparadas por las exigencias de la componenda y, en los casos mejores, por el logro de resultados que se estiman convenientes, aunque tengan que sacrificar criterios más austeros. Así se compromete muchas veces la etiqueta de los partidos católicos y de los sindicatos confesionales. Será más pura y eficaz la inspiración cuando no provenga de un grupo, ya enfrentado, ya aliado con otros, sino de una comunidad encendida por el espíritu, capaz de iluminar siempre, unas veces desde la proximidad, otras desde la lejanía, con luz viva o difusa, las responsabilidades de los hombres. A la luz permanente de esta irradiación habrá que continuar delectando el mensaje de la esperanza.