

CRISTIANDAD

Año XLI
NUMEROS 656-657
BARCELONA
NOVIEMBRE-DICIEMBRE
1985

AL REINO DE CRISTO POR LOS CORAZONES DE JESUS Y MARIA



SUMARIO

EN LA NAVIDAD ESTA EL SIGNIFICADO DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA

Juan Pablo II

LA UNIDAD ENTRE LOS CONCILIOS VATICANO I Y VATICANO II

Ignacio Azcoaga Bengoechea

HOMILIA DEL PAPA EN LA FIESTA DE LA INMACULADA; EL DIA DE LA CLAUSURA DEL SINODO

LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA LEY DEL ABORTO (Y II)

José Manuel Zubicoa Bayón

¿DONDE SE HALLARA ALGUNO TAL QUE QUIERA SERVIR A DIOS DE BALDE?

Luis Creus Vidal

LA SUMA TEOLOGICA EN CONTRASTE CON LA CIENCIA

M.M. Doménech I.

CELEBRACION DE LOS CINCUENTA AÑOS DE VIDA RELIGIOSA DEL P. JUAN MANUEL IGARTUA, S.L. DIRECTOR DE SCHOLA CORDIS IESU DE BILBAO

ADMINISTRACION:

Lauria, 19, 2.º, 1.ª - 08010
Teléfono 317 47 33

Director: Fernando Serrano Misas

EN LA NAVIDAD ESTA EL SIGNIFICADO DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA

HOMILIA DE JUAN PABLO II EN LA MISA DE NOCHEBUENA

«Et incarnatus est / de Spiritu Sancto / ex Maria Virgine / et homo factus est /

Repetiremos estas palabras que recitamos en el Credo y nos pondremos de rodillas.

En esta hora de medianoche la Iglesia saluda el inicio de la solemnidad litúrgica que celebra el momento en el cual se cumple las palabras citadas. La solemnidad del Nacimiento viene de nuevo hoy en este año, un particular «hoy» del Misterio que profesamos con las palabras del antiguo Símbolo de la Fe.

Profesamos este Misterio —el Misterio de la Encarnación— todos los días; todavía a medianoche en la Navidad, y esto actualiza de nuevo un grande «hoy» de la Iglesia. La liturgia no sólo recuerda el advenimiento, sino que lo «hace presente», «actualiza el Misterio».

Esto es un grande e inexcrutable misterio divino. Misterio inexcrutable es Dios mismo en su divinidad. Misterio inexcrutable es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo en la unidad absoluta de la naturaleza divina y en la trinidad de la Persona.

Además las palabras de nuestro Credo testimonian algo completamente nuevo. Algo que es inexcrutable, también bajo otro aspecto: **Cur Deus homo?**

¿Por qué Dios se ha hecho hombre? ¿Cómo es posible que Dios haya venido a ser hombre? Eso se preguntan los siglos y las generaciones. Y muchos se alejan con esta pregunta en los labios, se alejan incrédulos. A veces con una incomprensible indignación, con una objeción respecto a un evento que trasciende a su mente.

Es incomprensible que Dios sea Padre e Hijo..., es incomprensible que el Hijo sea hecho hombre. Es un misterio difícil e inexcrutable como el de la unidad y trinidad de Dios. Nosotros además, creyendo a la omnipotencia de Dios, sabemos que nada le es imposible. Dios es omnipotente. Pero sobre todo es Amor. **Nada es imposible a la omnipotencia que es Amor.**

Y propiamente esto creemos: «por nosotros y por nuestra salvación... se ha hecho hombre».

Para nosotros —quiere decir— **por amor hacia nosotros.**

Cuando nos arrodillamos durante la liturgia de Navidad —pronunciando las palabras mencionadas del Credo—, venimos a ser **semejantes**

tes a los pastores de Belén. Ellos fueron los primeros iluminados por este misterio que ilumina las tinieblas de la historia del hombre sobre la tierra.

Como leemos en Isaías: **Los que habitaban en tierra tenebrosa vieron refulgir una luz** (Is. 9,2).

Esta luz se ve más próxima en el Evangelio de Lucas: **La gloria del Señor les envolvió en sus fulgores, y se atemorizaron con gran temor** (Luc. 2,9) escribe el Evangelista.

Así pues, aunque aquella luz fue de naturaleza misteriosa, fue destinada al espíritu y al corazón del hombre más que a los ojos. Mediante esta luz se ha desvelado ante los pastores de Belén el **misterio inexcusable**. Así lo acogieron, andaron en su dirección y se acercaron al Misterio. **«Encontraron a un niño envuelto e pañales y recostado en un pesebre»** (Luc. 2,12). En el visible **reconocieron al Invisible**.

Fueron los primeros testigos del Misterio. Están unidos a María y a José. La Natividad del Señor **está ligada a su testimonio**. Por eso la Iglesia desea expresar en la Santa Misa que se celebra a Medianoche, que en algunos lugares se llama «Misa de los Pastores».

De este primer testimonio, se dirige ampliamente hacia el mundo esta llamada: **Christus natus est nobis, venite adoremus**.

El misterio de Dios invita a la adoración. A la adoración invita el misterio que se desvela a la luz de la Revelación. **Invita a la adoración el misterio de Dios, que se ha hecho hombre**.

El Verbo se hace carne. En esta noche la Iglesia entera hace suya la invitación que proviene del pesebre de Belén. **Toda la Iglesia se une a María y a José**. Se une a los Pastores. **Venite adoremus**. Venid y adoremos.

La luz que les ha iluminado es «la gloria del Señor», Dios **«habita una luz inaccesible»** (Tim. 1,6,16) y también este Dios que está en el pesebre, como un niño pequeño habita en tal luz, concretamente en esta luz.

Cur Deus homo?

Por nosotros los hombres y por nuestra salvación.

En la pobreza del pesebre de Belén está el inicio que revela aquella omnipotencia que es sobre todo «Amor»; la revelación del Amor que es el definitivo significado de la omnipotencia. El Amor es la verdad definitiva de la esencia de Dios. Su nombre definitivo.

La omnipotencia bajo la forma de un niño. La omnipotencia como no-potencia.

No-potencia como Amor, que lo supera todo, que a todo da sentido.

El nacimiento del Señor es la luz del significado; la luz del significado reencontrado de todas las cosas. Lo es sobre todo del significado del hombre (Cur Deus homo!), del sentido de la vida humana.

Su verdadero significado es: ¡Luz!

La noche de la luz. La luz de la noche de Belén. Este significado, al reencontrado sentido de la humanidad —y sentido de todas las cosas— prorrumpo sobre toda la tierra con el canto:

«Cantad al Señor un canto nuevo... cantad al Señor toda la tierra...».

A todos vosotros, que estáis aquí reunidos, a todos los pueblos y naciones, a toda la creación auguro elevar, en esta noche de Belén, este canto, en tantas lenguas, en tantas tradiciones, en tantas culturas:

El canto de la Natividad del Señor, el canto que proclama el significado divino de la vida humana.

La unidad entre los Concilios Vaticano I y II (2.ª Parte)

Ignacio Azcoaga Bengoechea

3. LA REVELACION Y LA FE. INSPIRACION E INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA

El racionalismo teológico, heredero del modernismo y cuyas bases filosóficas hay que buscarlas en el idealismo alemán, subyace en la enseñanza de la Sagrada Escritura en Facultades teológicas y seminarios y, por su efecto devastador para la fe, es uno de los problemas más importantes y graves que tiene planteados la Iglesia de cara a mantener la Ortodoxia.

El Concilio Vaticano II se encontró con una corriente de opinión, según la cual, era preciso «modernizar» los estudios de la Sagrada Escritura incorporando los métodos de exégesis conocidos como métodos histórico-críticos de crítica histórica y literaria de origen racionalista y basados en principios abiertamente contrarios a los de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la Revelación, Inspiración y Exégesis; y en particular opuestos a la doctrina del Concilio Vaticano I sobre la Revelación, promulgada en la Constitución «*Dei Filius*». Asimismo, el planteamiento se hacía en base a mostrar una ruptura con los decretos de la PBC (Pontificia Comisión Bíblica) que, promulgados en tiempos de San Pío X, ponían freno a la perniciosa doctrina subyacente a los citados métodos, en base a la cual se pretendía una «desmitificación» de la Sagrada Escritura, negando el carácter sobrenatural de la Revelación, la autoría divina de los libros sagrados, así como la Inspiración divina en la confección de los mismos.

Los que hoy día persisten en semejantes doctrinas, y que se presentan a sí mismos como úni-

cos maestros de la verdad con desprecio de toda la Tradición de la Iglesia, de los Santos Padres y del Magisterio Pontificio, están en abierta oposición a la doctrina del Concilio Vaticano II, ya que la enseñanza de éste, en lo referente al carácter sobrenatural de la Revelación, a la autoría divina y a la inspiración divina de los autores en la confección de los libros sagrados y a la autoridad del Magisterio de la Iglesia para ser la única y fiel intérprete de la Sagrada Escritura, está en total acuerdo y unidad con la doctrina tradicional de la Iglesia y en particular con el Concilio Vaticano I.

Y así la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II comienza señalando que va a proponer la auténtica doctrina acerca de la revelación y de su transmisión hasta nosotros siguiendo la enseñanza de los concilios de Trento y Vaticano I. Esta explicitación de continuidad con la doctrina tradicional pone de manifiesto, aún más si cabe, la perversidad de quienes han presentado el Concilio Vaticano II como ruptura con el pasado de la enseñanza tradicional de la Iglesia.

«El sacrosanto Concilio, oyendo religiosamente y proclamado fielmente la palabra de Dios, obedece a las palabras de San Juan, que dice: «Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se manifestó a nosotros; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que también vosotros tengáis comunión con nosotros y nuestra comunión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo (II, 23). Por eso, siguiendo las huellas de los con-

cilios Tridentino y Vaticano I, intenta proponer la genuina doctrina acerca de la revelación y su transmisión, a fin de que el mundo entero, oyendo el pregón de la salud eterna, crea; creyendo, espere, y esperando, ame» (27 Bis).

Frente a la noción del Racionalismo teológico, según la cual, la única fuente de conocimiento para el hombre es la razón y que la revelación es un hecho natural que acontece en la propia mente del hombre por reflexión racional, el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I, enseña la existencia de un doble orden de conocimiento: el de la fe y el de la razón, doctrina clásica del Concilio del siglo pasado. En efecto, en la Constitución dogmática «Gaudium et Spes», el Concilio Vaticano II pro-

«El Santo Concilio, repitiendo lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que "existen dos órdenes de conocimiento distintos, el de la fe y el de la razón"» (28).

En el apartado anterior del presente artículo hemos examinado, siguiendo una catequesis del Papa Juan Pablo II, la vía de la razón ascendente, por la cual el hombre «se eleva a Dios, leyendo el testimonio del ser, de la verdad, del bien y de la belleza que las criaturas poseen en sí mismas» (29). En la catequesis del 27 de marzo y publicada el 31 del mismo mes, el Papa examina el otro orden de conocimiento.

«Hay una segunda vía, la vía de la fe, que tiene su comienzo exclusivamente en Dios» (30).

De aquí parte el Papa para enseñar el carácter sobrenatural de la fe y de la Revelación.

«En el conocimiento mediante la fe el hombre acepta como verdad todo el contenido sobrenatural y salvífico de la Revelación» (31).

En el siguiente texto, de la Constitución dogmática «Dei Verbum», vemos que el contenido de la Revelación queda fuera del alcance de las fuerzas y de la capacidad de la inteligencia humana:

«Por medio de la revelación divina, Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre se haga partícipe de los bienes divinos, que **superan totalmente la inteligencia humana**» (32).

Las palabras subrayadas son cita del Concilio Vaticano I, de la Constitución dogmática «Dei Filius», y ponen de relieve el carácter sobrenatural de la fe, de forma que, los contenidos de la fe no pueden ser elaborados por el hombre, sino que vienen dados como don de Dios.

Si los contenidos de la fe exceden la capacidad racional del hombre, el acto subjetivo de fe, mediante el cual el hombre acepta como verdaderas las verdades relevadas, también es un don de Dios, de forma que del mero conocimiento de lo revelado no se sigue la evidencia racional y esta doctrina, que la Iglesia enseñó desde los primeros siglos y que se halla también en el Concilio Vaticano I, ha sido nuevamente recordada por el Concilio Vaticano II.

«Para dar esta respuesta de la fe es necesaria **la gracia de Dios**, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede **a todos gusto en aceptar y creer la verdad**. Para que el hombre pueda comprender más profundamente la Revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones» (33). (El subrayado es cita del Concilio Vat. I que a su vez es cita del Concilio de Orange, del siglo VI).

De todo lo cual queda patente que, según la enseñanza del Concilio Vaticano II, las tesis del Racionalismo teológico, subyacentes a los métodos histórico-críticos de exégesis, son contrarias al mismo, ya que tanto el contenido de la fe como el propio acto de fe por su propio carácter sobrenatural exigen una acción especial y milagrosa de Dios.

Una vez conocido que se ha llegado a conocer que el contenido objetivo de la fe, es decir, que lo revelado por Dios excede la capacidad racional del hombre, surge la pregunta por el lugar donde se halla dicho contenido, o bien por el lugar del depósito de la Revelación.

Otra cuestión espinosa en los debates conciliares del Concilio Vaticano II fue el conocido por el nombre de «las fuentes de la Revelación», término con el que se entendía que la Revelación se hallaba contenida no sólo en la Sagrada Escritura, fuente escrita, sino también en la Tradición apostólica, fuente hablada, que permanece en la Iglesia católica. Esta doctrina venía siendo enseñada desde el Concilio de Trento y fue asumida y recordada también por el Concilio Vaticano I en la Constitución dogmática «*Dei Filius*».

En las discusiones conciliares del Concilio Vaticano II, y por parte de quienes propugnaban una ruptura con la doctrina tradicional de la Iglesia, se presentaba que, mantener la Tradición como fuente de Revelación, constituía un grave inconveniente para la unidad de los cristianos, y que, en nombre del «*Ecumenismo*», uno de los términos más desvirtuados y mal interpretados del Concilio, era preciso suprimir la Tradición, puesto que la Revelación se encontraba íntegramente en las Sagradas Escrituras y no siendo distintas éstas de aquélla.

Surgía, de esta manera, un tema conflictivo en el que estaba en juego la unidad y continuidad del Magisterio de la Iglesia, y en particular la doctrina enseñada en Trento y reproducida en el Concilio Vaticano I.

El Papa Juan Pablo II, refiriéndose a este tema, en la catequesis del 24 de abril, y publicada en el *Osservatore Romano* del día 28 del mismo mes, cita un texto del Concilio Vaticano II, de la Constitución dogmática «*Dei Verbum*», en el que se pone de manifiesto la vigencia de la Tradición y que juntamente con la Sagrada Escritura es el lugar en el que la Iglesia conoce a Dios.

«Esta Sagrada Tradición con la Sagrada Escritura de ambos Testamentos, son el espejo en el que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara como El es» (34).

En la Constitución «*Dei Filius*», del Concilio Vaticano I, y citando al Concilio de Trento, enseña la doctrina de la iglesia según la cual la Revelación se encuentra «en los libros escritos» y «en las tradiciones no escritas», es decir, la Sagrada Escritura y la Tradición, que constituyen el depósito único de la Revelación.

«Esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal declarada por el Santo Concilio de Trento "se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas", que recibidas por los Apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano han llegado a nosotros» (35).

El Concilio Vaticano II, en la Constitución dogmática «*Dei Verbum*», enseña esta misma doctrina, citando expresamente el texto anterior y el del Concilio de Trento, quedando redactado:

«Cristo Señor... dio mandato a sus apóstoles de que predicaran a todos el Evangelio... El mandato fue fielmente cumplido, tanto por parte de los apóstoles, que en la predicación oral, con ejemplos e instituciones, transmitieron lo que ellos habían recibido de la boca, trato y obras de Cristo, o aprendido por inspiración del Espíritu Santo, como por parte de aquellos apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, consignaron por escrito el mensaje de la salud» (36).

Dos diferencias aparecen, pero que no afectan para nada a la enseñanza fundamental de Trento y del Vaticano I, sino explicitación de la misma. Por un lado que se especifica que lo que los apóstoles habían recibido de Cristo para transmitir por tradición no se refería sólo a lo enseñado verbalmente sino también «al trato» y a «las obras» del propio Cristo y en segundo lugar que especifica que en los escritos intervinieron, bajo inspiración, no sólo apóstoles sino también los varones apostólicos (S. Marcos y S. Lucas).

El Concilio Vaticano II no usa la terminología, dos fuentes, como tampoco lo hicieron ni Trento ni el Vaticano I, para no dar lugar a error en cuanto a que la Revelación es única; y que tanto la Tradición como la Escritura tienen una única fuente, que es Dios; por lo demás, es claro en la enseñanza del Concilio Vaticano II, y esto es lo importante para mostrar la continuidad de su enseñanza con la de toda la tradición del Magisterio eclesiástico, que la Iglesia no tiene la certeza de lo revelado sólo en la Escritura sino también en la Tradición; y, por otra parte, que

la Iglesia, gracias a la Tradición, conoce «el canon íntegro de los libros sagrados», en lo que también hay continuidad con lo enseñado en los otros Concilios. De ahí que el Papa Juan Pablo II, en la catequesis que hemos comentado diga:

«Por ello, ambas, la Tradición y la Sagrada Escritura, deben estar rodeadas de la misma veneración y del mismo respeto religioso» (37).

Una vez fijada la enseñanza del Concilio Vaticano II, en continuidad con la de los otros Concilios, en lo referente al carácter sobrenatural de la fe y de la revelación y el depósito de la misma en la Sagrada Escritura y Tradición apostólica, surge la cuestión de quién es el intérprete auténtico de la Palabra de Dios escrita o transmitida por Tradición.

Es preciso señalar que, tanto el Concilio Vaticano I como el Vaticano II, enseñan que la función de interpretación auténtica se encuentra en el Magisterio de la Iglesia y no en la conciencia individual o la elaboración racional de los teólogos. Así el Vaticano II indica que la función de interpretación auténtica ha sido encomendada «únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo» (38).

Por otra parte, es preciso señalar aquí, que el Concilio Vaticano II ha incorporado a su doctrina un lugar teológico que ya se encontraba señalado en el tratado de los lugares teológicos de Melchor Cano y que se refiere a la fe del Pueblo de Dios y que se encuentra afirmado en la Constitución dogmática «Lumen Gentium», en uno de los temas de profundización y ampliación realizado por el Concilio Vaticano II.

«la totalidad de los fieles... no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de la fe y costumbres» (39).

El Papa Juan Pablo II, en la catequesis que venimos comentando, incorpora este mismo lugar teológico en el proceso vivificante de la transmisión de la Revelación, añadiendo a la Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia.

«La Tradición, la Sagrada Escritura, el Magisterio de la Iglesia y el sentido sobrenatural de la fe de todo el Pueblo de Dios forman el proceso vivificante en el que la Divina Revelación se transmite a las nuevas generaciones» (40).

Finalmente queda por exponer la enseñanza del Concilio Vaticano II en lo referente a la inspiración y autoría de la Sagrada Escritura, así como de la inerrancia y las normas de exégesis que debe utilizar el exegeta siempre y cuando se reconozca todo lo expuesto anteriormente. Lo cual el Papa explica en la catequesis del 1 de mayo y publicado en el Osservatore Romano del 5 del mismo mes.

Parte por mostrar la continuidad de la enseñanza de la Iglesia en lo referente a Dios como autor de la Sagrada Escritura, en virtud de la Inspiración del Espíritu Santo a los hagiógrafos, para lo cual cita el siguiente texto del Concilio Vaticano II, Constitución «Dei Verbum», y que contiene la misma doctrina que la enseñada en el Concilio Vaticano I, en la Constitución dogmática «Dei Filius».

«La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido confiados a la Iglesia» (41).

Lo que el Vaticano añade, en relación al Vaticano I, y que es una conclusión de la doctrina de la Inspiración del Espíritu Santo a los autores, doctrina explicada por Benedicto XV en la Encíclica «Providentissimus Deus», es el modo como se entiende dicha inspiración en la composición de los libros sagrados.

«en la composición de los libros sagrados, Dios escogió a hombres, de los que se valió dentro del uso de sus fuerzas y facultades, de suerte que obrando El en ellos y por ellos, consignaran por escrito, como verdaderos autores, todo aquello y sólo aquello que El quisiera» (42).

De que Dios es el Autor de la Sagrada Escritura se deduce la verdad de la misma, y de la

doctrina del modo de la Inspiración surgen las normas de exégesis que el Papa señala, siguiendo la Constitución dogmática «Dei Verbum», y en las que se tienen en cuenta elementos de carácter histórico y literario, en tres principios: la intención del autor, el género literario y los modos de pensar, expresarse y narrar de la época:

«El primer principio es que "porque Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Sagrada Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras.

Con esta finalidad y éste es el **segundo punto**, es necesario tener en cuenta, entre otras cosas, "los géneros literarios". "Pues la verdad se presenta y enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios"...

Y, por esto, tenemos el **tercer principio** para una recta interpretación de la Sagrada Escritura: "Para comprender exactamente lo que el autor sagrado propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los habituales y originarios modos de pensar, de expresarse, de narrar que usaban en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más solían emplearse en la conversación ordinaria"» (43) (Los entrecomillados dentro del texto pertenecen a la Constitución «Dei Verbum»).

Ahora bien:

«Estas indicaciones... que se dan para la interpretación de carácter histórico-literario, exigen una relación profunda con las premisas de la doctrina sobre la divina inspiración de la Sagrada Escritura» (44).

Y el Papa, para no dar lugar a dudas, termina señalando dos textos de la Constitución dogmática «Dei Verbum» en los que se marcan los criterios básicos de interpretación a los que están supeditados los anteriores.

«La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con el que fue escrita» (45).

«hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe» (46).

Entendiendo por analogía de la fe:

«La cohesión de cada una de las verdades de fe entre sí y con el plan total de la Revelación y la plenitud de la divina economía encerrada en él» (47).

Leídas estas líneas sólo mala fe y actitud de rebeldía clara a la Iglesia habrá que atribuir a aquellos que, en nombre del Concilio Vaticano II, quieren destruir el depósito y la interpretación de la Sagrada Revelación, en base a métodos de interpretación desvinculados de la doctrina de la Iglesia.

4. SECULARISMO Y LIBERALISMO: LA LIBERTAD RELIGIOSA

Aunque el Concilio Vaticano I no trató expresamente cuestiones de orden socio-político, es conocido que la Iglesia, durante el siglo XIX, y en particular durante los pontificados de Gregorio XVI, Pío IX, León XIII y San Pío X, se mantuvo enfrentada al liberalismo, doctrina para la que, según León XIII:

«no hay ninguna potestad divina a la que se deba obedecer sino que cada uno es ley para sí; de ahí nace esa moral que llaman independiente, que apartando a la voluntad, bajo pretexto de libertad, de la observancia de los preceptos divinos, suele conceder al hombre una licencia sin límite» (48).

El liberalismo enseñaba, pues, que la sociedad civil no tenía nada que ver con el orden moral establecido por Dios y que podía constituirse jurídicamente sin tener nada que ver sus leyes con la Ley de Dios. Asimismo, que los individuos eran libres de elegir cualquier religión o ninguna, según su arbitrio y que, en el orden cívico, en virtud de la efectividad política, podía prescindirse de las exigencias de la moral cristiana.

León XIII, en la Encíclica «Libertas», juzgaba esta doctrina así:

«Mas muy claramente resulta de lo dicho cuánto repugna todo esto a la razón: repugna, en efecto, no sólo a la naturaleza del hombre, sino a la de todas las cosas creadas, querer que no intervenga vínculo alguno entre el hombre o la sociedad civil y Dios, Creador, y, por lo tanto, Legislador Supremo y Universal, porque todo efecto tiene forzosamente algún lazo que lo una con la causa que lo hizo» (49).

Durante el Concilio Vaticano II afloraron doctrinas que eran herederas de las condenadas en el Syllabus de Pío IX y asimismo entroncadas por el liberalismo, tan claramente descrito y juzgado por León XIII en los párrafos antes citados, y sus partidarios, apoyándose en la diferencia y distinción entre los órdenes de la fe y de la razón, propugnaban la secularización de la sociedad civil, y la instauración de ésta, con total independencia de la religión, como si no tuviera ninguna obligación para con Dios o como si la influencia de la Iglesia fuera perjudicial para la sociedad civil.

Esta preocupación infundada, que mostraban muchos, fue recogida por la doctrina del Concilio Vaticano II, en la Constitución dogmática «Gaudium et Spes»:

«Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia» (50).

El Concilio explica que la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia quiere decir que todas esas realidades gozan de leyes propias que el hombre ha de descubrir y se funda precisamente en que «por propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (51).

Dios es el que ha dado a las cosas en la creación una estructura propia, una naturaleza porque todo lo que es, en cuanto que Dios lo hizo, tiene número, peso y medida», y de ahí que, continúa el Concilio, «la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (52).

Esta misma doctrina fue enseñada en el Concilio Vaticano I, en la Constitución «Dei Filius», en el capítulo «de fide catholica» y que el Vaticano II cita en el último texto reseñado.

Una vez explicado el sentido en el que se debe entender el término autonomía de lo temporal, pasa a mostrar cuál es la interpretación insostenible de dicho término, y que coincide precisamente con la concepción del liberalismo que antes hemos expuesto en doctrina de León XIII, y que también había sido condenada en el Syllabus de Pío IX, diciendo de modo concluyente:

«Pero si por autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma» (53).

Además de estas concepciones erróneas sobre la sociedad civil y en general sobre la realidad terrena, herederas del liberalismo del siglo XIX, se entrecruzaba la cuestión del derecho de la persona a la libertad religiosa sobre la inmunidad de coacción civil para el acto de fe, que se planteaba erróneamente, por algunos, como afirmación del principio de indiferencia religiosa y por lo mismo en oposición con la doctrina tradicional de la Iglesia sobre todo con lo enseñado por los Papas durante el siglo XIX. Es conocida esta enseñanza, según la cual, tanto el individuo como la sociedad civil, después de conocida la verdadera religión estaba obligado para con ella y que el error en cuanto que daña al hombre no tiene derecho objetivo a desarrollarse y propagarse en la sociedad.

La doctrina, que, en esta materia, enseñó la Iglesia durante el siglo XIX no puede interpretarse, de ninguna manera, como si el Estado tuviera poder para interferir en la conciencia de los súbditos, actuando con coacción sobre ella, impidiendo u obligando, vulnerando el derecho de la persona a la libertad religiosa, a realizar el acto de fe y a profesarlo públicamente. Y así la proposición 44 del Syllabus condena que

«la autoridad civil puede inmiscuirse en los asuntos que se refieren a la religión, a las costumbres y al régimen espiritual» (54).

Lo que el Syllabus condena, al igual que León XIII en la Encíclica «Libertas», es lo que en ésta se denomina «libertad de cultos». «Su fundamento es que en el arbitrio de cada uno está profesar la religión que más le acomoda, o no profesar ninguna» (55), que es la tesis del indiferentismo religioso, como si el hombre no tuviera obligación de abrazar la única Iglesia de Cristo que es la verdadera y le fuera indiferente cualquiera.

Por eso, cuando el Syllabus condena la proposición: «Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón tiene por verdadera» (56), no está condenando el derecho a la inmunidad de coacción, por parte de la sociedad civil a la realización del acto de fe, sino que condena el principio del indiferentismo religioso, para el cual toda religión es igualmente verdadera.

Y así como en la Declaración de la libertad religiosa «Dignitatis humanae» se enseña que Cristo dio testimonio definitivo de la verdad mediante la cruz y la resurrección pero «no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían» (57), también recoge las palabras de Cristo:

«El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (58).

De todas formas, en el propio texto conciliar queda clara la obligación universal para todos los hombres de buscar la verdadera religión y, una vez conocida, abrazarla.

«Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotadas de razón y de voluntad libre y, por lo tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad y además tienen la obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad» (59).

Y así el Concilio señala que «el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza» (60), de modo que la exigencia de la verdad, la obligación moral de abrazarla y la propia

naturaleza del acto de fe son el fundamento objetivo de la libertad religiosa y no, precisamente, el indiferentismo religioso.

Está claro que no hay discontinuidad entre ambas enseñanzas, ya que la temática de la «libertad religiosa» estudiada por el Concilio, no corresponde a la de la «libertad de cultos» objeto de estudio por la Iglesia en el siglo XIX y así, para evitar malentendidos, el propio Concilio Vaticano II precisa:

«Ahora bien, como quiera que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (61).

El Papa Juan Pablo II, para explicar el carácter de convicción racional que tiene la fe además de su gracia sobrenatural, utiliza, en su Catequesis del 17 de abril publicada en el Osservatore Romano el 21 del mismo, el texto de la Declaración de la libertad religiosa, mostrando que esa no coacción expresa también originalidad humana además de la divina. Y después de mostrar el carácter voluntario y por lo tanto libre de coacción del acto de fe, dice:

«Esta voluntariedad estructural de la fe no significa en modo alguno que el creer es facultativo y que por lo tanto era justificable una actitud de indiferentismo fundamental; sólo significa que el hombre está llamado a responder a la invitación y al don de Dios con la adhesión libre y total de sí mismo» (62).

Por todo ello, parece pedagógico que en lugar de que esgrimamos los católicos la doctrina de la libertad religiosa para protestar por esta grave violación de un derecho tan íntimo, natural y necesario para el hombre en aquellos países en los que es delito civil o motivo de discriminación grave el ser católico, se acude a él para que, en los lugares en los que la mayoría de los ciudadanos son católicos, se legisle contra la ley de Dios y se evite cualquier manifestación pública de catolicidad.

De aquí que, en nombre de la libertad religiosa, los católicos tenemos derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana tal y como enseña el Concilio.

«En la sociedad humana y ante cualquier orden público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana» (63).

CONCLUSION

Por todo lo cual, de los diferentes temas que hemos examinado del Concilio Vaticano II, algunos están hoy día mal estudiados, mal interpretados y mal entendidos, como ha dicho el Papa, y es preciso examinarlos en conexión con toda la doctrina de la Iglesia, nuestra Madre y Maestra, a quien debemos fiel, firme y filial devoción y asentimiento.

NOTAS (De la 1.ª y 2.ª Parte)

- (1) Discurso Juan Pablo II. Mensaje a la Iglesia y al mundo 17-X-1978.
- (2) Viaje Juan Pablo II a Bélgica nota en prensa local DV 17-V-85.
- (3) Concilio Vaticano II. Sacrosantum Concilium n.º 21. BAC pág. 160.
- (4) Conversación de Juan XXIII con Tardini 21-I-1959. Mensaje al clero Veneciano... «Para el anuncio del concilio oecuménico dice, hemos tenido una inspiración». (Historia de la Iglesia Fliche Martin tomo XXVIII, El concilio Vaticano II pág. 15).
- (5) Pascendi Domini Gregis. S. Pío X. Colección de encíclicas y documentos Pontificios, Acción Católica, tomo I, pág. 942.
- (6) Discurso del 29-VI-1972. Pablo VI. Cristiandad, Julio 1972.
- (7) Epístola de San Pablo a los Romanos I, 19.
- (8) Concilio de Calcedonia año 451 Dz. 148.
- (9) Concilio Vaticano II. Lumen Gentium n.º 18. BAC pág. 38.
- (10) Concilio Vaticano II. Lumen Gentium n.º 25. BAC pág. 51.
- (11) Concilio Vaticano II. Lumen Gentium n.º 22. BAC pág. 45.

Si tuviéramos que expresar con una palabra el contenido doctrinal del Concilio Vaticano II, diríamos que es el Concilio cuyo tema ha sido «la Iglesia» examinada desde sí misma, su origen y fundamento, su composición y estructura jerárquica, el papel de sus miembros y la formación de los mismos, la fuente de su verdad, su culto, su misión en el mundo, sus relaciones con otras iglesias, y la unidad de las demás iglesias en ella.

Hoy en día, las actitudes heréticas y cismáticas, en lugar de presentarse abiertamente como acontecía en otros siglos, aparecen como las auténticas y verdaderas, pasando como herederas de la doctrina y espíritu conciliar, mostrando como innovaciones conciliares burdas y graves herejías. Pero precisamente la piedra de toque para desenmascararles es el propio Concilio Vaticano II, ya que, en su examen sobre la Iglesia, la presenta como jerárquica y en unión con el Papa y los obispos, así que, cuando aparecen iglesias que se autodeterminan carismáticas, de los pobres, etc., como distintas y contrapuestas a la iglesia jerárquica, su espíritu no puede provenir del Concilio Vaticano II, sino de quienes se oponen a la Iglesia verdadera, precisamente en la doctrina enseñada por el propio Concilio. Por eso, estas líneas han querido destacar la unidad y continuidad del Magisterio de la Iglesia, en particular de la doctrina de los Concilios Vaticano I y II.

- (12) Notificaciones, comunicadas por el Excelentísimo Secretario General del Concilio en la Congregación general 123 del día 16-XI-1964 BAC pág. 118.
- (13) Nota Explicativa Previa. BAC pág. 119.
- (14) Nota Explicativa Previa. BAC pág. 121.
- (15) Nota Explicativa Previa. BAC pág. 121.
- (16) Nota Explicativa Previa. BAC pág. 121-122.
- (17) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (18) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 6. BAC. pág. 128.
- (19) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (20) San Pablo a los Romanos I, 19-21.
- (21) Catequesis Juan Pablo II. 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (22) Libro de la Sabiduría 13, 1-9.
- (23) Catequesis de Juan Pablo II. 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (24) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (25) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (26) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.
- (27) Catequesis Juan Pablo II 20-III-85. Osservatore Romano 24-III-85.

- (27 bis) Concilio Vaticano II «Dei Verbum» n.º 1. Romano 24-III-85. BAC pág. 124.
- (28) Concilio Vaticano II. «Gaudium et Spes» n.º 59. BAC pág. 298.
- (29) Catequesis Juan Pablo II 27-III-85. Osservatore Romano 31-III-85.
- (30) Catequesis Juan Pablo II 27-III-85. Osservatore Romano 31-III-85.
- (31) Catequesis Juan Pablo II 27-III-85. Osservatore Romano 31-III-85.
- (32) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 6. BAC pág. 128.
- (33) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 5. BAC pág. 127.
- (34) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 7. BAC pág. 130.
- (35) Concilio Vaticano I. «Dei Filius». Dz. 1.787.
- (36) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 7. BAC pág. 129.
- (37) Catequesis Juan Pablo II 27-III-85. Osservatore Romano 31-III-85.
- (38) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 10. BAC pág. 132.
- (39) Concilio Vaticano II. «Lumen Gentium» n.º 12. BAC pág. 28.
- (40) Catequesis Juan Pablo II 24-IV-85. Osservatore Romano 1-V-85.
- (41) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 11. BAC pág. 133.
- (42) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 11. BAC pág. 134.
- (43) Catequesis Juan Pablo II. 1-V-85. Osservatore Romano 5-V-85.
- (44) Catequesis Juan Pablo II. 1-V-85. Osservatore Romano 5-V-85.
- (45) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 12. BAC pág. 135.
- (46) Concilio Vaticano II. «Dei Verbum» n.º 12. BAC pág. 135.
- (47) Catequesis Juan Pablo II 1-V-85. Osservatore Romano 5-V-85.
- (48) León XIII. Encíclica «Libertas» n.º 17. Colección de Encíclicas y documentos pontificios. Acción católica pág. 69.
- (49) Idem. n.º 18, pág. 69.
- (50) Concilio Vaticano II. «Gaudium et Spes» n.º 36 BAC pág. 256.
- (51) Concilio Vaticano II. «Gaudium et Spes» n.º 36 BAC pág. 256.
- (52) Concilio Vaticano II, «Gaudium et Spes» n.º 36. BAC pág. 256.
- (53) Concilio Vaticano II, «Gaudium et Spes» n.º 36. BAC pág. 257.
- (54) Syllabus. Pío IX. propos. n.º 44 Dz 1.744.
- (55) León XIII. Encíclica Libertas n.º 24. Colección Encíclicas y documentos pontificios. Acción Católica pág. 71.
- (56) Pío IX. Syllabus propos. n.º 15 Dz. 1715.
- (57) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 11. BAC pág. 697.
- (58) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 11. BAC pág. 697.
- (59) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 2. BAC pág. 686.
- (60) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 2. BAC pág. 686.
- (61) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 1. BAC pág. 685.
- (62) Catequesis Juan Pablo II. 17-IV-85. Osservatore Romano 21-IV-85.
- (63) Concilio Vaticano II. «Dignitatis humanae» n.º 13. BAC pág. 701.

LO QUE MAS IMPORTA AL CONCILIO ECUMENICO ES ESTO: QUE EL SACRO DEPOSITO DE LA DOCTRINA CRISTIANA SEA MAS EFICAZMENTE CUSTODIADO Y EXPUESTO (Juan XXIII, Discurso en la inauguración del Concilio, AAS. 1962, p. 786)

CONVIENE PONER ATENCION: LAS ENSEÑANZAS DEL CONCILIO NO CONSTITUYEN UN SISTEMA ORGANICO Y COMPLETO DE LA DOCTRINA CATOLICA; ESTA ES MUCHO MAS AMPLIA, COMO TODOS SABEN, Y NO ESTA PUESTA EN DUDA POR EL CONCILIO NI ESENCIALMENTE MODIFICADA; SINO QUE EL CONCILIO LA CONFIRMA, LA ILUSTRA, LA DEFIENDE Y LA DESARROLLA CON AUTORIZADISIMA APOLOGIA, LLENA DE SABIDURIA, DE VIGOR Y DE FE (Pablo VI, Alocución en la audiencia de 12 de enero de 1966)

Homilía del Papa en la Fiesta de la Inmaculada, día de la clausura del Sínodo (8-12-85)

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35).

La Iglesia mira a María, la Madre de Dios, como a su «prototipo». Esta verdad ha sido expresada por el Concilio en el último capítulo de la constitución «Lumen gentium».

Hoy una vez más, somos conscientes de esta verdad:

—**ante todo**, porque celebramos la liturgia de la Solemnidad de la Inmaculada Concepción;

—y **luego**, porque deseamos, en cierto modo, **coronar** los trabajos del **Sínodo extraordinario**, que se ha reunido en Roma con ocasión del vigésimo aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II.

Hace veinte años, este mismo día 8 de diciembre, los padres conciliares, bajo la presidencia del Papa Pablo VI, ofrecían a la Santísima Trinidad, por medio del corazón de la Inmaculada, el fruto de su trabajo de cuatro años. El tema central del Concilio había sido la Iglesia.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra». A la luz de estas palabras del Evangelio de hoy, la Madre de Dios ¿no aparece tal vez como **el modelo y la figura de la Iglesia**? En realidad, la Iglesia nació también en la historia de la humanidad **mediante la venida del Espíritu Santo**. Nació el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles para protegerlos de sus debilidades y al mismo tiempo, de la contradicción que ocasionaría el mensaje evangélico: la verdad sobre Cristo crucificado y resucitado.

Hoy, en la solemnidad de la Inmaculada Concepción, la liturgia nos induce a volver al **principio** de la historia de la creación y de la salvación. Más bien nos pide remontarnos a **antes aun de este principio**.

En el Evangelio de Lucas, María escucha: «Salve, llena de gracia» (Lc 1,28), y estas palabras le vienen, como indica la Carta a los Efesios, **del eterno pensamiento de Dios**. Estas palabras son la expresión **del eterno amor**; la expresión de la elección «en los cielos, en Cristo». «En El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuéramos santos e inmaculados ante El» (Ef 1,4).

La Virgen de Nazaret oye: «Salve, llena de gracia», y estas palabras hablan de su particular elección en Cristo:

En El, el Dios y Padre nuestro Señor Jesucristo.

Te ha elegido, hija de Israel, para que tú seas santa e inmaculada.

Te ha elegido «antes de la creación del mundo».

Te ha elegido para que seas inmaculada desde el primer momento de tu concepción, a través de tus padres humanos.

Te ha elegido en consideración de Cristo para que, en el misterio de la encarnación, el Hijo de Dios encontrase a la Madre del «beneplácito divino» en toda su plenitud: la Madre de la «divina gracia».

Por esto, el mensajero dice «llena eres de gracia».

La liturgia de la Inmaculada Concepción nos lleva al mismo tiempo adentro de este misterio, que puede ser llamado el misterio del principio. En efecto, la primera lectura está tomada del libro del Génesis.

En el contexto del «misterio del principio» está inscrito el pecado del hombre.

Está inscrito también en él el protoevangelio: el primer anuncio del redentor.

Yavé Dios dice al que se esconde bajo la figura de una serpiente: «Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo. Este te aplastará la cabeza y tú le acecharás el calcañal» (Gén 3,15).

De esta manera, la Inmaculada Concepción es presentada mediante este contraste. Este es el pecado: el pecado original. La Inmaculada Concepción significa la libertad de la herencia de este pecado. La liberación de los efectos de la desobediencia del primer Adán.

La liberación viene como precio de la obediencia del segundo Adán: Cristo. Es precisamente por este precio, en virtud de su muerte redentora, que la muerte espiritual del pecado no atañe a la Madre del Redentor en el primer instante de su existencia terrena.

Sin embargo, al mismo tiempo, la Inmaculada Concepción no significa solamente una elevación de María como una transferencia suya hacia afuera de todos los que han recibido como herencia el pecado de sus primeros padres.

Al contrario, significa una inserción en el mismo centro de la lucha espiritual, «de esta enemistad» que, en el curso de la historia del hombre, contrapone el «príncipe de las tinieblas» y «padre de la mentira» a la mujer y a su descendencia.

A través de las palabras del libro del Génesis vemos a la Inmaculada con todo el realismo de su elección. La vemos en el momento culminante de esta «enemistad»: bajo la cruz de Cristo en el Calvario.

Allá, «la mujer te aplastará la cabeza y tú le acecharás el calcañal». Como precio de anonadamiento de sí mismo Cristo consigue la victoria sobre Satanás, el pecado y la muerte en el transcurso de la historia.

María —la Inmaculada— se encuentra al pie de la Cruz: «Padeciendo con su Hijo..., cooperó en forma del todo singular por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad en la restauración de la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es nuestra Madre en el orden de la gracia» (Lumen gentium, 61). Así enseña el Concilio.

Por esto la Madre de Dios «está también íntimamente unida con la Iglesia. Como ya enseñó San Ambrosio..., es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo. Pues en el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también ma-

dre y virgen, precedió la Santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo tanto de la virgen como de la madre» (ibídem, 63).

La Iglesia dirige, pues, su mirada hacia su «tipo» virginal y a la vez materno. Mira también a través del prisma de la Inmaculada Concepción. Así miraron los padres del Concilio Vaticano II el 8 de diciembre de 1965. Y así miramos también nosotros veinte años después de aquella fecha ya histórica.

Escuchando las lecturas de la liturgia de hoy **llegamos de nuevo al misterio de la Iglesia** que el Concilio proclamó en el primer capítulo de la constitución «Lumen gentium», primero no sólo en el orden cronológico, sino sobre todo en importancia. En efecto, en este eterno misterio está contenido **el origen del ser mismo de la Iglesia**. Esta no existiría sin el eterno «amor de padre», sin «la gracia de nuestro Señor Jesucristo», sin «la comunión del Espíritu Santo». Sin la comunión divina, trinitaria, no existiría aquí, en la tierra, la comunión creada, humana, que es la Iglesia. Esta comunión de la que el Concilio habla en muchos lugares.

Escuchando, pues, las palabras de la liturgia al final de esta asamblea sinodal, postrados en actitud de adoración, repitamos:

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo... En El nos eligió antes de la constitución del mundo... y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en el amado» (Ef 1, 3-6).

Así pues, el saludo «**llena de gracia**», pronunciado durante la Anunciación a la Inmaculada, resuena con eco incesante también en el alma de la Iglesia: la gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con todos nosotros.

La gracia pertenece al misterio de la Iglesia porque pertenece a la vocación de hombre. En este sentido, el hombre es la vía de la Iglesia (cf. **Redemptor hominis**, 14).

La historia de la gracia está vinculada de manera dramática en la vida de la Inmaculada con la **historia del pecado**. El Concilio dijo muchas cosas sobre este tema, especialmente en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Al comienzo de ella leemos:

«El mundo que (el Concilio) tiene ante sí es la entera familia humana..., el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos **creen fundado y conservado por el amor del Creador esclavizado bajo la servidumbre del pecado**, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación» (GS 2).

Así pues, el Concilio **funda** su enseñanza sobre la misión de la Iglesia en el mundo (actual) **en el misterio del principio de la humanidad**, como si leyese el fragmento del libro del Génesis de la liturgia de hoy. Al mismo tiempo, el Concilio profesa en toda su plenitud y profundidad **el misterio de la Redención** —del mundo y del hombre en el mundo— realizada mediante la muerte y resurrección de Cristo. **Toda la Iglesia se apoya sobre el fundamento de este misterio**. Está impregnada de la fuerza de la Redención. Vive de ella. Y en ella vence a la «fuerza del maligno».

Por lo tanto, la Iglesia, la verdadera Iglesia de Cristo, **sufre** aquella «enemistad» de la que habla el protoevangelio y —por gracia de Dios— no le teme.

Pertenece a la vocación de la Iglesia **participar en esta liberación** fundamental realizada por Cristo. Participar con humildad y confianza.

Del mismo modo en que participó la Inmaculada: «la que creyó».

En el Evangelio de hoy, respondiendo al anuncio del ángel, María dice de sí misma: «**He aquí a la sierva del Señor**; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38).

Estas expresiones han entrado profundamente en el vocabulario de la Iglesia.

Hoy deseamos **aplicar estas palabras a nosotros mismos**, queridos hermanos en el ministerio episcopal, y a todos vosotros que habéis participado en el Sínodo con ocasión del vigésimo aniversario del Vaticano II.

Deseamos pues, **salir del Sínodo para servir** a la causa a la que ha estado dedicado totalmente. Del mismo modo que hace veinte años salimos del Concilio.

El Sínodo ha logrado los objetivos para los que fue convocado: celebrar, verificar, promover el Concilio.

Al salir del Sínodo deseamos **intensificar los esfuerzos pastorales** para que el Concilio Vaticano II sea más amplia y profundamente conocido; para que las orientaciones y las directrices que nos ha dado sean asimiladas en la intimidad del corazón y traducidas en la conducta de vida de todos los miembros del pueblo de Dios, dcon coherencia y amor.

Salimos del Sínodo con el intenso deseo de difundir cada vez más en el organismo eclesial el clima de aquel **nuevo Pentecostés** que nos animó durante la celebración del Concilio y que en estas dos semanas hemos experimentado felizmente una vez más.

Saliendo del Sínodo deseamos ofrecer a toda la humanidad, con renovada fuerza de persuasión, el anuncio de fe, esperanza y caridad que la Iglesia saca de su perenne juventud, con la luz de Cristo vivir, que es «camino, verdad y vida» para el hombre de nuestro tiempo y de todos los tiempos.

Al final de esta celebración eucarística será proclamado en varias lenguas el **mensaje** que los padres sinodales dirigen a la Iglesia y al mundo. Abrigo la esperanza de que este mensaje toque los corazones, reforzando el empeño de todos para llevar a cabo, de forma coherente y generosa, las enseñanzas y las directrices del Concilio Vaticano II.

Con estos deseos e intenciones nos encontramos en esta gran solemnidad de la Iglesia: **La Inmaculada Concepción**.

La Iglesia mira a la Virgen María como a su «modelo y figura» en el Espíritu Santo.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). **Estas son las palabras que escucha María en la Anunciación**.

«Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta el extremo de la tierra» (Act 1,8). Estas son las palabras que los apóstoles escucharon de Jesús Resucitado, las cuales son el preanuncio del nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés.

En este final del segundo milenio después de Cristo, la Iglesia desea ardientemente una cosa: ser la misma Iglesia que nació del Espíritu Santo **cuando los apóstoles perseveraban unánimes en la oración** junto con María en el cenáculo de Jerusalén (Act 1, 14). En efecto, desde el principio, ellos contaron en su comunidad con aquella que «es la Inmaculada Concepción». Y la miraban como a su modelo y figura.

Al final del segundo milenio, la Iglesia desea vivamente ser **«la Iglesia del mundo contemporáneo»**; desea con todas sus fuerzas servir de tal manera que la vida humana sobre la tierra sea cada vez más digna del hombre.

Pero al mismo tiempo, la Iglesia es consciente —quizá más que nunca— de que puede realizar **este ministerio solamente en la medida en que es, en Cristo, sacramento** de la unión íntima con Dios, y por ello es también sacramento de la unidad de todo el género humano (cf. LG, 1).

En Jesucristo.

Por obra del Espíritu de la Verdad.

Angelus del día 8 de diciembre

«Principio del mundo mejor:

La Iglesia vuelve siempre a este principio. Tres veces al día recita el Angelus. Esta oración nos recuerda que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros». Y esto se cumplió por obra del Espíritu Santo, a la vez que por obra de María de Nazaret: «He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38).

Este es precisamente aquel principio: el principio del mundo mejor, del mundo de Dios en el hombre. Este nuevo principio permanece en la historia de la humanidad. Aunque ésta se desenvuelve en un mundo humano y recorre numerosos caminos, en los cuales entran las grandes familias humanas —pueblos, naciones, generaciones—, aquel principio divino del mundo mejor está ya presente en todo esto. Es la oración del «Angelus Domini» la que nos lo recuerda.

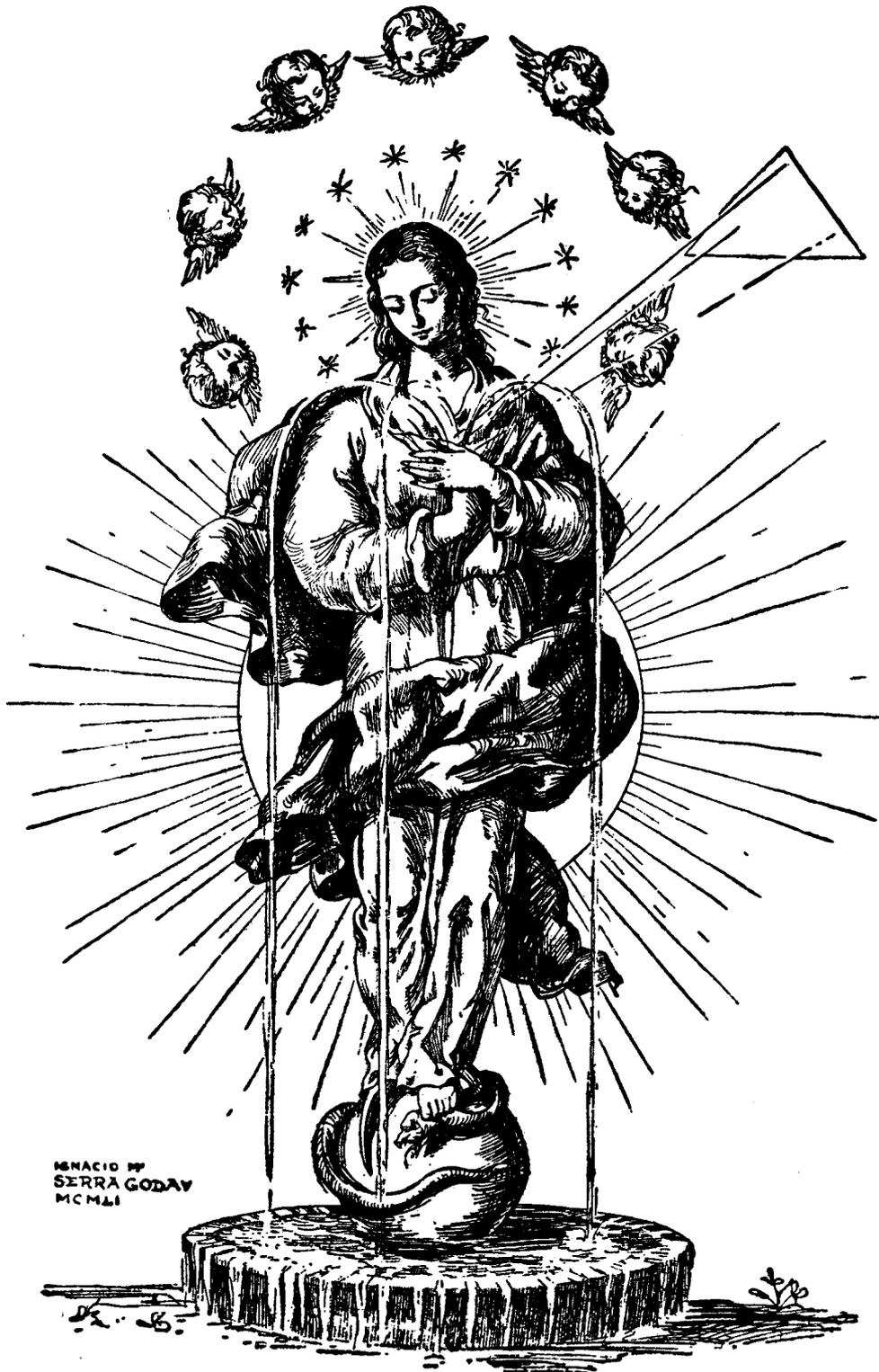
Este principio encontró su primera manifestación en la Inmaculada Concepción de la Virgen, predestinada para ser la Madre del Hijo de Dios. En Ella —por obra del Redentor— la Gracia ha vencido desde el principio de su misma concepción. Ella es la que fue concebida en la gracia y no en el pecado original y anunciada primeramente al principio del mundo mejor. Ella, como dijo Pablo VI, «es la aurora que precede a la Luz de nuestra salvación, Cristo Jesús» («Enseñanzas de Pablo VI», vol. 2, p. 525). Su misma Inmaculada Concepción es anunciación.

La Iglesia está llamada por Cristo Crucificado y Resucitado a cooperar con este principio salvífico. Mediante la obra del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha dado nuevo testimonio de tal vocación, y al mismo tiempo ha emprendido, en el contexto de nuestra época, esta misión que, en el Espíritu Santo, no cesa de ser participada en favor de la humanidad y del mundo.

El Sínodo de los Obispos, al final de la sesión extraordinaria que hoy ha terminado, da las gracias a todos aquéllos que, de varias maneras, y en particular con la oración, le han ayudado en esta misión, unida al vigésimo aniversario de la clausura del Concilio.

Que la Iglesia, conservando la plena fidelidad al Espíritu de Jesucristo, pueda caminar incansablemente hacia el «mundo mejor». Que pueda la vida humana, en la tierra, llegar a ser más digna del hombre, y al mismo tiempo madurar hacia los destinos eternos que están en Dios

Esto es lo que pedimos mediante María, cuya Inmaculada Concepción ha llegado a ser «principio del mundo mejor», en Cristo Jesús.



La democracia liberal y la ley del aborto (y II)

José Manuel Zubicoa Bayón

En el liberalismo —y de ahí toma el nombre— se proclama pretendidamente la libertad de pensamiento («el pensamiento no delinque») y de expresión (no hay más que opiniones y todas las opiniones son iguales) en el ámbito cultural, político y económico («no hay dogmas en las cosas temporales») y, en especial, en el religioso; sólo hay que acatar las normas, las decisiones legales. Esto es porque, según Spinoza, fuente de la democracia liberal y de su profundización socialista —Rousseau es un «Spinoza trivializado» (Tierno no se diferencian antes de que el poder político Galván)—, bueno o malo, justo o injusto, en sí los establezca con su decisión. Y las libertades de pensamiento y de expresión, tal como las corrompe el liberalismo —«pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa»—, en especial en las «cosas sagradas», dice Spinoza que le conviene el poder político permitirles para ejercer con total eficacia su derecho de ser la fuente primaria y única de toda norma de acción: «Concluyo pues que lo que exige ante todo la seguridad del Estado... es que el derecho del soberano de reglar todas las cosas, tanto sagradas como profanas, se refiera sólo a las acciones y que para el resto se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa» (24).

Esta es la fuente de ese escepticismo liberal: el dogmatismo spinoziano, que niega la verdad —adecuación del pensamiento a la realidad— para que no se obre conforme a ella, y la suplantada por la coherencia racional inmanente para que se obre en obediencia a lo que decida el poder en nombre de la razón común —en nombre del pueblo— en cualquier régimen.

La religión sólo consiste en obras y la **«fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino dogmas que engendren necesariamente la obediencia»** (25). Si «los eclesiásticos», que son simples particulares, pretenden definir las cosas sagradas —lo que compete al poder soberano— cometen un crimen de sedición; porque «esto es **reinar sobre las almas»** (26), y a esto sólo tiene derecho el que ejerce el poder, pues su derecho —que es igual a su poder—, no está limitado a la coacción apoyada en el miedo, «sino que incluye todos los medios de hacer que los hombres obedezcan a sus mandatos ...con un alma enteramente consintiente» (27). Y **la enseñanza subvencionada está destinada, «no tanto a cultivar, como a limitar los espíritus»** (28).

De ahí, en la actual situación española de profundización de la democracia, además del control de los otros poderosos medios, el de la enseñanza —en pos del objetivo ya señalado durante la anterior «pasada por la izquierda», en la II República, por el dirigente del P.S.O.E. Rodolfo Llopis, cuando era Director General de Enseñanza Primaria y ordenó quitar el Crucifijo de las escuelas: «Conquistar el alma de los niños»—, entre otras cosas, para aquello que condena enérgicamente Juan Pablo II en la **Familiaris Consortio**, para imponer generalizadamente —como se anuncia y se practica ya experimentalmente— una enseñanza sexual sin principios morales, con información —obligatoria también en los colegios católicos— del uso de los anticonceptivos:

«La Iglesia se opone firmemente a un sistema de información sexual separado de los principios

morales y tan frecuentemente difundido, el cual no sería más que una introducción a la experiencia del placer y un estímulo que lleva a perder la serenidad, abriendo el camino al vicio desde los años de la inocencia» (29).

Así, además del divorcio, se promueve la ya extensamente implantada mentalidad anticonceptiva («**anti-life mentality**», **Familiaris Consortio**, n. 30), que causa el aborto, y se avanza en la programación general de la destrucción de la familia por exigencia de la voluntad democrática suplantadora de Dios: «Cuando se ha descubierto que el secreto de la familia celestial es la familia terrenal, se debe destruir primero ésta en la teoría y en la práctica» (30).

Juan Pablo II constata en la encíclica **Dives in Misericordia** (31) la amenaza que sienten los hombres de hoy de perder «la libertad interior» de seguir su conciencia —y no sólo de «manifestar» la fe o la verdad natural—, y eso, por medio de una **subyugación «pacífica»** (VI, 11), como característica del «**cambio** que se está verificando en la historia» (VI, 10); dado que existen hoy los medios técnicos para ello y que «**la mentalidad contemporánea, quizás en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia**» (I, 2). Spinoza, del que parte esa mentalidad, niega, en efecto, que «Dios» ame a nadie, porque dejaría de ser «Dios» (**Ética V, 17, corolario; y 19, demostración**). Frente a esto, la Iglesia —manda el Papa (VII, 13)— tiene el deber, especialmente en la edad contemporánea, de proclamar, implorar e «**introducir en la vida**» la misericordia de Dios, profesada y venerada por la Iglesia particularmente en el Corazón de Cristo, que revela el amor misericordioso del Padre, como «núcleo central de la misión mesiánica del Hijo del Hombre». Sólo de ahí viene la liberación (VIII, 15). Sólo de ahí, la justicia; y la solidaridad fraterna; y —sin borrar las diferencias— la igualdad (VII, 14); la cual —decía proféticamente ya Pío XI en la **Ubi Arcano** (n. 53)— «en el reino de Cristo, rige y florece».

La democracia liberal y la tradicional

Es muy urgente que se deshaga el equívoco de hablar laudatoriamente de la democracia,

cuando todo el mundo entiende oír un elogio de esta democracia liberal que descristianiza a los pueblos en los que impera al desintegrar en ellos el orden natural, porque se basa en una filosofía atea que pasa a ser una religión, la religión del anticristo. Nadie, en cambio, suele entender cuando oye hablar hoy de democracia —sobre todo si lo que oye es laudatorio— una referencia al concepto tradicional de democracia; que no implica una autoridad emanada, delegada o compartida por la comunidad, ni debilitada o diluida; sino que es la participación política —junto al soberano y a los gobernantes mejores que le secundan— de todos los integrantes del pueblo en la formación de las leyes, y la elección de esas autoridades de entre el pueblo y por el pueblo; en el que es, según Santo Tomás, el mejor régimen político, el bien combinado de monarquía, aristocracia y democracia (32). Dentro del sistema tomista tradicional en el que la autoridad —de origen y finalidad divinos— da unidad de orden y fin —el bien común— a la comunidad plural; en síntesis armoniosa —no dialéctica— de autoridad y comunidad, que son complementarios —no antitéticos— como acto y potencia (33).

Lo esencial es, en cualquier sistema verdadero, el mantenimiento de la autoridad como trascendente a la comunidad, fiel al servicio del bien común de ésta, lo que es servir a Dios. El ejercicio firme, no escéptico, de esta autoridad contribuye poderosísimamente a la aceptación **voluntaria** de la verdad y del bien. Y esto vale para la potestad política, para la eclesiástica y para cualquier otra.

El poder político **debe** reconocer el origen de su autoridad en Dios, y necesita ser fiel en todo su ejercicio a la ley divina —natural y revelada— según las enseñanzas y normas de la autoridad sobrenatural de la Iglesia; al Reino de Dios y su Cristo; con fidelidad dispensada —según sus promesas— por la misericordia divina del Corazón de Jesús, que garantiza los derechos de todos, sus libertades y el bien común.

Esta es la verdad política. Por ella luchó en España el pueblo realista y carlista contra la revolución liberal en el siglo XIX y en la guerra de 1936; los requetés le dieron su carácter de Cruzada. Por ella, si no es posible luchar hoy —por desgracia para España— como entonces, siempre se puede morir, gastando la vida en su difusión y testimonio.

El absolutismo consiste en **desligar la potestad** política de su dependencia de la autoridad de la Iglesia y, en consecuencia, del servicio a la comunidad y a Dios, convirtiéndose en un fin en sí misma. Por tanto, hay que deshacer también el equívoco de llamar monarquía absoluta a la tradicional, por más que insignes pensadores tradicionales —que distinguían por su parte entre despotismo y absolutismo— así lo hicieron. Si Vázquez de Mella decía muy acertadamente que asumía la historia de España a beneficio de inventario, lo mismo se ha de hacer con la del carlismo; en esto y en todo.

«Una sana democracia —enseña Pío XII— fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias, pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo» (34).

La democracia es, según Spinoza, «la forma de gobierno caracterizada por su riguroso absolutismo»; en ella, el soberano, que es el colectivo social, tiene plenamente, en el estado de derecho —**«bajo el Gobierno de la Razón»**—, un **derecho soberano de naturaleza** —voluntad absoluta, sin más límite que su poder, va racionalizada por los que toman conciencia de su científica integración, como ser supremo colectivo, en la naturaleza y en la sociedad, en «Dios»—; ante su derecho todopoderoso, el propio de los particulares es nada (35). Y en la democracia es más plena la libertad que la Naturaleza, que «nada prohíbe», concede. Esta libertad —tan plena que excluye toda autoridad trascendente— consiste en estar determinado a obrar según el orden eterno de la Naturaleza, de la que «cada hombre es una pequeña parte»; aunque a veces «no conocemos» ese orden, y, por eso, muchos se creen erróneamente libres —con libre albedrío— (36).

Se pretende eliminar y suplantar a Dios y a su Iglesia, y lo que se hace es suplantar al pueblo (37) y eliminar la libertad y la personalidad del hombre. Fenómeno ya generalizado en Occidente e impuesto por el poder soviético en su área, como —refiriéndose al caso de Europa— advierte Juan Pablo II:

«De hecho, la Europa que en el Oeste, en la filosofía y en la praxis ha declarado a veces la "muerte de Dios", y en el Este ha llegado a imponerla ideológica y políticamente, es también la Europa en la que ha sido proclamada la "muerte del hombre" como persona y valor trascendente. En el Oeste la persona ha sido inmolada al bienestar; en el Este ha sido sacrificada a la estructura» (38).

* * *

En España, la victoria que, sobre aquella verdad política, ha conseguido y ensanchado —por ahora— la revolución mediante su pacto con el trono desde el siglo XVIII, al desarticular el orden tradicional —el único verdadero que ha habido—, ha imposibilitado el funcionamiento de cualquier sistema político excepto los autoritarios. Y aun la defensa —por antítesis al liberalismo— de una monarquía u otras instituciones pretendidamente tradicionales, en una actitud política ante todo, no sometida a la moral —**«politique d'abord»**, no es tradicional y no sirve para la verdadera restauración del orden natural: tiene la misma base que su antítesis: el naturalismo (Cfr. Pío XI, **Nous avons lu** 1926). Porque, siendo el objetivo de la ciudad terrena —o sociedad política— bueno y fin en el orden natural —como enseña San Agustín—, es la Iglesia la que «consolida la paz entre los hombres para gloria de Dios» (**Gaudium et Spes**, 76). Y un Estado no se puede edificar más que insanamente sobre la creencia de que sus humanos objetivos son los únicos, o mejores que los sobrenaturales, que así desdeña; porque —como dice San Agustín en la **Ciudad de Dios** (XV, 4)— de ahí «se sigue necesariamente la miseria y el fomento de la que existe». Y lo que el Concilio enseña es que «la edificación de la ciudad terrena se funde siempre en el Señor y a El se dirija, para que no trabajen en vano los que la edifican» (**Lumen Gentium**, 46 y **Ad Gentes**, 41; Sal 126). Lo que sólo de la gracia misericordiosa de Dios por la Iglesia proviene.

La profundización de la democracia

El sistema imperante en España y su profundización actual eliminan el principio del Estado católico y en cambio se basan en aquello que, en la **Pacem in terris**, Juan XXIII definió como no

verdadero, y es dogma democrático esencial para engendrar obediencia:

«No puede ser aceptada como verdadera la posición doctrinal de aquellos que erigen la voluntad de cada hombre en particular o de ciertas sociedades, como fuente primaria y única de donde brotan derechos y deberes y de donde proviene tanto la obligatoriedad de las Constituciones como la autoridad de los Poderes públicos» (39).

Hay eclesiásticos que pretenden que se puede y debe aceptar por los fieles la democracia imperante, porque reconoce la libertad y admite la participación. No tienen en cuenta —tal vez— que se trata de la participación en el acatamiento de la voluntad colectiva como fuente primaria y única de derechos y deberes. Y las libertades y derechos democráticos así engendrados y la inducción —desde el poder y desde el partido que lo ocupa— a su práctica erigen la voluntad de cada hombre en particular como fuente primaria y única de derechos y deberes frente a la autoridad sobrenatural de la Iglesia y contra ella, como en los casos del aborto, los anticonceptivos, el adulterio y el divorcio.

El Concilio enseña que las condiciones para la libre acción eclesial «bajo cualquier régimen» son que «reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia» (G. S., 42). Y aquí ya no se reconoce ni el derecho a la vida de los inocentes; en la vía destructora de la dignidad humana que se emprende —como advierte el Concilio— cuando la promoción de los derechos humanos no queda «imbuida del espíritu del Evangelio», como propugna (*Gaudium et Spes*, 41), sino que se hacen consistir en «desligarnos de toda norma de Ley divina».

* * *

En el presente sistema están las bases para el socialismo pleno «a través de la vía democrática», sin ruptura con la «legalidad», sólo con su desarrollo y profundización social.

Spinoza parte de una **lectura racionalista de la Biblia** —origen del criticismo bíblico, del modernismo y del progresismo— y sustituye a Dios por la naturaleza como sustancia única; llega así a una **lectura política de la Biblia**, origen, no sólo del liberalismo vulgar y de la democracia

ad usum delphini, sino del socialismo sobre las mismas bases democráticamente profundizadas hasta llegar a ser una praxis política plenamente autofundada y, como si fuera una «religión católica», universalmente interiorizada. La fuente común de estos sistemas contemporáneos —dialécticamente enfrentados en la realización de la «auténtica democracia»— es esta lectura teológico-política que constituye el más craso naturalismo materialista, no sólo filosófico, sino sociopolítico (40).

En el spinozismo está la propiedad socializada en el estadio de democracia consumada. El nacionalismo, como elemento psicológicamente poderoso, a instrumentalizar dialécticamente; cosa que descuidó Marx y que redescubren Lenin y Stalin, y pasa al eurocomunismo. Y, como final de sus disparates subversivos, la socialización del poder político, como en el estadio de «sociedad nueva, sin clases» que propugna aquí el socialismo «a través de la vía democrática» (41); con la desaparición de antagonismos «bajo el gobierno de la Razón», dice Spinoza. Se suprime el gobierno del Estado, pero no el Partido —dueño del Estado—, la vanguardia concienciada, los «vasos de honor» spinozianos, los «aptos» para el «gobierno de la Razón» en la sociedad democrática, que, en suprema síntesis dialéctica, tiene un derecho colectivo soberano «de Naturaleza»: el bestial poder anticristiano.

Lenin reconstruye el sistema spinoziano casi del todo a partir de Marx, Engels y Hegel. Pero su especial aversión al nombre de Dios, no le permite ver, a través de la oscuridad hegeliana, lo que significa «Dios» en este sistema. Con Stalin, el marxismo soviético entra en una vía represiva y no convincente tras el telón de acero, pero expande sus errores por todo el mundo.

La vía occidental a la democracia absoluta

Cerca del final está el camino del materialista Occidente, secularizado por aquellos «cuyo Dios es su vientre», «los enemigos de la Cruz de Cristo», «que promueven las disensiones» (Rom XVI, 17-18 y Flp III, 18-19). Su democracia liberal —spinoziana—, a medida que va descristianizando a los pueblos, va eliminando aquella «feliz inconsecuencia» de la época de León XIII y se convierte en la religión positivista propugnada por Comte (42). Las ideas psicológicas sustentadoras de la propaganda —comercial y política—

y de la enseñanza que recibe son spinozianas. Como la proclamación de los derechos humanos aniquiladora de la persona. Surge aquí el «humanismo» marxista a partir del ateísmo positivo de los escritos juveniles de Marx, y, en el Este, el comunismo «de rostro humano», que es spinoziano y encuentra amplias simpatías en el Oeste. El comunismo maoísta y postmaoísta, más radical que el soviético, rompe con él y pacta con Occidente. El eurocomunismo introduce la dialéctica generalizada, escapando del economismo y del obrerismo, y descubre que su objetivo final se puede alcanzar mejor por la vía democrática; pero el socialismo postmarxista ya se había anticipado en este descubrimiento, e, incrementado por los que se declaran «socialistas a fuer de liberales», tiende a consolidar su hegemonía en Europa y fuera de ella —con el apoyo del «liberalismo» norteamericano—, porque se ve liberado de las «contradicciones del eurocomunismo»: su lastre insurreccional, su sospechoso antisovietismo contrario a la O.T.A.N., y, sobre todo, el estigma de «intrínsecamente perverso», que sólo se menciona del Partido Comunista, muy potente electoralmente en Italia.

Es propio, no del Este, sino de Occidente, como señala Juan Pablo II, este fenómeno del «disenso corrosivo», que, junto con la «aridez espiritual», causa su «crisis persistente de vocaciones y el fenómeno doloroso de las defecaciones»:

«El disenso doctrinal y moral aparece como un síntoma característico más bien del Occidente «rico», y por tanto también de Europa. En cierto aspecto aparece originado por una trasposición al campo religioso y eclesial de modelos de vida civil y de contestación política; bajo otro aspecto puede muy bien denotar un espíritu humano orgulloso y que no tolera las exigencias del Evangelio, como tampoco la necesidad de la «gracia» de Dios para acogerlas y vivirlas» (43).

Contra los promotores de estas disensiones —gnósticos materialistas y ebionitas judaizantes— advertía San Pablo a los romanos y a los filipenses, y a nosotros.

Sus consecuencias extremas están presentes. Como en Nicaragua o como aquí, cuando, de la fase de siembra ideológica, modernista y marxista, desde el altar, se pasa ya ahora a organizar a los feligreses descristianizados en «Iglesia

popular» rebelada contra la Santa Iglesia Jerárquica en nombre de la democracia y coordinada con los «movimientos de liberación nacional» y a su servicio. La ideología de estos pseudoprofetas ese la religión que sirve al poder democrático desligado de Dios y puesto como soberano en lugar de Dios y de su Cristo, «la religión del hombre que se hace Dios».

Aunque tiene un indudable interés la conexión histórica del spinozismo —y sus antecedentes— con los sistemas que van culminando en nuestros días, es más revelador constatar las faltas de contacto entre algunos de sus promotores y que lleguen, sin embargo, a la misma conclusión, al mismo sistema anticristiano; es porque parten de lo mismo, sucumben a la misma tentación, a la gran tentación primera y última: querer, como Spinoza, que lo bueno o lo malo sea necesariamente lo que diga el hombre, es decir, **suplantar a Dios como creador y señor.**

Esto es lo que hay en el socialismo democrático, ateísmo positivo, no agnosticismo. No dudan, eliminan a Dios; por eso eliminan a los inocentes antes de que nazcan sin aplicarles ni el beneficio de la duda. Por eso mandó matar Herodes a los Santos Inocentes: para matar el Hijo de Dios (Mt, II).

Es el materialismo imanentista y hedonista —enseña el Papa— la base de la mentalidad egoísta que causa —al igual que la «involución sin precedentes» del matrimonio secularizado— el «involutivo fenómeno» en que «ha sido derrotado el Estado secularizado», que es la legalización del aborto:

«De acuerdo con esta mentalidad, que parece común aunque con alguna diferencia en el Este como en el Oeste —signo del materialismo immanente y hedonista que está en su base—, ha hallado acogida **el aborto**» (44).

* * *

Al rechazar la inhumana aplicación política de estas falsas doctrinas, a sus promotores, la Iglesia —singularmente en el último Concilio— les ofrece —como a Saulo, como a todos «nosotros pecadores»— la omnipotente misericordia de Dios, «potencia especial del amor que prevalece del pecado» (**Dives in Misericordia**, 4 y 13). Ofrecimiento patentizado en el Sagrado Corazón de Jesús y urgido por El para nuestros tiempos,

junto con la promesa de su reinado —cristianizador de la sociedad y divinizador del cristiano, por su gracia, en la Iglesia—, en los mismos años en que Spinoza —contemporáneo de Santa Margarita María— programaba la expansión del sistema contrario. Podemos incluso esperar que tenga eficacia este ofrecimiento conciliar que señala la época eclesial del amor fraterno a los enemigos de Cristo.

* * *

En esta democracia desarrollan ahora el proceso revolucionario los socialistas, sin organizar para ello disturbios, sino evitándolos. No fue ninguna revuelta callejera lo que desvirtió la Cruzada de 1936, ni lo que liquidó el régimen de Franco. El hecho de que incluso muchos católicos ni se inquieten ante la subversión implantada, y que consideran «normal» la situación, es un signo de los tiempos indicativo de la extensión e intensidad de esa implantación de cizaña.

Si por esta falta de sensibilidad histórica teológica, les parece poca la violencia engendrada por el proceso secularizador, que recuerden que —según un cualificado testimonio— hace quince años, cuando se preparaba el cambio, era todavía impensable que matasen niños ni los revoluciona-

rios más radicales (45). Ahora ya no están seguros los niños ni en el vientre de su madre, y hasta —democráticamente, eso sí— se les niega la defensa. Estamos bajo el poder colectivo que, sobre «el amor de sí hasta el desprecio de Dios», funda la ciudad terrena y la convierte de «un bien, y el mejor en su humano género» —como la valora San Agustín en la *Ciudad de Dios* (XV, 4), en contraria a la Iglesia y por ende en un mal para el hombre.

En esta época es más necesario que nunca, quizá, obedecer la recomendación de San Pablo a los tesalonicenses y, consolados y afianzados nuestros corazones, por el Corazón de Jesús, seguir trabajando «en toda obra y palabra buena» (2Tes II, 17).

Con nosotros está María, la primera redimida, Madre de Dios y de la Iglesia. Está Dios, «el que es, y que era, y que viene, el Omnipotente» (Ap I, 8). Dios no muere. Su Cristo, Jesús, nos muestra su divino Corazón porque nos quiere y quiere nuestro amor, y nos promete:

«Reinaré a pesar de mis enemigos y de cuantos se opongan a ello».

«Reinaré en España, y con más veneración que en otras partes».

NOTAS

(24) **SPINOZA, B., Oeuvres II. Traité theologico-politique**, trad. Ch. Appuhn. Garnier-Flammarion, 1965, p. 336. En lo sucesivo, T T-P.

(25) *Ibid.*, pp. 308 y 243, y capítulo XIV.

(26) *Ib.*, pp. 320-321. Recordemos la guerra de los catecismos.

(27) *Ib.*, pp. 278-279.

(28) «La aristocracia es un régimen superior y más absoluto que la monarquía» (*Tratado político*, capítulo VIII), pero menos que la democracia (*ib.*, capítulo XI). Por eso, en este régimen aristocrático spinoziano, puede autorizarse aún la enseñanza no estatal, «corriendo el que lo solicita con los gastos de su reputación»; pero, ya antes de llegar a la democracia spinoziana plena, los centros no estatales subvencionados, «las instituciones docentes cuya fundación está ayudada pecuniariamente por la administración pública, son instituciones destinadas, no tanto a cultivar, como a limitar los espíritus» (*Tratado Político*, p. 240 ed. cit.)

(29) **Familiaris Consortio**, n. 37, *CRISTIANDAD*, ns. 608-609, nov.-dic. 1981, p. 226.

(30) **MARX, K., Tesis sobre Feuerbach**, IV tesis.

(31) Los subrayados son del original. Vid. la enciclica en *CRISTIANDAD*, ns. 596-597, nov.-dic. 1980, pp. 203-233.

(32) «Tal es, pues, la mejor constitución política,

la bien combinada de monarquía, en cuanto preside uno; de aristocracia, en cuanto varios gobiernan según la virtud; y de democracia, es decir, potestad popular, en cuanto del pueblo pueden ser elegidos los gobernantes y al pueblo concierne la elección de los mismos» (S. T. I-II, 105, a. 1).

Las leyes reciben su nombre de la forma de gobierno; «las del combinado, que es el óptimo, se denominan «Ley», la de los superiores con la plebe sancionan, como dice **SAN ISIDORO, Etimologías**, V, I, 10» (S. T. I-II, 95, 4 c).

(33) Cfr. **CANALS, Política**, pp. 37, 40, 318, etc.

(34) **PIO XII, radiomensaje de Navidad de 1944**, n. 28. *Doctrina Pontificia II. Documentos políticos*. B.A.C. 1958. P. 879.

(35) T T-P, pp. 266, 269 y 267.

(36) *Ib.*, pp. 268 y 263. **Ética**, II, 35, escolio.

(37) El pueblo —pluralidad organizada de personas en unidad de orden y finalidad— es suplantado por el mito del «Pueblo Soberano», por el ente de razón hipostasiado de la «sustancia» spinoziano. Cfr. **F. CANALS VIDAL, Política española: pasado y futuro**, Barcelona, 1977, pp. 40 y 318.

(38) **Secularización y evangelización hoy en Europa**. Discurso del Papa al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, 11 de octubre de 1985, n.º 11. En **L'Osservatore Romano**, ed. española, 20 de octubre de 1985, p. 10.

(39) **JUAN XXIII, Pacem in terris.** En **CRISTIANIDAD**, n. 386, abril de 1963, p. 86.

(40) Cfr. **CANALS, Política**, pp. 270-271, donde señala la relación del monismo spinoziano con el idealismo alemán, el marxismo y las escuelas psicológicas liberales.

(41) «Aún no hemos llegado a la socialización del poder político y debemos lograrlo porque, cuando se socialice dejará de ser poder político... Tenemos que considerar la Constitución como un instrumento para nuestros fines y la podemos utilizar como instrumento, aunque sea una Constitución burguesa» (Tierno Galván en la Escuela de Verano del P.S.O.E. de 1978, cit. por **G. ELORRIAGA, La senda constitucional**, 1979, p. 167). Cfr. Resoluciones de los Congresos XXIX y

XXX del P.S.O.E. de octubre de 1981 y de diciembre de 1984, y Extraordinario de 1979.

(42) Cfr. **J.M.ª PETIT SULLA, Filosofía, política y religión en Augusto Comte**, Barcelona, 1978.

(43) Discurso papal citado en nota 38, n.º 17.

(44) *Ibid.*, n.º 10.

(45) «Yo —decía a López Rodó en 1970 el entonces Príncipe de España, refiriéndose al abandono de España por Alfonso XIII en 1931— estoy dispuesto a no irme, pase lo que pase. Naturalmente, no puede verse el estado de ánimo en que uno se encontraría si vienen mal dadas, pero ya he hablado con la Princesa y estamos decididos a no irnos, ni nosotros ni nuestros hijos. Esto nos dará seguridad; no serían capaces de matar a unos niños». Cfr. **LOPEZ RODO, L.: La larga marcha hacia la monarquía**. 1979. P. 531.

CIERTAMENTE QUE NO PUEDE ADMITIRSE COMO VERDADERA LA TEORÍA SEGUN LA CUAL SOLO LA VOLUNTAD HUMANA DE LOS HOMBRES —INDIVIDUOS O GRUPOS SOCIALES— SERIA LA FUENTE PRIMARIA Y UNICA DE DONDE SURGIRIAN LOS DERECHOS Y DEBERES DE LOS CIUDADANOS, Y DE DONDE RECIBIRIAN SU FUERZA OBLIGATORIA LAS **CONSTITUCIONES** Y LA AUTORIDAD MISMA DE LOS PODERES PUBLICOS (Juan XIII, *Pacem in Terris* n. 78)

PERO SI **AUTONOMIA DE LO TEMPORAL** QUIERE DECIR QUE LA REALIDAD CREADA ES INDEPENDIENTE DE DIOS Y QUE LOS HOMBRES PUEDEN USARLA SIN REFERENCIA AL CREADOR, NO HAY CREYENTE ALGUNO A QUIEN SE LE ESCAPE LA FALSEDAD ENVUELTA EN TALES PALABRAS. LA CRIATURA SIN EL CREADOR DESAPARECE (Conc. Vat. II, «Gaudium et spes» n. 36)

EL PODER PUBLICO DEBE, PUES, ASUMIR EFICAZMENTE LA PROTECCION DE LA LIBERTAD RELIGIOSA DE TODOS LOS CIUDADANOS POR MEDIO DE JUSTAS LEYES Y OTROS MEDIOS ADECUADOS, Y CREAR CONDICIONES PROPICIAS PARA EL FOMENTO DE LA VIDA RELIGIOSA A FIN DE QUE LOS CIUDADANOS PUEDAN REALMENTE EJERCER LOS DERECHOS DE LA RELIGION Y CUMPLIR LOS DEBERES DE LA MISMA, Y LA PROPIA SOCIEDAD DISFRUTE DE LOS BIENES DE LA JUSTICIA Y DE LA PAZ QUE PROVIENEN DE LA FIDELIDAD DE LOS HOMBRES A DIOS Y A SU SANTA VOLUNTAD (Conc. Vat. II, «Dignitatis humanae» n. 6)

«¿DONDE SE HALLARA ALGUNO TAL QUE QUIERA SERVIR A DIOS DE BALDE?»

(Kempis lib. 2 Cap. XI)

Luis Creus Vidal

«¡Oh, cuánto puede el amor puro de Jesús, sin mezcla del propio provecho o amor!

¿No se puede llamar propiamente mercenarios los que siempre buscan consolaciones?

¿No se aman a sí mismos más que a Cristo, los que siempre piensan en sus provechos y ganancias?

... Porque son pocos los que aman la cruz de Cristo.

¿Dónde se hallará alguno tal que quiera servir a Dios de balde?

Pocas veces se halla alguno tan espiritual que esté desnudo de todas las cosas.

Pues ¿quién hallará el verdadero pobre de espíritu y desnudo de toda criatura? **Es tesoro inestimable y de lejanas tierra** (Prov. XXXI, 10).

Si el hombre diera su hacienda toda (Cant. VIII, 7) aún no es nada.

Si hiciere gran penitencia, aún es poco.

Aunque tenga toda la ciencia, aún está lejos; y si tuviere gran virtud y muy ferviente devoción, aún le falta mucho; le falta la cosa que le es más necesaria.

Y ésta ¿cuál es? Que, dejadas todas las cosas (Luc. XIV, 33; Mt. XVI, 24), deje a sí mismo y salga de sí del todo y que no le quede nada de amor propio.

Y cuando ha hecho todo lo que conociere que debe hacer aún piense no haber hecho nada.

No tenga en mucho que le puedan estimar por grande; pues llámese en la verdad siervo sin provecho, como dice Jesucristo.

Cuando hubiereis hecho todo lo que os está mandado, aún decid: Siervos somos sin provecho (Luc. XVII, Rom. 10).

Y así podrás ser pobre y desnudo de espíritu, y decir con el Profeta: porque uno solo y pobre soy (Salm. XXIV, 16)».

Anhelo auténtico del Reino de Cristo

Estas anteriores líneas del siempre maravilloso «Kempis» conectan perfectamente con este anhelo.

En las sublimes estrofas de Costa i Llobera «Adorant» y de Santa Teresa del Niño Jesús «La rose efuillée» tenemos señalado el «blanco de nuestro ideal».

El Primero —Costa— desea auténticamente el ser aplastado por las ruedas sacrosantas de la Carroza de Dios, con tal que pueda contribuir en algo más, a su mayor gloria, aportando en su inmolación un poco más de perfume.

Proclama Costa nuestro mayor ideal. Si tuviésemos un barrunto de quién es Dios, sabríamos que nuestra última y sublime felicidad estriba en poder contribuir a su gloria. En esta labor está incluida, necesariamente, nuestra recompensa. Si amamos a Dios infinitamente más que a nosotros mismos, ni siquiera Dios puede aumentarnos más su recompensa pues nuestra felicidad no puede tener límites si sabemos que Dios es más glorificado aún y en este aumento de su gloria está nuestra felicidad suprema. Porque el bien de Dios es el nuestro. Le damos gracias (como rezamos en la Santa Misa) «propter magnam gloriam tuam» por su gloria, pues nosotros ya no podemos desear más: ¡El honor de poder servir al Dios, Bien infinito, es nuestra felicidad en algún modo infinita! No puede aumentarse. ¡Aumentar Dios su gloria es hacernos la mayor gracia!

Lo mismo —lo mismo más tiernamente aún si cabe— expresa Santa Teresa del Niño Jesús: «On marche sans regret sur des feuilles de rose et ses debris», son un simple ornamente que «sans art on dispose, je l'ai compris...».

Santa Teresa del Niño Jesús comprendió bien la rosa «Mais je rêve autre chose, c'est m'effeuiller...».

La rosa ideal para Santa Teresa del Niño Jesús es la de sus pétalos deshechos, desflorados, echados al suelo para ornamentar el paso del amor sacramentado. Un simple ornamento que ha contribuido a su mayor gloria y que ya ha cumplido su misión, es felicísima con su ideal. Ya puede morir, ya puede ser aniquilada. Ciertamente ya esto es indiferente. El objeto ya está cumplido.

El favor que nos hace proponiendo su propia gloria

¿No es ya una recompensa absoluta el favor que nos hace de que podamos colaborar a su gloria y trabajar por El?

¿Por qué recompensar? No tiene sentido. ¿No amamos a Jesucristo más que a todas las cosas? ¿No nos importa más su triunfo, que su amor sea correspondido que el propio Cielo? ¿No deberíamos ser todos felices si por un imposible, renunciando al Cielo, pudiéramos obtener el pleno estallido de su triunfo? ¿De su gloria?

Los grandes capitanes, Alejandro, Napoleón, tenían sus soldados tan amantes, tan fanatizados, que no podían darles otras recompensas que las de haber sido sus sufridos ayudantes en sus victorias. Toda recompensa personal que pudiera recibir les importaba muy poco ante el gozo de ver el triunfo de su idolatrado Capitán.

¡Queremos ser trabajadores de la primera hora!

Hemos de desear ser «los trabajadores de primera hora (C. Mat. 20, 1-16) no los de la última. Los trabajadores de primera hora si hubieran amado sincera y locamente también a su Amo hubieran tendido la felicidad de poder ofrecer todo un día de trabajo y sufrimientos para colaborar así a su divina Hacienda. ¿Qué les importaba que luego unos que cobrasen cómodamente el mismo sueldo? ¿Es que no sabían otra cosa que trabajar por el jornal? Si amaban al Amo hubiesen tenido que padecer a los últimamente llegados porque no habían tenido la dicha de trabajar por El. ¡Pero si el trabajo por Jesucristo ya es la mejor recompensa que podamos recibir! ¡No cabe otra!

Por tanto la recompensa, si por El trabajamos, ya la tenemos en nuestros propios esfuer-

zos y sudores. Ni en el Cielo podremos tener mayor gozo, porque nuestra propia felicidad eterna es poca cosa ante lo que debemos valorar y amar: La gloria de Cristo. Santa Teresa del Niño Jesús en unas admirables estrofas se dirige audazmente a los mismos serafines y casi parece compadecerles. Se siente más feliz que ellos. Admira, exclama, la gloria que dan a Dios por su excelentísima naturaleza, pero... les recuerda que ellos no poseen el privilegio del que Teresa del Niño Jesús está tan ufana: **poder por Dios inmolarsé y sufrir.**

Santa Teresita tiene una «salida», una santa «boutade» deliciosa. Afirma que al cantar el Salterio pronuncia una sola cosa contra corazón. Es cuando en el Salterio se dice que estamos a su servicio «propter retributionem» (por su retribución), y así exclama: ¡Bien sabes Dios mío que yo no trabajo por Vos por la paga!

Dramatismo de la hora histórica de hoy

Todo esto ante nuestra Idea Fuerza de Cristo Rey, herencia de nuestro P. Orlandis, tiene una dramática actualidad.

Hoy, hablando humanamente, Satanás, el Príncipe del mundo, parece triunfar en toda la línea.

A ello hemos de oponer nuestros medios sobrenaturales.

Los grandes capitanes de la historia en sus guerras, en sus grandes momentos, de crítica lucha. Con sus tropas formaban un cuadro.

Apelaban al sacrificio supremo. Sin recompensa. Mas con la seguridad —aunque de ella no pudieran ya gozar— de la Victoria.

El Señor puede recompensarles aumentando entonces su gloria, que es nuestro fin, y que amamos más que a nosotros mismos.

Humildemente ante la descristianización de hoy, le pedimos nos haga el favor de que grite el ansiado ¡BASTA!

Y llegue a nosotros el Reino, viniendo, si es preciso, sobre las nubes del Cielo.

Ante el poder colaborar siquiera sea infinitesimalmente en este empeño, no nos importan el absoluto anonimato de nuestra colaboración y trabajos.

Si por un imposible debiéramos ser —nosotros que somos incomprendidos de tantos— objeto de la propia incomprendición del mismo Dios, y nosotros suficientemente pequeños, servicios ignorados por El, entonces cumpliríamos exactamente consigna que nos enseña el Kempis.

Hemos llegado a la felicidad suprema: **¡servir a Dios de Balde!**

LA SUMA TEOLOGICA EN CONTRASTE CON LA CIENCIA

M.M. Doménech I.

El último contraste

Una vez comprendido que la visión de la luz sensible es una participación vital del acto energético comunicándose a la materia (1), estamos preparados para considerar algunas ideas que pueden ayudar a resolver el último contraste; el más importante y definitivo:

Leemos, por ejemplo en el libro «Semantics» de Geoffrey Leech (2):

«Una de las más persuasivas razones para considerar las estructuras sintáctica y semántica como mutuamente independientes es la existencia semántica de elementos en un nivel que no tiene correspondiente en el otro. El verbo «ser» considerado como un «falso elemento» en sintaxis, esto es, un elemento que existe en el nivel sintáctico para cumplir ciertas condiciones de perfección sintáctica, pero que no tiene contenido semántico».

Quiere decir que «ser» no significa nada.

Realmente si Shakespeare viviera ahora podría decir «to mean or not to mean, that is the question», en vez de su famoso «to be or not to be», porque lo que acabamos de leer contrasta con:

Las dudas en este terreno llevan al espíritu humano por los caminos que van de la luz a las tinieblas; de la vida a la muerte espiritual; por eso es éste el tema más importante.

El desprecio del ser, propio de la filosofía moderna, encuentra sus excusas en los hallazgos de la gramática estructuralista y la lógica formal, con el consecuente desprecio de la semántica metafísica. La semántica es importante porque,

como dice Aristófanes (4), basta que las palabras signifiquen algo para disipar toda duda acerca del primer principio, el de no contradicción, y las dudas en los principios tienen consecuencias graves al final.

Estudio crítico de la lógica formal

Por su poder de abstracción, puede el espíritu humano restringir el mundo a un subsistema, a un simple entrelazado de relaciones. La separación de relaciones (como se separa la cantidad), es la actividad mental necesaria para la lógica formal y la gramática estructuralista y para el álgebra moderna en general; entonces puede pensarse que la semántica del lenguaje se reduce a la definición de funciones o papeles a realizar en ese sistema; parece que la ciencia lo abarca todo, incluso los ámbitos de la filosofía, pero lo que se ha hecho en realidad ha sido borrarla del mapa: se ha olvidado el ser, la luz y la vida.

Es verdad que, después de haber separado algunas relaciones de la realidad, se pueden desarrollar «grafos conceptuales» cuya estructura reproduce la de la significación de un lenguaje reducido a lo necesario para hablar del sistema abstraído y hacer posible, por ejemplo, la simulación del sistema con ordenadores controlados con lenguaje natural.

Esto puede ser muy útil con tal de que se sepa lo que se hace, pero dentro del sonambulismo que siempre ha acompañado a la ciencia, puede poner en peligro incluso la Fe; se puede llegar a pensar que la palabra humana sólo significa procesos en sistemas, lo cual es quitarle el espíritu a la palabra, y la palabra, como dice Hei-

degger, es la casa del ser y en ella habita el hombre.

La filosofía moderna no entiende qué es la abstracción matemática, ni la profundidad y la grandeza del conocimiento por la analogía. Juzga como un fracaso la imposibilidad de visión directa y sin embargo sería absurdo que esa visión directa fuese posible. La del Acto Puro por ser inigualable por cualquier naturaleza, y la de la potencia pura por no haber en ella nada inteligible, ya que aislada está completamente desactualizada; tanto que no puede existir así. No ve que se trata precisamente de eso, de alcanzar ese único conocimiento posible a través del conocimiento verdadero de toda la gama de seres acto-potenciales que constituyen el universo.

Lo que procede del acto no se puede medir cuantitativamente si no es por la limitación que le produce la materia en que se recibe; hay actos del entendimiento humano que no dependen del cuerpo y éstos no son cuantificables; éstos no son cuantificables; éstos son precisamente los más importantes de la actividad humana.

Sin la tranquilidad que supone tener claramente situados los extremos entre los que se tiende la zona de apertura de nuestro conocimiento, Acto Puro y potencia pura o materia prima, no se contempla la estructura acto-potencial del universo, no se conocen las formas y se realiza un universo mental al estilo kantiano.

El hombre está en tensión hacia algo superior a sus posibilidades, hacia el Acto Puro. (La tensión hacia la materia prima, si se tiene, es por equivocación, ya que en ella no hay nada inteligible).

Kant, al rechazar la analogía, cae en la contradicción dialéctica al encontrar opciones irreductibles cuando pretende alcanzar lo absoluto desde la físico-matemática. Entiende la analogía, sólo como una extrapolación en el arte de alcanzar leyes fisicomatemáticas. La metafísica es para él la ciencia de la última realidad inalcanzable intentándola también por métodos fisicomatemáticos.

El no poder concebir la estructura acto-potencial de la escala de los seres, en que se funda un conocimiento realista por participación del ser, lleva al panteísmo idealista, por eso el asunto es grave.

El conocimiento por analogía consiste en conocer el cuarto término de una proporción con los otros tres. Si el fundamento de la física es la regla de tres, el de la metafísica es la analogía. En esa misma frase tenemos un ejemplo, pero los fundamentales son aquellos en que aparecen los extremos metafísicos: la materia prima es a la forma sustancial, como la potencia es al acto y como el sujeto es al accidente (5), o también: el Ser Subsistente es a los seres participantes como el fuego (lo sumamente cálido) es al cuerpo caliente (6), es decir, en términos modernos, como la energía es a los cuerpos activos.

Toda la creación y la historia de la salvación es participación. La sensación no informa al sentido para que sea sentido, sino para que surja la visión. Del mismo modo que hasta aquí ha sido importante distinguir entre la imaginación y la inteligencia, será ahora importante la distinción entre el segundo y el tercer grado de abstracción, es decir entre el matemático y el metafísico.

El segundo grado de abstracción, el matemático, separa aquello que, aunque no pueda existir sin materia, puede concebirse sin ella; pero además de la cantidad, separa relaciones de estructura, relaciones de acción y pasión, relaciones semejantes a las que hay entre la sustancia y los accidentes como las de tener, estar en, depender de; como las relaciones de «interfase»; el situs, como se hace en la geometría proyectiva y otras geometrías no métricas (la forma de cruz, por ejemplo, no es una relación métrica); el «quando» y el «ubi», cosa que ya se hizo desde el principio al numerar el movimiento según el antes y el después para tener el calendario y medir las tierras para repartirlas.

Y también se pueden hacer abstracciones sobre las abstracciones ya hechas viendo, por ejemplo, la estructura algébrica de las operaciones entre conjuntos que hace la aritmética, y así se crea el álgebra moderna, o haciendo un álgebra de datos al establecer tipos de ellos por las operaciones y valores que soportan en informática.

Todas estas abstracciones constituyen «ciencias intermedias», de las que nombra Santo Tomás, poniendo «la astronomía que usa las matemáticas, entre la física y la metafísica».

La metafísica, en cuanto grado de abstracción, es más abstracta que cualquier nivel mate-

mático; pero la abstracción metafísica se hace sobre el mismo objeto material de la física, no necesariamente sobre el matemático; si se hace sobre el matemático, y no se le contempla en cuanto que es, se sigue haciendo matemática, como, por ejemplo al construir el álgebra sobre la aritmética.

Si el matemático no vuelve al objeto material sensible de donde sacó su abstracción cuantitativa o racional, para «vivir» con él, por la fuerza del ser de su espíritu que se percibe existente en la sensación por la que conoce, jamás hallará el ser de la cosa; ni ensuciando con nuevas imágenes arbitrarias su primera abstracción matemática, como hacen, por ejemplo, los que imaginan de algún color la más pequeña cantidad de electricidad medible, es decir lo que se llama electrón, ni realizando nuevas abstracciones estructuralistas sobre las ya realizadas, como hacen el álgebra, la lógica formal y la lingüística modernas.

La luz del ser

El ser que expresamos en la verdad y deseamos como bien, no es nada mecánico ni geométrico; es algo que recibimos de la conciencia de nuestro existir y extendemos a todo lo que conocemos por los sentidos; alcanzamos el ser de las cosas, porque en la sensación percibimos que las cosas existen con nosotros; el espíritu humano percibe que existe en las sensaciones, y esa es la fuerza del ser de su espíritu.

Conviene distinguir aquí, como lo hace Francisco Canals citando a Cayetano, entre la abstracción total y la abstracción formal (7). Por la abstracción total nos quedamos con el ente común, que, por ser lo más común podría llegar incluso a confundirse con la materia prima. Todo es algo, pero con solamente «algunos» no puede hacerse todo. Pensando el ser analógicamente lo alcanzamos con la abstracción formal como aquello tan perfecto que es la misma medida de la perfección de la cual participan todos los que de algún modo son perfectos. Este ser es luminoso, luz de sí mismo y del que todo lo que luce participa: es espiritual e inmaterial y de su ser participan los ángeles y el espíritu humano.

El alma humana inyecta tanto ser a la materia que el compuesto se da cuenta de que existe en su unificación con las cualidades sensibles;

por esto dice San Agustín que existe una cierta «memoria del presente» (8); la vida intelectual es tanta vida que se ve en su propia luz; su lucir es su vivir y su vivir es, para ella, ser y su ser es verse; y porque se ve, puede «decirse» cuando se expresa en su palabra.

Esta íntima percepción del propio existir es incluso, diría yo, anterior a toda reflexión; es el punto de apoyo en que toda reflexión empieza y termina; es lo que permite interiorizar las sensaciones que, de quedar determinadas en el ámbito puramente animal, no serían más que un simple vuelco al exterior. Por ella tenemos noción de la existencia y podemos hablar del «ser» sabiendo lo que decimos.

Si no aceptamos lo que Dios nos da, queremos hacerlo nosotros (idealismo), lo cual es auto-divinización. Hay que aceptar la patencia de lo dado a nuestras facultades cognoscitivas: Lo primero es la autopresencia del propio «ser» en nuestras sensaciones. Esa es la rendija de mayor participación de la divinidad por la naturaleza humana. Esta autopresencia de la mente en su ser es algo físico, que la reflexión traslada al terreno de lo lógico, pero ya es autopresencia en el terreno físico; la luz del entendimiento agente es algo físico, aunque no corporal. Esta autopresencia no se puede entender como un proceso imaginativo, ni mecanicista; es primaria, radical, natural, unificativa. Es el punto de apoyo que permite unir lo separado y separar lo unido. Esta autopresencia se concreta por la imaginación, que se concreta por las sensaciones, que se concretan por la pasividad corporal. Por eso puede conocerse lo concreto. Por eso puede universalizarse lo particular. Por esa autopresencia podemos hablar del ser.

El proceso de abstracción, incluso el matemático, consiste en separar lo que está junto; la invención consiste en unir lo que está separado; si se olvida esto se yerra. Unir y separar sólo puede hacerlo el que es uno; para separar hay que ponerse en medio y para unir hay que recoger en la propia unidad.

En el juicio unimos, pero sólo es la simple aprehensión la que da el conocimiento de las esencias; como «la definición es el medio de la demostración» (9), hasta que no se posee la imagen en la que entender lo que es «vida», por ejemplo, no se está en condiciones de pensar median-

te silogismos acerca de la vida; en el término «vida» y toda la imagen sensitiva que la acompaña, se percibe existente el espíritu, y por eso puede concebirla como esencia.

La existencia humana es una existencia conocida, no deducida; ninguna esencia puede ser concebida como real sin la previa consciencia de la propia realidad existencial; y como «la definición es el medio de la demostración» (9), sin la auto-presencia no hay esencia real y sin esencia real no hay demostración ni se puede deducir la auto-presencia. Puedo hacer una reflexión sobre la realidad de mi existencia, pero esa existencia se toma como algo anterior a esa reflexión y, a fortiori, a la reflexión sobre la reflexión, y, porque aprecio el conocimiento de mi existencia como distinto de ella misma puedo distinguir la lógica de la física. La propia existencia no se deduce.

Del ser todas las cosas participan, por eso tenemos noción de él aunque no lo veamos más que analógicamente; nuestro entender fluye de ser con las cosas; por eso su alcance es universal; por eso es concreto. Es posible trascenderse por participación del que todo lo traciende.

El aspecto formal de los silogismos es abstractible y se puede tratar como cualquier cuestión matemática; pero si se olvida el ser, la vida, el bien, no se le encontrará en las formalidades lógicas.

Muchas veces se toma por «entender» las cosas el relacionarlas con algo que se sabe anteriormente, pero se está muy lejos de enlazarlo todo con los primeros principios; ésta es una de las trampas de la dialéctica y la razón de su simbiosis con la contradicción: se trata de descender desde el ser como primer analogado; esto es la analogía y sólo se consigue si se deja de entender el ser como algo abstracto en el sentido matemático (lógica formal) y se da uno cuenta de

que participa de la luminosidad, colorido, armonía y vida que es el ser.

Por eso, después de haber entendido que la visión de la luz sensible es participación vital del acto energético comunicándose a la materia, se está más cerca de llegar a comprender que la percepción de nuestro existir es todavía más luminosa, por estar más cerca del acto que todo lo ilumina: Dios; aunque Él esté por encima de todo lo que puede pensarse.

Las perfecciones de los seres no se entienden verdaderamente si no se piensan como participaciones en distinto grado de las perfecciones divinas, del mismo ser subsistente y único, del Ser que es «serse».

Al ser esto se recorre la cuarta vía de Santo Tomás; se puede llamar hermanos al sol, al agua y a los pájaros, como San Francisco de Asís; uno se ha demostrado a sí mismo la existencia de Dios en quien todo tiene fin.

M.M. Doménech I.

NOTAS

(1) Este es el último de una serie de artículos aparecidos en esta revista en marzo de 1978, junio de 1979, enero de 1980, octubre de 1981 y marzo de 1982.

(2) Semantics. Geoffrey Leech. Penguin Books 1974 pág. 185.

(3) Suma Teológica II-1, q2 a5 s2.

(4) Aristóteles. Metafísica. Lib. r 1000a, 12-13 Vrin París. Francisco Canals. Para una Fundamentación de la Metafísica. pág. 21. Publicaciones Cristiandad. Barcelona 1968.

(5) Suma Teológica I q54 a3 s2.

(6) Suma Teológica I q44 al c.

(7) Francisco Canals. Para una Fundamentación de la Metafísica. cap. 11 pág. 38-41. Publicaciones Cristiandad. Barcelona 1968.

(8) San Agustín. De Trinitate. Lib. XIV cap. 11 B.A.C. n.º 39.

(9) Suma Teológica I q3 a5.

Celebración de los cincuenta años de vida religiosa del Rvdo. P. Juan Manuel Igartua, S. I., Director de Schola Cordis Iesu de Bilbao

El día 17 de octubre pasado se cumplían los 50 años de vida religiosa del P. Juan Manuel Igartua, S.I., director de Schola Cordis Iesu en Bilbao, y, con este motivo, Schola Cordis Iesu de Bilbao y San Sebastián han querido unirse a dicha celebración con un acto de acción de gracias, que tuvo lugar el día 9 de noviembre en la casa de ejercicios que la Compañía de Jesús tiene en Portugalete (Vizcaya).

El día 9, sábado, a mediodía, nos reunimos en Portugalete cerca de 50 personas, mitad niños y mitad mayores, y comenzamos los actos con la celebración de la Santa Misa, presidida por el P. Igartua. En la homilía, recordó algunos de los hitos principales por los que Dios sembró y cultivó en su corazón la vocación religiosa, así como las personas que influyeron particularmente en él, siendo éstas en modo especial: su madre, de la que evocó dos momentos clave, y el director de la Congregación mariana, que, al manifestarle el P. Igartua su afición por la ingeniería, le insinuó más bien la apasionante tarea de tender puentes hacia el cielo.

Hizo también un breve recorrido de los lugares en los que se fue desarrollando, de acuerdo con las reglas de la Compañía, su vida religiosa; y, en particular hizo mención a las tandas de ejercicios realizadas para los miembros de Schola Cordis Iesu y a las reuniones anuales que, a nivel nacional, tienen los miembros de Schola Cordis Iesu a fin de año en Burlada, Javier, etc.

Señaló como centro de su vida religiosa sus tres amores, que, en orden de inferior a supe-

rior, son los siguientes: el amor al Papa, a la Inmaculada y al Corazón de Cristo resucitado. Asimismo, en un ambiente confidencial y revestido de cierto halo misterioso, nos leyó unas poesías de su libro «Cantata de la Creación», que, juntamente con un original recordatorio en el que figura la herida del costado de Cristo, tal y como aparece en la Sábana Santa, regaló luego a todos los asistentes al acto.

Una vez finalizada la comida, Artola, en nombre de los asistentes, agradeció a Dios y al P. Igartua todos los beneficios que por medio de su persona han revertido en Schola Cordis Iesu y en agradecimiento por todo ello, Begoña Girbau, en nombre de Schola, le hizo entrega de una placa conmemorativa del acto.

A continuación, hubo una animada tertulia, en la que se habló de lo divino y de lo humano, recordando la influencia del P. Igartua en los asistentes, en cuanto a las devociones a los Corazones de Jesús y de María, el amor a la Iglesia y en particular que nos llegaban las enseñanzas del Concilio Vaticano II tal y como se encontraban en los textos, lo que evitó, dentro del desconcierto general de la época, no pocas desviaciones en algunos.

Después tuvo lugar la exposición del Santísimo, rezo del Santo Rosario y Consagración de familias al Corazón de Jesús, tras lo cual impartió la bendición con el Santísimo y finalizó el acto con el canto de la «Salve Regina».

En realidad, han pasado 20 años desde que, al terminar unos ejercicios espirituales en Loyola, nos presentaron al P. Igartua y comenzamos a reunirnos en Bilbao en la Universidad de Deusto, los domingos, y allí nos iba poco a poco enseñando lo que era la vida de la gracia, las devociones a los Corazones de Jesús y María, las enseñanzas del Concilio Vaticano II, las apariciones de la Virgen en Fátima y Lourdes, temas

de Apologética, de exégesis, de Sagrada Escritura y un largo etcétera, no exento de cuestiones científicas relacionadas con las verdades de nuestra fe.

Para terminar, y por el valor conmemorativo que encieran, voy a transcribir las poesías que el P. Igartua compuso, escribió, publicó en la «Cantata de la creación» y leyó en la homilía conmemorativa de sus 50 años de vida religiosa.

Poesías del Libro «Cantata de la Creación»

«SONRISA»

Sobre el altar radiaba una sonrisa,
¡oh inefable visión!,
en paz inmaculada y luz precisa
tras la consagración.

Como una espada hirió el profundo centro
donde guardo el amor,
y me dejó clavado tan adentro
su desnudo temblor.

Las lágrimas los ojos arrasaron,
y no supe decir
lo que absortos los ojos contemplaron
en aquel sonreír.

¡Oh sello singular de mi fortuna,
sonrisa virginal,
torna a brillar, serena y oportuna,
en la hora principal!



«SANGRE Y AGUA»

Arde la llama viva
dentro del Corazón divinizado.
Un dulce soplo aviva
el resplandor que llena su costado.

¡Está muerto y aspira,
y una infinita vida en él respira!

Ha llegado la lanza,
con la punta de hierro pecadora,
a herir donde no alcanza
sino el amor que en lo secreto mora.

¡Está muerto, y aún ama,
y se despierta la celeste llama!

Con ímpetu de fuente
derrámase la llama en sangre y agua.
¡Cómo va la corriente
que del océano de amor desagua!

¡Está muerto, y convida
con las sagradas fuentes de la vida!

En el íntimo pecho
siento brotar la fuente misteriosa,
que establece su lecho
como allá en Siloé tan silenciosa.

¡Está muerto, y tardíos
de mi dolor y amor corren los ríos!