

CRISTIANDAD

Año XXXII - NUMERO 549

B A R C E L O N A

NOVIEMBRE 1976

AL REINO DE CRISTO POR LOS CORAZONES DE JESÚS Y MARIA



SUMARIO

¡EL DESCUBRIMIENTO DE QUE DIOS TIENE CORAZON!

Luis Creus Vidal

LA ESPERANZA HISTORICA EN EL CRISTIANISMO

Juan Manuel Igartúa, S.I.

JORNADES CATALANES DE LA DONA

MUJER Y FAMILIA

Dolores Voltés de Xalabarder

LA EDUCACION DE LAS MUJERES

Clara Sanmiguel

EL CUERPO DEL CRISTIANO

Roberto Cayuela, S.I.

LA PEDAGOGIA DE SIEMPRE

Francisco Millet

SOÑANDO CON EL BUEN FRAILE TOMAS

M. M. Doménech I.

ADMINISTRACION: Lauria, 15, 3.º - (10)

Teléfono 317 47 33

Director: Fernando Serrano Misas

¡EL DESCUBRIMIENTO DE QUE DIOS TIENE CORAZON!

No necesitan nuestros lectores les repitamos la dulcísima, y a la vez impresionante, historia de las Revelaciones de Paray-le-Monial, y este inmenso rayo de luz sobrenatural, de consuelos eternos, esta manifestación inefable y santamente abrumadora de la expresión del amor divino que ha sido este estallido, en los tiempos modernos y difíciles de la Iglesia, al mostrarnos Jesucristo de un modo tan *palpable que tiene Corazón*.

Y en divina y maravillosa cadena, el camino que esta inmensa manifestación supone hacia esta nueva Idea-Fuerza, capaz por ella sola de renovar la Iglesia: CRISTO REY! Cristo, Rey del Universo por ello, tanto más, de la Sociedad; y, quiérase o no, Rey que ha de llegar a ser amorosa y victoriamente aceptado —tras haberla salvado— por la Sociedad entera. Inefable misterio, camino éste, que nos conduce necesariamente de las tiernísimas y humildes manifestaciones del amor de un Corazón *manso y humilde*, a la proclamación del mismo como Corazón de REY!

Como siempre, comenzaremos y basaremos nuestra labor en aquello más autorizado, y que, por tanto, incluye para nosotros más alta docencia: la voz de los Papas.

Nos fijaremos en siete de ellas. Imposible sería, dentro de la brevedad de nuestros artículos, y nuestra escasa competencia teológica, acudir a mejor —y aún, osaríamos decir, a más prácticas— fuentes.

León XIII. — La «Annum Sacrum», 25 mayo 1899

Es la primera. El pre-anuncio faustísimo del río de Gracia que Dios va a mandar a la Iglesia. Ella lo abre todo. Por vez primera, y ya a partir de este momento, la Devoción al Corazón de Cristo viene proclamada como lo que ha de ser: LA DEVOCION CENTRAL DE LA IGLESIA.

Como en todos estos magnos acontecimientos, brilla ya desde el primer momento la acción de la Providencia. Y con una de sus notas distintivas: su preferencia en usar siempre los medios más humildes, para que se vea que ella es la verdadera autora de todo, y canal de los «abundantes ríos de gracia que alegran la ciudad de Dios».

Si Éste había escogido, dos siglos antes, la humildísima Margarita María Alacoque como su primera anunciante y confidente, ahora, y desde hacía tiempo, almas santas venían suplicando al Papa realizase la Consagración entera del Género Humano, del Mundo, al Corazón divino. Graves, y no infundados reparos, habían parecido hasta entonces oponerse a ello.

Vivía en Oporto una oculta religiosa, alemana de noble cuna, Sor María del Divino Corazón, Droste zu Vischering (que ahora acaba de ser beatificada por Paulo VI y a la que CRISTIANIDAD tantas veces se ha referido reverentemente), nacida precisamente en Munster. Y he aquí otro misterio, en la capital donde, en el siglo XVII, se consumara la Paz de Westfalia, triunfo, en definitiva de la laicización. Joven aun, ingresaría en 1889 en el Instituto de Religiosos del Buen Pastor, siendo destinada en 1894 a la entonces, lejana y apartada, ciudad de Oporto, en el Portugal poco cotizado en el concierto de las Potencias.

En junio de 1897, sintió la Sierva de Dios la voluntad de Jesucristo: se trataba nada menos de que acudiese al Sumo Pontífice para que éste consagrara al Mundo al Sagrado Corazón. Pero hubo de pasar tiempo: precisamente el Papa estaba preparando su grande Encíclica, la que iba a llevar el título de «Annum Sacrum» (por coincidir con el Año de Fin de Siglo). Ya, apremiada de nuevo Sor María por el Señor, volvió a escribir al Santo Padre: era el 6 de enero de 1899, día de la Epifanía, día, por tanto, de la «Manifestación».

Descuellan en esta admirable carta, en la que describía la visión del Corazón divino las palabras de Jesucristo que se le mostraba como un Sol y le decía: «El brillo de esta luz iluminará todos los pueblos y naciones, y su ardor las calentará». Y añadía este supremo ideal ecuménico, que hoy nos hace estremecer por su aire de profecía: «...Quizá parezca extraño que pida Nuestro Señor la consagración de todo el Mundo y no se contente con la de la Iglesia católica; pero su deseo de reinar y ser amado y glorificado y abrazar con su amor todos los corazones y con su

misericordia, es tan grande, que quiere que vuestra Santidad le ofrezca los corazones de todos...» Dícese que el Papa confió esta carta al Cardenal Mazella, por ser Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, y, tanto más gustoso cuanto que, este gran prelado, tenía, precisamente, fama, en el mejor sentido de la palabra, de «frío», es decir, poco propenso a la piedad sensiblera. Y el veredicto de tan severo y justo Cardenal, en su comisión, fue éste: «¡Esta carta está inspirada por Dios!» Y, es de notar, que la primera grande Encíclica que iba destinada a promover y encender el fuego del amor al Divino Corazón, *ya vino providencialmente unida a la primera reivindicación oficial de los divinos Derechos de Jesucristo a la Soberanía del Mundo!*

«Voy a hacer el acto más grandioso de mi pontificado»

Frase ésta estupenda y admirable en el gran Papa cuya divisa malaquíaca, tan acertada, fuera de la «Lumen in Coelo»: y tanto más en su época —que tan a fondo tenemos estudiada en los primeros artículos de esta nuestra Serie que tan pacientemente ha leído el lector—, o sea, nada menos que, cuando el Papa, después de echar luz sobre todas las cuestiones sociales, la echa sobre aquel Mundo, tan alejado pero precursor del nuestro: cuando, en Inglaterra, la era Victoriana preside la expansión británica en el más dilatado imperio geográfico de todos los tiempos; cuando el fin de Bismarck y la nueva «Welt-politik» desarrollan una Alemania que había de desafiar a todo el Orbe coaligado y por dos veces; cuando Francia consagra el laicismo, y cuando Rusia, precisamente en su decadencia imperial, ciega y acéfala, prepara los caminos de un futuro Imperio rojo que habrá de conmover el Planeta entero.

«¡El acto más grandioso de mi Pontificado!»
¿Cabe una visión más sobrenatural?

Todo esto preparó la primera Gran Encíclica. Cuando el Papa santo y sabio veía, apenado, la apostasía universal contra Cristo, pero presentándosele, por lo mismo (señalándola como el símbolo del lábaro victorioso de Constantino), el augurio del triunfo sobre los enemigos de la Iglesia. Y levantando el estandarte grande: In hoc signo, salus!! No nos cansaremos, ya avanzándonos a unir la idea tiernísima del Corazón Sagrado, con la triunfante Idea-Fuerza de Cristo-Rey,

de ver, en la misma, estrechamente unida a la Devoción, la proclamación renovada de que Jesús es el Príncipe y Soberano Señor del mundo, así por herencia divina, como por derecho, no menos divino, de conquista.

León XIII. — «Tametsi futura», 1 noviembre 1900

Tan inmenso contenido exigió a la «Annum Sacrum» esta nueva Encíclica, justamente considerada como la segunda parte de la primera: en ella —¡y 75 años atrás!— ya se insiste, muy antes de que la proclamara total y oficialmente Pío XI, en la realeza de Cristo, Heredero Universal del Padre y Redentor del Mundo, haciendo ver más fácilmente a través de los tres gloriosos atributos o títulos que se le reconocen como CAMINO, VERDAD y VIDA.

De un modo especial nos señala como Cristo es el Camino. Hacia Dios. Es necesario someterse a Él, como lo exige Él mismo, y, como si humilde y realísticamente lo estudiamos y reconocemos, nuestra propia dignidad humana.

Hace ver los males que siguen al colocar al hombre en la cumbre de todas las cosas. Sólo la obediencia a Dios y a su Ley —cuyo compendio es Cristo— puede hacer felices a los pueblos (¡y esto lo proclama el sabio Pontífice catorce años antes de la que había de comenzar siendo ya la Primera Gran Guerra Mundial!)

Y levanta valientemente su grito: Cristo es la verdad. ¡Ay del que se aparte de ella! Y la Vida. Ya que de Él, en órdenes totalmente diferentes, pero, en definitiva, Fuente y Creador de todo, proviene toda vida: la natural, y la de la gracia. Y la Gloria. Locura pretender cultivar una moral que ignore a Cristo y la Iglesia. Y predice, precisamente, todo cuanto luego ha venido, y actualmente lamentamos.

Después de León XIII, ni San Pío («Ignis Ardens») —devotísimo del Corazón de Cristo—, ni Benedicto XV pudieron extenderse en nuevas Encíclicas, absorbidos por las premuras de los tiempos que tanto hemos estudiado precisamente. Los de la Providencia iban a llegar con el Pontífice formidable, grande entre los grandes, que ya hemos tenido ocasión de ponderar, querer, admirar y alabar en nuestros artículos: Pío XI.

Pío XI. — «Urbi Arcano», 23 diciembre 1922

Desde la última Encíclica, habían ocurrido grandes cosas en el Mundo. Ellas han sido, preci-

samente, el objeto de nuestro actual largo trabajo: «1917, EN LA TEOLOGIA DE LA HISTORIA».

La Gran Guerra (la Primera Mundial), cuyo punto de culminación, como tanto hemos estudiado, fue el crítico 1917, había cambiado la faz del mundo. Habían, como tanto hemos ponderado, desaparecido los tres imperios tradicionales (Alemania, Austria y Rusia); momentáneamente, las Democracias (Inglaterra y Francia) habíanse extendido y acaparado la tercera capa del Orbe con inaudita hipocresía; la Revolución rusa había implantado, en forma irreversible, la invasión comunista en el mundo; en todas partes, surgían conflictos sociales; los Estados Unidos iban a convertirse en la primera potencial mundial; Japón (luego China), con la enorme Asia despertaba, y, próximos ya, en Europa, los enormes y tremendos fenómenos del Fascismo y del Nacional-Socialismo, presagiaban el inmenso transtorno de lo que había de ser la II Gran Guerra Mundial y todo cuanto después ha venido. Mas siempre, a compás y como triste consecuencia de cuanto ya había denunciado, especialmente León XIII, proféticamente, en sus Encíclicas, resumido en esta triste palabra y doctrina: el LAICISMO.

Mas la Providencia velaba, y acababa de mandar a su Iglesia el formidable Papa, Pío XI, «Fides Intrepida». Y que era una conjunción de fuerza en lo que llamamos naturaleza y gracia.

Era el hombre enérgico por naturaleza. Una vía del Monte Rosa, en la aguja del Lyskamm, llevaba el nombre del que había sido el joven alpinista Aquiles Ratti. Que, más adelante, alternándolo con su misión de sabio e investigador en las Bibliotecas Vaticanas, había de demostrar su coraje manteniéndose Nuncio en Varsovia ante el alud de las fuerzas comunistas, y bendiciendo a su vencedor, el ilustre general Weygand.

El Arzobispo de Milán, electo Papa, se asomaba por primera vez, tras los tristes tiempos de la Puerta Pía, el exterior de la gran Basílica, dando su bendición «urbi et orbe» (lo que también hoy nos estremece, como anuncio del actual ecumenismo). Y, ¡cosa admirable! Aquel grande hombre, verdadero titán del pontificado, había de ser el *Papa sobrenaturalista* por excelencia. Nadie como él, repleto de energías naturales, ha visto y comprendido cuán inerte e inútil se halla la sociedad humana para curarse, ella misma, de sus propios males. El Papa optimista y alpinista de las alturas, sentía como nadie la hediondez de las

bajezas. Y nadie como él, supo poner confianza, *totalmente exclusiva*, en las solas y *únicas* fuerzas sobrenaturales.

La gran revolución de Pío XI. Su rejuvenecimiento de la Iglesia

Precisamente por esto fue que, como «estrella de su pontificado», promovió, con estallido, lo que podríamos llamar la «escuela de Santa Teresa del Niño Jesús». Y no vio mejor camino para la Iglesia que el de recomendar el de la «infancia espiritual», convencido de la absoluta impotencia de los remedios humanos.

Hoy hablamos siempre de revolución. Todo ha de ser revolucionario.

Y nos olvidamos de la santa revolución, *del rejuvenecimiento* que infiltró Pío XI en la Iglesia, sobre todo desde 1925. Y si hemos de ser sinceros, exclamaríamos, hoy que tanto presumimos de «modernos»:

¡Pero si precisamente la gran revolución, el gran rejuvenecimiento de la Iglesia, fue, exactamente el de la década de los veinte! ¡«Aggiornamento!» Mucho se ha celebrado esta palabra. Pero, ¿cabe mejor «aggiornamento» que el que ya debíamos a Pío XI? Ha habido otro mejor en la historia de la Iglesia? Porque, a decir verdad, muchas veces hoy, mirando alrededor nuestro, creemos que en muchas cosas parecemos haber vuelto atrás; ¿no seremos retrógrados, presumiendo de nuevos, de audaces, de modernos?

¡Qué celestial empujón, qué maravilla, Pío XI! Y, por encima de todo, coronándolo todo, su mayor descubrimiento, la mayor audacia del Papa grande, proclamando esta sublime Idea-Fuerza: ¡CRISTO REY!

Ante este mundo deshecho, laicizado, el Pontífice (como antaño lo hiciera en las cumbres de los Alpes), clavaba su estandarte: ahora, el de la bandera de la ¡REALEZA DE CRISTO! Y, sobre el Laicismo, la incredulidad y la conjura del Infierno, tremolando una bandera: en la que, para él, Sagrado Corazón de Jesús y Cristo Rey serán una sola divina cosa.

Que solo la aceptación del amor —el Corazón— y de su divino e inefable dominio —la Rea-

leza— podían sanar esta triste Humanidad, al borde del abismo.

¡«La Paz de Cristo, EN EL REINO DE CRISTO»!

No en vano en su explanación, en el inicio de su Encíclica, el Papa exclama con el Profeta: «Esperábamos la Paz, y este bien no vino!», lamentando la absoluta falta de cumplimientos de tantas falsas promesas espejismo de la I Post Guerra: quiebra de todo —lo hemos visto en nuestros artículos— pero absolutamente de todo: en lo moral, en lo social, en lo político, hasta en lo intelectual. No digamos en lo religioso.

Y, cosa realmente aún más notable, que nos causa especial emoción: ya en dicha Exhortación nos habla de una primera intención suya de convocar un Concilio ecuménico: pero declara que aún no era llegada la hora (la misma arrastrada «Cuestión romana» que el gran Papa había de superar, era un fatal e infecundo estorbo). Pero ello no es obstáculo para que termine —para comenzar siempre, otra vez—, con el mismo celestial «slogan» ecuménico que éste sí, lo es, y lo ha sido, y lo será siempre: «Y oirán mi voz, y se formará un solo redil, y un solo Pastor! (Jo. X, 16).»

Pío XI había ya desbrozado el camino. Nos lo señalaba. Y su santa energía iba a dar su fruto. ¿Cómo?

Con la Encíclica (osaríamos decir, una de las mayores, entre las mayores de la Historia de la Iglesia) que preparaba, en aquellos tiempos en que Europa apenas acababa de reponerse de las tragedias y ruinas de la pasada gran guerra; cuando los Fascismos asomaban; cuando el Comunismo se arraigaba irreversiblemente, cuando Asia despertaba, cuando el mundo todo ya se transformaba tras aquel aún reciente 1917 trascendental...

Con aquella inmortal Encíclica, que comentaremos y gustaremos D. m. en nuestro próximo artículo:

LA ENCICLICA «QUAS PRIMAS», que nosotros, atrevidamente, rogando humildes se nos perdone la audacia, ¡osamos proclamar como la auténtica «CARTA MAGNA DE CRISTO REY»!

LUIS CREUS VIDAL

LA ESPERANZA HISTORICA EN EL CRISTIANISMO

(Comunicación introductoria en el «Congreso Internacional Teoría y Praxis», VI sesión especial: moral-antropológica, 14 de septiembre de 1976)

JUAN MANUEL IGARTUA, S. J.

1. — El problema histórico del cristianismo

El cristianismo se halla hoy, más que nunca, enfrentado a un grave problema, que puede plantearse así: ¿ha sido el cristianismo una fuerza realmente eficaz en la historia, no sólo pasajera sino con porvenir definitivo en ella? ¿Presenta el cristianismo, puesto en marcha de misión sobre el mundo por Cristo su fundador, una hoja de servicio digna de su empeño? ¿Qué porvenir tiene el cristianismo en la historia? Es, como puede verse, un problema de teoría y praxis, pues teniendo por definición un horizonte universal entre los hombres, si se tiende una mirada objetiva por el mundo se halla que los resultados, si bien grandes en sí mismos en la historia, mantienen una enorme desproporción a pesar de todo con la transformación del género humano, meta apuntada en su proyecto.

Ni es esto sólo. El marxismo, al que podríamos llamar el anti-proyecto frente al cristianismo, acusa en los tiempos actuales al cristianismo, más que a toda otra religión y junto a ellas, con el estigma de las clásicas palabras de Marx, recogidas casi al pie de la letra por E. Bloch en su «Principio-esperanza»: «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón. La religión es el opio del pueblo». (Cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 438). Así, no sólo se le acusa de haber fracasado en la historia, sino también de ser un fatal impedimento a la transformación del mundo por el hombre, cuyo trabajo aletarga.

El cristianismo presenta en su mensaje un elemento de gran importancia, que ha vuelto a tener relieve en nuestros días, si bien no todavía el debido y necesario. Este elemento es la Paru-

sía de Jesús, su retorno al mundo. En ella se cifran para el cristianismo tanto la meta de su acontecer histórico como el último apoyo de su esperanza. La vuelta de Jesús, Jesús como fuerza de la historia.

A. Matabosch Soler, en su libro *La Iglesia y sus esperanzas* (Barcelona 1965) presenta un estudio, si bien somero, del abanico de opiniones sobre este problema histórico del cristianismo. No podemos hacer sino citar simplemente, de entre los nombres que apoyan la solución positiva de la respuesta, los de Ranke, Suhard, Journet y Maritain, o los antiguos de Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno (O. C. 35-55).

Un punto de extraordinaria importancia para la solución del problema, y que ha cobrado hoy día singular interés en la opinión de muchos, es el del llamado *problema de Israel*. Según la revelación claramente afirmada en la Escritura repetidas veces, ya en el AT ya en el NT, está anunciada la definitiva conversión de Israel al cristianismo, su reconocimiento de Jesús como Mesías antes del fin del mundo. Es una de las señales ciertas que han de preceder a aquél.

Así pues, tenemos en la visión cristiana de la historia según las promesas, dos hitos ciertos de referencia, uno en el mismo límite de la historia y otro antecedente a tal fin: la Parusía de Jesús Resucitado, con carácter de aparición universal y oficio judicial, y la conversión anterior de Israel. Ambas afirmaciones dan perspectiva de justificación a la obra histórica del cristianismo en la teología de la historia; pero queda esta pregunta: ¿Aguarda también la esperanza cristiana la conversión del resto del mundo, contrapuesto a Israel en la dialéctica paulina apoyada en los profetas? ¿Espera el cristianismo la justificación

histórica de la obra de la Iglesia por este resultado antes del fin del mundo?

Aun teniendo en cuenta la esperanza de llegar a la trascendencia divina, que alcanzará el hombre en la metahistoria («el opio del pueblo» marxísticamente hablando), no cabe duda de que si la esperanza histórica de que hemos hablado es realista se deshacen más fácilmente las objeciones contra la obra histórica del cristianismo. Ni el propio marxismo presenta solución de otro tipo que la «edad de oro» utópica final, contrapuesta al mito religioso de la «edad áurea» primitiva (que es el dogma del paraíso adámico en la religión revelada).

Tal es el problema que nos planteamos, y nos parece que a través precisamente de la esperanza, como fuerza agente, se sitúa una dialéctica de la historia, y una fuerza transformadora, considerando al hombre como instrumento agente, que puede y debe oponerse eficazmente a las filosofías contrarias, y muy particularmente al marxismo en su presuntuosa arrogancia anticristiana, aunque la disimule con la mano tendida.

2. — Un intento de solución del problema

Podría el problema ser abordado desde diversos ángulos: político, histórico, filosófico, antropológico, teológico... Pero tratándose de problema tan complejo de futuro, quizás la única perspectiva que pueda dar firmeza a la tesis optimista sea la teológica, si puede deducirse de la revelación divina, ya que ella sola conoce con certeza el futuro, notando que para tener eficacia debe alcanzar el grado de la certeza en su resultado.

Esbozo simplemente un intento pasado de solución del problema, quizás el único hasta el nuestro que haya tratado plenamente el problema en forma sistemática (*Matabos ch Soler*, oc. p. 26). Se trata de la obra de HENRI RAMIÈRE (1821-1884), *Les espérances de l'Eglise*, París 1861 (Lyon 1862), en la que expuso el fundamento último de su intención ya manifestada en su conocida obra impulsora de un gran movimiento cristiano «*L'Apostolat de la Prière*», Lyon 1861. La intención de Ramière, conocido teólogo y publicista de su tiempo, va en la dirección de la filosofía y teología de la historia. En un curso que desarrolló sobre el tema nos presenta la panorámica de los Comte, Fichte, Schelling, Hegel, Vico, Maquiavelo... denunciando sus intentos como carentes del núcleo esencial para una verdadera inteligencia de

la historia, que es la dirección del plan divino (oc, p. 62). Tampoco le satisfacen el mismo Agustín en «*De civitate Dei*», ni menos Bossuet en su «*Discours sur l'Histoire Universelle*».

Impresionado por la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, recogió la esperanza expresada en la Bula por Pío IX sobre el futuro religioso del mundo, en 1854, y pretende con su libro justificar tales esperanzas, que arduosamente defiende. Pero si el intento resulta extraordinario, no puede decirse lo mismo del método de construcción del intento. Divide su obra en tres partes, que indican el triple camino de su argumentación en defensa de las citadas esperanzas.

Primero, *las leyes de la divina Providencia*, los planes de Dios sobre la sociedad. Plan del ordenador divino en la economía de la Encarnación. Por este camino, a pesar de su elocuencia, no logra disipar la objeción latente de la presencia del mal del origen en el mundo, y de la libertad en la historia. Sin duda, hay una congruencia en el optimista resultado que propone: pero, eliminando el optimismo de tipo leibniziano, la Parusía y el solo Reino trascendente escatológico pueden bastar para la justificación racional de los divinos planes, según el *intellectus fidei*, sin que la Providencia necesite estrictamente un triunfo terreno en la historia.

En la segunda parte desarrolla un valiente papel de filósofo de la historia, estudiando *las tendencias de la sociedad moderna* con amplitud: tendencia a la dignidad humana, cultura, libertad, justicia, democracia e igualdad, y asociación o socialización creciente, que concuerdan con los profundos principios de la Iglesia. Si bien hay un gran acierto y previsión de las corrientes modernas, que desembocan en la Iglesia a mediados de nuestro siglo en el Vaticano II, pero siempre la libertad humana pone sordina a todo argumento de este tipo, y nuestro propio siglo ha mostrado con tristes ejemplos los disolventes resultados del mal en las corrientes sociales.

Como argumento principalmente válido, elige en tercer lugar, o tercera parte, *el camino de la divina revelación*, que señalábamos al principio de este desarrollo como necesario, pues si algo podemos sober con certeza del futuro será a través del conocimiento que Dios nos ofrezca de sus propios planes. Ramière sigue este camino enredándose en las graves dificultades que presenta para los exégetas. Pues la Escritura, y más especialmente

los profetas y el género apocalíptico, son susceptibles de varias interpretaciones si el anuncio no es muy concreto, y si la interpretación no queda justificada como católicamente necesaria por la autoridad del Magisterio o de la tradición, o al menos por un cumplimiento ya efectuado del anuncio profético, que siendo mesiánico todos puedan comprobar. ¿Cómo se podrá comprobar en Isaías o Ezequiel y Daniel, que postulan un determinado y único sentido para sus textos? Sin embargo, a ellos ha acudido principalmente Ramière para su prueba. Únicamente un texto del NT, el paulino Rom 11,25 de la conversión de Israel y las gentes, podría probablemente alcanzar tal resultado concordando en esto con los profetas, y siendo de exégesis admitida generalmente. Pero, aparte de que Ramière presenta este texto brevemente y solamente como confirmación de su exégesis anterior de Isaías, la dificultad de este mismo texto, en cuanto a lo que Ramière necesitaba, se halla precisamente no en la conversión de Israel, que es admitida, sino en el sentido de «la plenitud de las gentes», sobre la cual hay disensión en los intérpretes. Añade a estas exégesis, algunas revelaciones de tipo privado de santas religiosas, reconocidas en su santidad, como Hildegardis, Gertrudis o Margarita Alacoque, para él de interés primordial, pero no bastantes para fundar una tesis con certeza pública eclesial. Así podemos concluir que Ramière en su generoso intento no logró dar firme base de certeza a su proposición.

Voy a hablar ahora del nuevo intento sobre el mismo tema que yo he realizado, y que a mi juicio conduce a un resultado notablemente positivo. Me refiero a mi obra *«La esperanza ecuménica de la Iglesia»*, Madrid 1970 (BAC), 2 vols. Su extensión casi 1.500 páginas no me permite exponer el plan total de la obra, pero sí la base de su método y la esencia de sus resultados. Sintetizaré estrictamente.

Señalada la insuficiencia de los intentos anteriores, y particularmente del de hallar tal segura promesa en la Escritura por exégesis directa, el pensamiento que sirve de base a mi nuevo intento es simple: puesto que se trata de la que se quiere calificar, y a juicio mío justificadamente, como *«esperanza de la Iglesia»*, lo primero que en rigor debe probarse es si existe, y en qué grado, tal esperanza en la misma Iglesia. Asegurada la existencia de tal esperanza, se podría después analizar su valor. Es el clásico método del «an sit»

antes del «quomodo sit» o del «quale sit». Para ello, de todos modos, hace falta tener ya delimitada una clara noción del objeto de la esperanza en la Bula de la Inmaculada de Pío IX, pero no podía proseguir en este camino de búsqueda del testimonio de la Iglesia, porque como vamos a verlo, afloraba entonces de nuevo esta corriente a la luz de la Iglesia, y él no hacía sino asistir a su descubrimiento con genial intuición.

Mi decisión básica fue, pues, la siguiente: realizar una investigación exhaustiva del testimonio de la esperanza buscada en los documentos del Magisterio, Pontífices o Concilios, ecuménicos o provinciales, donde se manifestase la esperanza de la Iglesia. Fijé el límite extremo de tal investigación en la clausura del Vaticano II, por obvias razones de actualidad. Sometido así a examen en sus documentos oficiales el Concilio Vaticano II, da como resultado la existencia de dicha esperanza buscada, en varios pasajes. A la vez da origen a la reflexión de un hecho importante: la esperanza ecuménica o de universalidad realizada de la Iglesia, en forma de plenitud, adquiere una triple forma: esperanza de una unidad religiosa total, hallándose todos los pueblos en plenitud moral en la Iglesia y siendo Israel en su conversión a Cristo la culminación de la unidad; dentro de esta unidad, y como paso previo a ella, esperanza de unidad católica de las diversas Iglesias y comunidades cristianas (lo que suele llamarse, en cuanto a su objetivo, «movimiento ecuménico»); y dentro de esta última unidad, y más fácilmente accesible que ella, la unidad de los cristianos separados por el cisma de Oriente con la Iglesia Católica Romana. Todo ello siempre, dentro de la unidad ya existente de la Iglesia Católica presidida en la unidad por Roma y el Vicario de Cristo. Se podría añadir, como esperanza aún más próxima en la posibilidad (pero, ¡ay!, tan alejada en la realidad cotidiana también) una renovación de la Iglesia-núcleo, la católica, en su vigor y piedad, anunciada por los documentos con varios presagios. La más importante, evidentemente, y la que comprende en sí a las demás, y el milagro divino, es la primera, la unidad plena de todos.

El método utilizado ha consistido, una vez señaladas las diversas categorías de la esperanza en su objeto determinado, como explica el capítulo 3 (que metódicamente podría haber sido el primero, y no lo fue por razones paralelas), en dar un salto atrás en el tiempo, hallados ya en

el Vaticano II los fundamentos de la investigación. Es, en efecto, obvio suponer que no es posible que esta triple esperanza se manifieste en un Concilio de la Iglesia de manera tan clara sin que haya antecedentes eclesiales de tal esperanza, pues en tal caso habría brotado sin apoyo de tradición, lo cual no es creíble en una esperanza eclesial. Un simple salto atrás de setenta años nos mostró en León XIII, iniciador del impulso favorable al actual movimiento ecuménico, un documento de calidad excepcional, tras el análisis: la Epístola apostólica «*Praeclara gratulatio-nis*», de 1895, que desarrolla precisamente el tema de nuestro objetivo de manera expresa y total. Sin poder hacer aquí análisis de estos dos momentos culminantes de la esperanza en el tiempo moderno, que hemos analizado en los capítulos 1 y 2, con notable coincidencia, bastará decir que son como el gran paréntesis de la moderna esperanza, entre cuyos extremos se hallan comprendidos muchos otros documentos. Existe pues, con certeza, esta esperanza histórica de la Iglesia, y existe en la Iglesia de «hoy», es decir en los últimos setenta o más años, de Pío IX a Pablo VI.

La investigación de los centenares de textos hallados en este intermedio del último siglo dio como resultado por una parte la justificación de la intuición de Ramière, y por otra la explicación de su fracaso. Porque es prácticamente a partir de la Bula de la Inmaculada en 1854, y de Pío IX, todavía tímidamente, cuando comienza a brotar pujante en impulsos la flor de esta esperanza, que se abre desde León XIII con extraordinaria potencia. Los capítulos 4 a 7, confrontando en dos grupos los textos hallados, un grupo de los que se basan o aluden a la frase de Cristo «un solo rebaño, un solo pastor», y otro de los que no la contienen, en torno al objeto señalado de la esperanza ecuménica, catalogan metódicamente los resultados sobre la triple forma de la esperanza objetiva, distinguiendo en cada uno de los tres pasos tres formas de apelación a la esperanza: la esperanza interpretativa, implícita en la oración a Dios de la Iglesia pidiendo tal resultado, conforme al texto de Santo Tomás, «*oratio est interpretativa spei*» (2,2q.17,a.2,2); la esperanza que llamamos formal, nombrada formalmente en los textos como esperanza de la Iglesia, porque afirma con claridad el resultado de la misma, *certitudo eventus*, bien de manera implícita pero clara, bien ya de manera entera-

mente explícita y aun con apelación a promesas reveladas en el NT. Nos parece que los resultados finales han justificado el método seguido, del cual nos resta por decir de dos puntos importantes.

En los mismos documentos eclesiales hemos hallado que, como fundamento de la certeza del resultado, se apela (y era obvio que así fuera para una esperanza de certidumbre) a textos de la revelación escrita. Y nos ha resultado notable que los textos de la revelación así invocados, fuera de una apelación general del Vaticano II a los profetas del AT, todos pertenecen al NT, lo que les da un especial valor. Es pues una esperanza netamente *cristiana*, aunque tenga como fondo la esperanza del Pueblo de Israel. Los textos son: Jn 10,16 sobre el único rebaño y pastor, así como Jn 17,21-23 con la oración por la unidad de Jesús para los cristianos; y en las epístolas paulinas, además del famoso texto Rom 11,25 sobre la conversión de las gentes y de Israel, dos fórmulas de Efesios, 1,10 y 4,13. A los cuales podemos añadir alguna referencia concreta al «*Adveniat regnum tuum*» del Padrenuestro, en Mt 6,10.

Pero quizás lo más sorprendente ha sido que, si el famoso y clásico Rom 11, 25-26 es invocado por el Vaticano II de forma solemne en el «Decreto de religiones no-cristianas», (una sola vez en toda la serie de centenares de textos), mientras un limitado número de textos eclesiales apelan a los otros pasajes neotestamentarios indicados, es con grandísima diferencia de importancia y calidad, el célebre versículo de la profecía de Cristo en Juan 10,16, «*se hará un solo rebaño y un solo pastor*», el fundamento de la esperanza aducida por los documentos, y esto en forma de piedra básica de la certeza del resultado. Esta abundancia de referencias nos movió al comprobarla a prolongar exhaustivamente nuestra búsqueda de textos eclesiales en torno a este versículo famoso para examinar el propio pensamiento de la Iglesia sobre el mismo a lo largo de los siglos. Y así hemos ofrecido un catálogo de todos (creemos sinceramente, dada la plenitud de nuestra larga y paciente búsqueda, que son *absolutamente todos* sin excepción) los pasajes del magisterio eclesial en que se halla tal versículo (Pontífices y Concilios, ecuménicos o no), así como los textos de los grandes doctores de la Iglesia del mismo modo exhaustivo. Son en total 379 textos los reunidos en torno a este versículo joánico de esta forma. Pensamos que no existen más.

En posesión de tal serie hicimos un detenido estudio de las diversas formas y sentidos que a lo largo de los siglos adquiere tal versículo en la interpretación eclesial, ya en citas literales ya alusivas. Hemos podido así establecer (y creemos probable) que no exista tal investigación plenaria sobre ninguna otro versículo de la Escritura) el sentido dado por la Iglesia a la profecía de Cristo (su contenido) en las diversas épocas, pues el estudio de este versículo se plantea por épocas históricas en la segunda parte de la obra. Y hallamos que son los más numerosos los textos que llamamos contemporáneos (de León XIII a Pablo VI) que invocan esta profecía como fundamento de la esperanza ecuménica de la Iglesia en plenitud, y de manera diversa a como en algún tiempo los exégetas lo han presentado. Por esto hemos incluido al fin del primer volumen, al término de esta investigación un excursus sobre la historia exegética del mismo, donde se puede apreciar claramente que la variación exegética se apartó sensiblemente de esta óptica de la Iglesia en el siglo XVI por influjo principal de Maldonado, pero ha recobrado más recientemente en varios destacados intérpretes dicha visión.

Nos parece así haber probado un camino exegético de interés. Proponer primero el resultado de la interpretación eclesial del pasaje, y después, a esta luz, aunque con entera fidelidad a los principios exegéticos, comprobar el acierto de la interpretación eclesial. No pensamos que sea necesario ciertamente seguir el método siempre, pues muchos pasajes bíblicos son bien claros sin investigación en cuanto a su interpretación católica, pero el resultado ha sido alentador en un texto que ha quedado desfigurado por una exégesis parcial. Nos parece haber descubierto el diamante bajo la ganga. Al tratar de una objeción tocaremos el otro punto importante, adelantando que se trata del valor de *la contemporaneidad* de los documentos eclesiales investigados, lo que da mayor valor al resultado.

Nos hallamos así, respecto de la fundamentación de la esperanza ecuménica, con estas ventajas sobre los inciertos resultados de la obra de Ramière antes recordada: frente al único texto eclesial de la Bula de la Inmaculada que él pudo presentar, y que es sin duda de gran interés histórico, pero no excesivamente claro, y relativo solamente a la unidad cristiana, hemos podido presentar centenares de textos todos posteriores y de gran claridad expresiva de formulación de

la esperanza. El no podía aducirlos, por ser todos posteriores a su libro, excepto aquél, y muy pocos más de concilios provinciales que confirman la esperanza. La segunda gran ventaja es que en el terreno de la revelación pública de interpretación de la Escritura, dejando a un lado el AT, que él utilizó, nos hemos ceñido precisamente a los textos del NT que los documentos eclesiales ofrecen como base de su esperanza, y en cuanto tales, cosa que por da misma razón tampoco él podía verificar. Así todo nuestro trabajo se apoya en el sentir de la misma Iglesia por su magisterio, luz que ilumina toda la investigación. Así sentimos que nos hallamos en terreno seguro.

Resultará todavía más sorprendente nuestro camino, si se tiene en cuenta que un estudio como el de Matabosch Soler, antes citado, de 1965, dedica solamente *dos páginas* a citar brevemente en un apéndice *siete textos* desde Pío IX hasta Juan XXIII, declarando que no insiste en el tema porque «casi nadie los aduce como argumento probativo». Tan sólo *cinco años más tarde*, en 1970, sacábamos a luz estos varios centenares de textos eclesiales con el detallado estudio minuciosamente verificado, quizás hasta pesadamente, por la necesidad de ir con paso firme en terreno hasta entonces inexplorado.

He aquí resumidas nuestras conclusiones: aparece la Iglesia como poseedora de *una esperanza ecuménica o de unidad religiosa futura, en su resultado como fundada en la revelación misma escrita del NT*, y cierta del cumplimiento de lo profetizado. Este resultado ha sido obtenido principalmente desde textos que ofrecen la certidumbre plenaria de la Iglesia apoyada en la promesa cierta del mismo Cristo. Tal vez sea el resultado más sorprendente comprobar el número y calidad de los testimonios eclesiales de esta certidumbre apoyada en la divina promesa. Deben añadirse otros dos grupos de textos: los que presentan la esperanza con carácter formal, es decir como expresión o acto formal de esperanza teológica públicamente manifestada, y los que la presentan solamente en forma de oración o deseo, que por lo mismo esperan alcanzarlo del Señor. A juicio nuestro, el total de los resultados resulta impresionante por su masa y la calidad de algunos testimonios.

Siendo imposible alargarnos aquí en presentar los resultados, ofreceremos solamente dos testimonios, que nos sirvieron, según hemos indica-

do, de hitos primerizos en la investigación, uno de León XIII en la Epístola «*Praeclara*», y otro del Vaticano II en el «*Decreto de religiones no-cristianas*». El primero ofrece su esperanza con rotunda claridad formal, y apoyándola además en la promesa del mismo Cristo del único rebaño y pastor. El segundo presenta a la Iglesia unida con los autores inspirados en esta segura esperanza, apoyándose particularmente en el apóstol Pablo, Rom. 11,25.

León XIII, 1895: «No faltarán quienes estimen
»que Nos alimentamos una excesiva espe-
»ranza, y que son cosas (la conversión de
»todo el mundo a la fe católica) más para
»desear que para aguardar. *Pero Nos coloca-*
»*mos toda nuestra esperanza y absoluta con-*
»*fianza en el Salvador del género humano*
»*Jesucristo*, recordando bien qué cosas tan
»grandes se realizaron en otro tiempo (con-
»versión de Francia y de España) por la
»necedad de la predicación de la Cruz, que-
»dando confusa y estupefacta la sabiduría
»de este mundo... Favorezca nuestros deseos
»Dios, que es rico en misericordia, en cuya
»potestad están los tiempos y los instantes,
»y *apresure benignísimamente el cumpli-*
»*miento de aquella divina promesa de Jesu-*
»*pastor*» (ASS, 26, 716-717).

Vaticano II, 1965: «La Iglesia, juntamente con
»los Profetas y con el Apóstol (Rom 11, 25),
»*aguarda el día*, solamente conocido para
»Dios, en que *todos los pueblos invocarán*
»*con una voz común al Señor*, y *le sirvarán*
»*con un solo hombro*» (ASS, 58, 743).

Queremos añadir que tal resultado es, por lo demás, conforme con el parecer claro de los mejores exegetas clásicos de S. Pablo, que expresamente y con gran claridad lo proclaman: R. Cornely, Lagrange, F. Prat, como lo hemos advertido en nuestra obra. (II, 291-5).

Nuestro estudio ha sido acogido, en los juicios publicados (*RT, Ciudad Dios, Salm...*), en general con benigna aprobación, declarando alguno expresamente que el tema está bien planteado y bien resuelto. Algunos lo han alabado sobremanera, y tal fue el juicio del tribunal examinador de esta tesis doctoral en la Facultad Teológica de Comillas-Madrid. Pero preferimos citar aquí un juicio particular del P. Ives Congar, OP, tanto por la personalidad del crítico cuanto por ser, junto a una notable alabanza del trabajo realizado, una crítica de lo que nos parece más importante y

básico, el método empleado. No nos parece justa la crítica, y diremos por qué.

El P. Congar (*RSPPhTh*, 56, 1972, 312-13) declara que la obra es «de resultados de gran interés», al reseñarla con bastante amplitud en su «*Bulletin de Théologie*» de la citada revista; pero que «su método es sorprendente y roza la extrañeza» (Frise la gageure). Le extraña al ilustre crítico que el método parece presuponer la *homogeneidad* de los textos. «Ahora bien —prosigue— los textos provienen todos de un contexto, y aun de un género literario. ¿Cómo apreciar la parte de fe y de esperanza sobrenatural, o sea de inspiración, y la parte de retórica eclesiástica en numerosos textos pontificios, que frecuentemente provienen de redacción de cancillería? ¿Qué pueden decir sobre el ecumenismo (entendido en el sentido de *Movimiento ecuménico*) textos de Gregorio XVI o Pío IX? El contenido concreto del ideal de un solo rebaño y un solo pastor puede haber sido muy diverso...» No parece difícil responder a esta objeción, que si fuese aceptada afectaría al fondo del trabajo, seguramente contra la intención del crítico, que lo alaba por su parte. Porque es claro que en toda investigación (no sólo en ésta) los textos provienen de un contexto y estilo literario. Pero en el trabajo hemos procurado previamente *definir de modo concreto el objeto de la investigación*, delimitando su contorno con precisión. No hemos incluido en nuestra selección textos sometidos a confrontación los que contengan deseos generales o esperanzas amplias de mera expansión universal y católica de la Iglesia, sino que solamente hemos aceptado como testimonios utilizables los que muestran, en los varios grados indicados, este objeto concreto de la esperanza, que hemos llamado ecuménica: *un estado final de mundo convertido plenamente y sometido a la fe de Cristo en su Iglesia Católica Romana* (o, en su grado: la unidad de todos los cristianos como algo obtenido y *realizado en el estadio final*). Como en cualquier otra verdad objeto de investigación, si este objeto de la esperanza eclesial se halla en un documento, resulta legítimo decir que la Iglesia lo muestra allí como objeto de su esperanza, en cualquier contexto y género literario. Del mismo modo que la verdad de la Asunción, si aparece como verdad creída en un documento, cualquiera sea su contexto y género, mostrará la fe de aquel documento en tal verdad.

Queda siempre por discutir después qué valor



tiene aquel testimonio en tal contexto, y cómo debe ser matizada su esperanza por el mismo. Pero después hemos hecho esto detalladamente distinguiendo textos y textos, y valorando cuidadosamente cada uno de ellos. Desde luego que poco pueden decir sobre el «*Movimiento ecuménico*» Gregorio XVI y Pío IX, ya que en León XIII comienza su vigencia. Pero nosotros no hemos hablado del dicho «*Movimiento ecuménico*» entre los objetos de la esperanza ni entre sus medios, sino sólo de la «*esperanza ecuménica*», habiendo precisado previamente que utilizamos el término «*ecuménica*» en su sentido original, eclesialmente válido. De todos modos, también es verdad que precisamente, quizá por aquella razón histórica, es a partir de León XIII cuando los testimonios comienzan a multiplicarse, y sólo con cierta timidez de iniciativa en Pío IX.

Queremos notar que una de las bases de la fuerza de la argumentación en el caso es precisamente esta *contemporaneidad* de los testimonios de interés, que son por lo demás muchísimos. La razón de esta fuerza argumental está en que, desde León XIII hasta nosotros, el mundo está ya prácticamente descubierto en su totalidad por el hombre moderno. Sus mapas y geografía son plenos. La conciencia de universalidad es total. Pues en este tiempo es cuando adquiere vigencia la esperanza de la Iglesia sobre la plenitud universal de su futuro desarrollo. Para todos estos Pontífices, de León XIII a Pablo VI, todo el mundo habitado, la *oikouménē* real, tiene un mismo significado concreto, es el mismo mundo total. Situación bien distinta pudo ser la del mundo anterior a Livingstone, y más aún del anterior a Colón. Por lo tanto, ya los testimonios de la esperanza en todos estos Pontífices, en este aspecto primordial de la investigación concreta, tienen valor de homogeneidad. Hay homogeneidad en el objeto de la investigación, dentro de la natural heterogeneidad del valor documental de los textos, que hemos siempre tenido en cuenta, y hemos discriminado cuidadosamente en la valoración final.

Destacaremos también un importante resultado en este aspecto. Cuando los textos de Pontífices *contemporáneos* (por serlo), para proclamar su absoluta esperanza del futuro religioso del mundo, recurren a la promesa y profecía de Cristo sobre un solo rebaño y pastor, resulta de muy singular valor que en una Iglesia actual, *que es ya de hecho universal* por razas y por lenguas, se

proclame que *todavía no* ha llegado el cumplimiento de la profecía de Cristo, y que este cumplimiento se espera para un tiempo actualmente futuro, aun en 1960 por ejemplo. Esto señala claramente cuál sea la inteligencia de la profecía de Cristo en la mente de la Iglesia. Maldonado, iniciador de la variante exegética luego seguida por muchos, afirmó en el siglo XVI (1596) en su *Comentario al evangelio de Juan*, antecediéndole Suárez quizás (1592), que tal esperanza de futuro apoyada en la profecía de Cristo sobre el único rebaño y pastor proviene del «*pessimo interprete vulgo*», ya que no se ha de esperar en el futuro lo que ya está cumplido en el pasado («*non ante finem mundi faciendum exspectatur, sed iam factum cernitur*»). Esta interpretación de pasado, y excluyente del futuro, para su cumplimiento ha llegado desde entonces hasta el siglo XX en diversos exegetas, y ha sido la más frecuente por ello. Pero frente a ella, y esto confiere más valor al testimonio, los Pontífices de fines del siglo XIX (León XIII) y del siglo XX, proclaman que la profecía no está cumplida sino que *esperan su cumplimiento en el futuro*: «*ante finem mundi exspectatur, non factur cernitur*», diríamos en breve paráfrasis. La Iglesia, cosa notable, se ha adherido al «*vulgo*», que al parecer no fue tan «*pessimo interprete*». Quizás ello se debe al «*sensus Ecclesiae*» en último término, que en este caso se halló con mayor exactitud en el pueblo que en el teólogo y exegeta, aun siendo de tal calidad. Por otra parte, una exégesis atenta nos ha llevado a establecer, en el *Sitz im Leben* del pasaje joánico, la justeza de la interpretación eclesial.

Congar, con todo, ha visto la importancia de la tesis, y alaba su resultado concreto: «*La Iglesia, como aparece, ha juntado siempre en su esperanza la reunión de todos los cristianos y la unidad de todos los hombres.*» Por lo demás, en el recorrido de la investigación de las interpretaciones o sentidos eclesiales de Jn 10,16, hemos seguido el método progresivo, por épocas históricas, sentidos nunca opuestos entre sí, pero sí complementarios hasta la plenitud actual.

Otras dos indicaciones, que acogemos con interés, hace el crítico. Una la de que sería de desear (dado el exhaustivo trabajo de la obra, por lo que se hace difícil —precisa— pedirle más), que se señale el valor de mesianismo de las esperanzas de la Iglesia y de las promesas de Cristo. Aceptamos plenamente la idea, que entraba en nuestro cálculo, pero necesitaba la base cierta de

las conclusiones. Haremos, pues, aquí un apunte en seguida de ese valor dialéctico histórico de la esperanza hallada. En cuanto a la otra indicación, sobre la laguna de una mención histórica de la plegaria ecuménica por la unidad, notamos que un tercer volumen, ya anunciado en nuestra obra, «*El mundo será de Cristo*», Bilbao, 1971 (El futuro del mundo según los Papas contemporáneos,) propone, como desea Congar, la esperanza de cada Pontífice en su entorno concreto, de Pío IX a Pablo VI. Ahí se halla la mención histórica de Watsson, de Couturier, de las conversaciones de Malinas o los encuentros ecuménicos al más alto nivel.

3. — Contexto dialéctico y político de la solución

A partir de Kant la filosofía, encerrada en el mundo de lo fenoménico y roto o desechado el puente de paso al noumeno, considerado ignoto, deriva hacia el idealismo por Fichte, Schelling y Hegel, y luego, por una brusca mutación de inversión, al materialismo de Feuerbach, Marx y Engels, y Lenin. La vieja objetividad del conocimiento ha naufragado para la filosofía moderna en el mar del ser, desde el «cogito» cartesiano. Como una desesperada evasión hacia la espiritualidad Bergson intenta una filosofía evolucionista espiritual, río de fuego llameante de formas de vida siempre nuevas. Y últimamente el existencialismo de Heidegger ha quebrado el intento de objetivación con su ser-para-la-muerte y la nada, con un terrible nihilismo, al menos exurgente de la teoría heideggeriana. Al mismo tiempo, el interés vuelto por Hegel con su idealismo histórico hacia el desarrollo de la historia, donde el hombre juega el papel fundamental, produce nuevos intentos en Comte, Gentile y Croce.

¿Qué es lo que podemos encontrar como fondo básico de la moderna filosofía? Con todos sus errores, se puede señalar como de interés la adquisición, iniciada por Fichte y llevada a sutileza esquemática por Hegel e invertida por el materialismo marxista a través del puente de Feuerbach, de un instrumento del pensamiento, *la dialéctica como método*, bien idealista o ideológico (y nunca podría ser otra cosa en realidad), bien naturalista o material en la naturaleza con sus leyes dialécticas en espejo, prácticamente las que se afirman leyes de la evolución. Tesis, antítesis y síntesis con el famoso *Aufhebung* (negación sublimada de la negación) en la dialéctica ideológica;

ley evolutiva por unidad de contrarios, calidad desde la cantidad y negación de la negación, con los formidables (por increíbles) saltos dialécticos en la dialéctica materialista, especialmente aplicada a la historia en el marxismo. Es en conjunto *la dialéctica como sistema y método*, junto con el interés vuelto a la historia, sin o con praxis añadida, el contexto básico de la filosofía moderna a partir del subjetivismo fenoménico de Kant.

Por otra parte la ciencia de la naturaleza, en la paleontología y la arqueología, considera como adquirido (aunque no conste su extensión de campo) el concepto de la evolución biológica. Concepto que en un extraño intento filosófico-teológico ha pretendido integrar Teilhard de Chardin en su «*Fenómeno humano*», sustituyendo los términos materialistas de los «saltos dialécticos» por los no más fácilmente inteligibles en su conexión evolutiva de la biosfera, zoosfera y noosfera. Ha añadido, por cuenta de teólogo inspirado, aunque dudosamente, en la teología paulina, el famoso concepto del «Punto Omega», en cuya doble cara no consta el carácter finito o infinito, y menos la naturalidad de su inserción en una evolución naturalista de la naturaleza, que resulta un «deus-ex-machina» teológico fuera de su terreno, e insuficiente como mera causa final.

Tenemos, pues, el que llamamos «contexto filosófico dialéctico de la situación», en la dialéctica evolucionista e histórica, añadida la praxis de ejercicio de la libertad, en el mundo filosófico moderno segregado de la serena objetividad aristotélico-tomista y escolástica tradicional. Todo lo racional es real y lo real racional, el ser es sólo devenir, sólo existen la materia y el hombre es centro del pensar filosófico, cambiado en antropológico, el hombre es una fuerza genérica (*Gattung*) de la naturaleza, Dios ha muerto y no existe. Tales son los axiomas del desvarío del pensamiento humano separado de la luz. Y como falso foco de luz forzadamente inserto en el sistema, el Punto-Omega para que el pensamiento cristiano pueda tranquilizarse creyéndose concordado con el científico de hoy.

Si añadimos algunos básicos conceptos revolucionarios científico-matemáticos, el ser integrado con el tiempo, relativizado científico y matemáticamente, juntamente con el espacio o sus dimensiones, y el nuevo indeterminismo físico no ya sólo de la observación sino de la misma concepción dinámico-energética, conceptos desarrollados por Einstein, Plank y Heisenberg, tendremos el

que podremos llamar «contexto filosófico-histórico y científico-matemático» de nuestro tiempo. Debemos añadirle todavía, por su importancia para nuestro tema, el que podemos llamar «contexto político-histórico». Este es un contexto, condensado también filosóficamente, de angustia existencial, nacido de una permanente amenaza pendiente sobre la historia de los hombres.

En este contexto político señalaremos, como hechos posteriores a la última guerra mundial, y con resonancias histórico-escatológicas y bíblico-apocalípticas, dos sucesos particulares: el nuevo desarrollo de la fuerza atómica en un crescendo hace sólo treinta años iniciado, y la constitución política del nuevo Estado de Israel en su vieja tierra de Oriente, como si fuera un sueño de siglos llegado a despertar de historia. En todo este contexto quedará indicada la solución apuntada en nuestra obra, solución que en sí es teológica, pero que podría quizás adquirir forma acomodada filosófica e histórica, si se le diera cierta instrumentación dialéctica legítima de método histórico.

4. — La esperanza como fuerza dialéctica cristiana

La importancia de nuestros resultados basados en la esperanza eclesial y teológica, como fuerza real de la historia adquiere su relieve, dentro del contexto indicado, en la que podemos llamar «teología de la esperanza» revalorizada recientemente por diversos intentos, aceptables o inaceptables en su concepción. Nuestras indicaciones, como diremos, no pretenden instaurar un método de creación filosófica, sino solamente señalar el interés que tiene el resultado hallado dentro de las modernas visiones de la historia, y de su filosofía.

Tomaremos como ejemplo de tales tendencias varias obras importantes, aunque ello en modo alguno significa que estemos de acuerdo con su concepción teológica o filosófica. Las tomamos solamente como intentos dentro del campo en que trabajamos. Son estas obras las de: Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Theologieder Hoffnung, Munchen 1966; E. Bloch, *Das Prinzip-Hoffnung*, 1959; Vitezslav Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo* (Praga 1967); Josef Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung despatristischen Begriffe*, München 1976. El primero es protestante, los dos siguientes marxistas, el último católico.

En todos estos autores, desde distintos puntos de vista, hallamos *el recurso a la esperanza* como

a fuerza dialéctica de la historia, con diversa concepción en cuanto a su apoyatura, su condicionamiento, su mismo objeto; pero en todos ellos convertida en fuerza dialéctica de la historia, en el intento de superar las graves aporías surgidas de la historia y las filosofías dialécticas del devenir. Queremos advertir ya que no intentamos de ningún modo abandonar la segura filosofía de la objetividad planteada por santo Tomás, sino solamente recurrir teológicamente e históricamente a la esperanza como a fuerza cristiana capaz de dar al hombre un supremo argumento en el mundo actual.

Estos varios autores recurren a la esperanza de modo diverso, según sus particulares concepciones, espirituales o materialistas, católicas o no. Moltmann propone convertirla en nuevo fundamento de la teología de la historia, y aun de toda teología escatológica, prolongando el antiguo *fides auserens intellectum* de san Anselmo, y su *credo ut intelligam*, en un nuevo y axiomático *spes queerens intellectum y spero ut intelligam*. Sin poder aquí seguir su difícil construcción, diremos que basa su teoría en que la esperanza crea un campo histórico diversificado, arco entre la promesa y su futuro, cuyo ejemplo es el pueblo de Israel.

Dificultades importantes ofrece Moltmann para un pensador católico. Se mueve en la atmósfera filosófica del subjetivismo, sin que muchas veces se pueda asegurar si acepta cierto realismo y hasta qué punto, aunque parezca rechazar la subjetividad trascendental, ya divina de Barth ya humana de Bultmann. La identidad básica que establece entre el Cristo resucitado y el histórico muerto en el Calvario, aparece muy dudoso si no es como alguna vez afirma meramente una identidad no de sujeto permanente, sino identidad del Dios que le resucita, cuya fidelidad le identifica en una «nova creatio», a su modo de hablar «ex nihilo». Pero aparece en él importante la vuelta decidida de la mirada a la esperanza escatológica, para dar sentido a la historia, y entender que las promesas mesiánicas a Israel no se cierran en el solo pueblo histórico, sino que se amplían al mundo entero. Jesucristo resucitado es una llamada al futuro, en cuya parusía adquirirá valor total la historia, y quedará Dios plenamente revelado. Dentro de los confusionismos apuntados, graves y llenos de niebla ideológica a veces, tiene sin embargo valores estimables que pueden ser aprovechados. De interés su anotación

y señalamiento de que la filosofía moderna de la historia es filosofía de crisis, y que está en crisis, derivada del tremendo impacto histórico de la revolución francesa, del cual han derivado los modernos intentos filosóficos como de impulso original. Así la historia política y la ideológica aparecen estrechamente conectadas. Pero sobre todo ha mantenido para la esperanza un valor de potencia dialéctica histórica, si se apoya en la promesa, y supera el obstáculo decisivo de la muerte.

Dos intentos marxistas sobre la esperanza humana hemos señalado. El de Bloch, sobre el «Principio-esperanza», corresponde a la concepción marxista del hombre como género (*Gattung*), formando parte de la naturaleza por su mismo trabajo y producto de ella. Bloch hace de la religión una esperanza, como posibilidad abierta al futuro, con mirada escatológica naturalista, entendiendo aquí por «escatológico» más bien lo futuro que lo final (contra lo que se opone Moltmann). Esta mirada materialista se dirige hacia el futuro del «homo absconditus», encerrado para él en el mito del «deus absconditus», que ha de revelarse, y es el mismo hombre genérico. El «espacio hueco», que el cristiano «rellena» con su Dios, Bloch lo convierte en utopía. Pretende así salvar, en una extraña «patria de la identidad» del hombre marxista, la insoluble dificultad que presenta el futuro de la historia, etsi Deus non daretur, si non datur.

Su correligionario Gardavsky, checo, que pone a su obra un título que lo dice ya todo: «Dios no ha muerto *del todo*», en paradójico final. La sorprendente idea atea-de-Dios que desarrolla, muestra que conoce el pensamiento cristiano que la Biblia, y el Nuevo Testamento, y aun de Agustín, santo Tomás y Pascal, a los que avanza una mano tendida desde su óptica marxista naturalmente. Desemboca fatalmente, a través del que él llama «el nuevo amor» que debe fundar el mundo, y que es la decisión fría de la praxis marxista sobre la historia, influyendo en ella con la libre voluntad («acto que es amor, bien resulta de ello la condena a muerte de otro, o un acto de heroísmo»), desemboca —digo— en un atroz capítulo final que pone al desnudo la profunda contradicción del sentido de la muerte para el ateo, que no admite el Dios trascendente: «Al final sufriremos una derrota... No ahorraremos a los que nos sobrevivan nada de lo que hace la vida drama, lucha, última derrota. Pero tampoco mengua-

remos su esperanza de una comunidad en que vivir sea digno del hombre. A esta esperanza llamamos comunismo. Por eso no creemos en Dios, aunque esto sea absurdo.» No sabe uno si admirar más que Gardavsky llegue a esta conclusión, que yo llamaría «desesperante en la esperanza», o que el prologuista, el citado Moltmann, alabe este capítulo, «El ateísmo marxista como metafísica», como un acercamiento a Dios, y se pregunte si el autor es ateo, porque habla de la lucha de Jacob con el ángel como una modélica intervención de la praxis humana en la historia, a cargo de Israel aquella vez.

Hochstaff, en su *Negative Theologie* citada, intenta introducir también una dialéctica de la esperanza, en concepción católica, en la filosofía de la historia. Por eso llama a su ensayo o intento «conciliación» (*Vermittlung*) del concepto patristico de la Teología negativa con la moderna dialéctica de la historia, que mejor que «conciliación» podría ser llamada inserción-de-suplencia. El libro de Hochstaffl, arrancando del conocido apotegma de santo Tomás «De Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es» (*Summa*, I, 3) se divide en dos partes. La primera hace un recorrido histórico del desarrollo del concepto de esta Teología negativa, y la segunda parte trata de «conciliar» o poner este concepto acomodado como base teológica de suplencia a la moderna dialéctica histórica. En la primera parte, hace un recorrido completo desde el origen en la filosofía griega por Jenófanes con sus animales ante las ideas superiores a la animalidad, Sócrates con su demonio, Platón con el célebre texto cuasi místico del *Timeo* (28 c) y Aristóteles con su «pensamiento del pensamiento» (metafísica, 1074 b) hasta Filón. Junto a ellos, en lo que llama el «origen» del concepto de «teología negativa» la Sagrada Escritura, tanto AT con el Decálogo y el mandamiento sobre Dios y su culto, como el NT con conceptos paulinos, joánicos de la primera Epístola (*Deus semper maior*), y aun sinópticos en Mc 1,14 con un logion del mismo Jesús, principalmente con el célebre «ignoto Deo» de los Hechos apostólicos en el c. 17, que además dará origen a la leyenda del Areopagita como autor del *Corpus Dionisiacus*. El recorrido patristico pasa de los apologetas primeros a los gnósticos e Ireneo, y de aquí a los Capadocios Nacianceno y sobre todo Niseno, llegando al fin al Seudo-Areopagita donde se extiende para precisar el concepto de la teología expresamente llamada ya

«negativa» (apofática) como base general de la teología, con una última apelación al sentido místico. Prescindiendo del acierto del autor en las afirmaciones que derivan al Dionisio del influjo de Proclo, y de los conceptos neoplatónicos de los grados y del conocimiento místico o extático, el autor establece un concepto de «teología negativa», que pasa a Aquino por la analogía, y a la formulación dogmática en el IV Concilio de Letrán, en su decreto contra la teología de Joaquín de Fiore. (D. 432). Según el autor, la teología apofática es como la base general de las teologías positivas (katafáticas), por la doble vía de la negación y de la eminencia. Esta relación es aprovechada por el autor.

En la segunda parte comienza el intento del autor para el aprovechamiento y «conciliación» de este concepto negativo de Dios, y de la teología por la trascendencia absoluta, en relación con la trascendencia relativa. Comenzando por la Lógica universal o lógica formal, examina los conceptos de Wittgenstein (de lo que no se puede hablar se debe callar) en el fin de su *Tractatus*, con posibilidad de conocimiento místico sin embargo, y de Bochenski en su Lógica de la religión. Pasa del problema sempántico al de la Lógica trascendental kantiana, con las célebres antinomias. Por aquí llega finalmente a la dialéctica histórica de Hegel, y luego a la materialista de Marx, y en algún modo la de Teilhard, con la trascendencia relativa histórica.

La trascendencia relativa o del sujeto tiene sentido —dice el autor— si apunta o se refiere a la trascendencia absoluta, la divina. Pero la dialéctica de la historia, bien la idealista hegeliana teórica, bien la marxista con su praxis añadida, convierte al fin la historia en un juguete de fuerzas reales impulsadas por el hombre, y proclamada juntamente comunitaria e histórica hacia adelante. Dirigida en su avance dialéctico (afirmación, negación, negación de la negación) hacia el futuro del hombre, termina necesariamente en el fracaso de su intento porque el sufrimiento y la muerte le cierran necesariamente el paso. La dialéctica quiere levantarse del sufrimiento a la esperanza, pero recae en un nuevo sufrimiento, y así indefinidamente. Pierde así sentido la historia, que no encuentra justificación posible. El hombre comprende que, aunque avance mucho su técnica siempre el sufrimiento y la muerte cerrarán su éxito. Y así tal dialéctica exige necesariamente una historia sin fin, permanente, y sin

sentido total. No podría paliarse esta conclusión —añadiremos nosotros— con el antiguo concepto griego y la religiosidad universal del «eterno retorno», por el que Platón volvía pasado los milenios a enseñar en su Academia, pues falta el sentido final del mismo modo.

El autor presenta ahora la «teología negativa», que ve en lo negativo del mundo un comienzo a la posible afirmación del Dios desconocido, o negativamente conocido, en lo que es, según él en su intento, su punto fundamental. El hecho de la Muerte y Resurrección de Jesús en la historia, como sucesos fácticos, ya realizados para la teología (y una sola vez, contra el «eterno retorno», *semel*) demuestra que Dios quiere y puede poner fin al sufrimiento y a la muerte humana. Esta revelación de Dios, conocido así negativamente en la muerte de Cristo y positivamente en su Resurrección, sirve de apoyo a la dialéctica basada en la teología negativa. Es una potencia o capacidad de levantarse hacia adelante con la esperanza en este Dios, haciendo desaparecer teológicamente el impasse de la otra dialéctica puramente filosófica de la historia. Pues la promesa de la Parusía, promesa de revelación total de Dios en el Cristo prometido al fin, y en su señorío, pone fin a la historia cerrando el ciclo de su sentido total, en una afirmación divina positiva. La historia cobra así el sentido actual, el de la esperanza de Dios en Cristo. La resurrección final de los hombres, anunciada en la de Cristo con su venida, da sentido final y total a la historia al cerrarla. Ni el optimismo leibniziano, ni el ateísmo panteísta o panlogista, ni el humanismo ateo del marxismo llevan el signo en sus teorías de capacidad interpretativa de la historia. Sólo el cristianismo en su teología de promesa supera con una nueva dialéctica, sufrimiento-esperanza, hasta el fin todas las negaciones de la historia, y es su clave necesaria y única.

Sin querer juzgar ni menos hacer nuestros cada uno de los pasos de este autor, y admitiendo, como es obvio, como supuesto básico necesario teológico, toda la teología positiva de la revelación que el cristianismo ofrece, parece que hay una legítima teología de la esperanza, si no se convierte en excluyente, y que resulta de utilidad para la historia. Aquí queremos finalmente insertar los resultados de nuestra investigación sobre la esperanza ecuménica.

La escatología que da sentido total a la historia es ciertamente en último término necesaria-

mente la escatología trascendente hacia el absoluto. Pero ni lo es solamente ni quizá sea lo que confiere específicamente a la historia su sentido total cristiano. ¿Cuál será este punto clave de la historia, intrínseco a ella, y a la vez paso hacia la revelación del absoluto, es decir, de Dios? Nos parece que podría ser calificada de tal la manifestación del Reino de Cristo sobre los hombres y la historia. Es una *escatología del Reino de Cristo*, que culmina para la comunidad humana en la resurrección final de todos los hombres, y en la Parusía con el gran juicio de Cristo sobre los hombres y la historia.

Esta manifestación comienza a través de las promesas reveladas desde el principio de la historia humana con la promesa del Mesías Redentor del género humano. Su punto cardinal se halla en la Muerte y Resurrección de Cristo, a la que sigue la gran empresa de misión universal: Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra, id y enseñad a todas las naciones (Mt. 28, 18-19). Es una empresa de gracia divina y de cooperación humana, pero con promesa de Cristo. Esta solución teológica al problema histórico del cristianismo es la única que puede dar luz decisiva sobre la historia, y dejar en su propia inanidad las empresas de un progresismo racionalista y naturalista, que mina amplios sectores de la Iglesia en los últimos años.

Nuestras conclusiones muestran que existe en la fe de la Iglesia la seguridad de una divina promesa sobre el resultado propiamente histórico de la empresa de expansión del reino de Cristo, como obra y gloria suya, razón de ser de la historia. No somos los hombres individuales la razón de ser de la historia. Tampoco lo es ni puede serlo «el género humano» en la forma genérica marxista. Lo es el mismo Dios hecho hombre, como hombre que reina en la historia, y que es (tal es el sentido comunitario de la empresa cristiana) la cabeza de la comunidad humana de los regenerados, y de todos los hombres, y su juez. Y existe la promesa de que, antes de la Parusía, el Reino de Cristo cerrará el ciclo histórico con la adhesión por fe y amor de la comunidad humana plenaria, culminando en la adhesión de Israel, por haber introducido el Señor en su divina elección un pueblo elegido, y la vocación de Dios es irreversible en su elección y dones (Rom 11, 29). Hay así también una dialéctica histórica de elección divina y de rechazo humano, que termina en la negación de esta negación por la confir-

mación divina de su elección como corona de la dialéctica naciones-Israel, según Pablo y los profetas.

La esperanza es fuerza dialéctica, primero psicológica, pero sobre todo teológica, ya que Dios ha querido que el hombre llegue al cumplimiento de la promesa por la esperanza. Se convierte ésta en la lanzadera de la verdadera praxis dialéctica que teje el tejido de la historia entre el dolor y sufrimiento y la muerte y su negación por la obtención de las promesas. Es el instrumento de una sublime dialéctica entre la necesidad y la debilidad y la Fuerza, entre la potencia y el acto históricamente entendidos. La esperanza llena las posibilidades abiertas, y ello en el sentido previsto por Dios, y anunciado a los hombres. La revelación hecha al apóstol Pablo adquiere pleno sentido de *intellectus fidei*, «*La Fuerza se realiza plenamente en la debilidad*» (2 Cor 12,9). En la debilidad del sufrimiento y la muerte puede alcanzar su plenitud la Fuerza, la Energía divina en la debilidad, como el Poder creador necesita de la nada, si se puede hablar así, o el poder revelador de la ignorancia.

Desde el Paraíso y la promesa a Adán tras el pecado, que introduce por primera vez en el mundo humano el sufrimiento y la muerte, arranca el gran arco total de la esperanza que cierra toda la historia hasta la Parusía, apoyado en la Palabra de la Promesa como esperanza. Dios sigue comunicando sucesivamente esperanzas reducidas a esta gran Esperanza, en la Historia de la salvación, cuyos hitos son Abraham y su descendencia, Moisés y la liberación, Isaías y Jeremías y los profetas con sus grandes palabras de esperanza al pueblo de Dios, como la de la cautividad en Babilonia, o las setenta semanas de Daniel. Pero muy especialmente culmina todo en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios e Hijo del hombre, y en su Muerte y Resurrección, con promesas para todos los hombres en la resurrección final y su vuelta. La Iglesia tiene misión para el tiempo intermedio de la historia, y tiene también promesa especial dentro de las otras: el triunfo del Reino de Cristo en la conversión plenaria de las naciones a Israel.

Esta esperanza llega a la Parusía y al ¡*Ven, Señor, Jesús!* a través del sacrificio cotidiana-mente renovado de Cristo en la Eucaristía en la Iglesia. (Calvario cotidiano, Resurrección de cada día en certeza de arras del Espíritu.) Pero apunta antes, para la gloria de Cristo, al triunfo del

Reino de Cristo en la tierra. Cada sufrimiento tiene esperanza de Reino y de gloria, cada muerte de resurrección y edificación del Reino. Como la Resurrección de Cristo fundamenta su promesa de Parusía futura y de juicio final, con sentido decisivo para la historia y justificación de la Providencia, también el triunfo del Reino de Cristo intrahistórica, se funda en su promesa de futuro: «Se hará un solo rebaño y un solo pastor». (Jn 18, 16). Esta esperanza actúa, por la oración y sus promesas en la esperanza, y por la actuación de cada vida en una praxis cristiana para cooperar al triunfo del Reino de Cristo, paraíso de la edad de oro última, dentro de las condiciones humanas de muerte y sufrimiento en ley ineludible dentro de la historia, vencidas en la resurrección final. Es el ideal del Reino de Cristo, en doble etapa, histórica y metahistórica, el que sostiene al cristiano fuera de todo egoísmo personal, en el amor de Cristo y de los hombres todos hacia el futuro.

La esperanza cristiana, histórica, comunitaria, con la mirada en un seguro final a través de todos los fracasos previos, que la purifican y agrandan si es verdadera esperanza, tiene como sujeto al Pueblo de Dios como Cuerpo total, y a cada uno de sus componentes como sujeto de actos reales en participación.

Porque la Iglesia conoce y espera este final de la historia, dentro de las oscuridades de su realización fáctica, sabe que al fin Israel convertirá y antes y con Israel entrará la plenitud de las gentes en la fe del Reino de Cristo, como base previa al Retorno de Cristo y a su Reino en la Presencia trascendente del Dios que será «todo en todos». Por todo esto la Iglesia, según el Concilio Vaticano II en su Declaración Religiones no-cristianas, negando todas las probabilidades humanas y recogiendo la tradición apoyada en la promesa,

«espera con los Profetas y con el Apóstol
»(Pablo: Rom 11, 25) la llegada de aquel
»día, conocido ahora sólo para Dios, en
»que todos los pueblos invocarán al Señor
»con una sola voz, y le servirán con un solo
»hombro».

Conexión de Israel dentro de la historia y antes de su fin, y entrada de las gentes anterior y en conexión causal con ella, anterior a la de Israel. Tal es la plenitud de la esperanza que justifica al cristianismo histórico, y que otorga su sentido total a la Historia. Esto es lo que ha sido calificado de «golpe de Estado» de Dios en la historia (K. L. Schmidt), y que será obra de la gracia y del Amor.



Para satisfacer con nuestra paternal solicitud a esos deseos (los de quienes pedían a la Santa Sede que expusiera la verdadera doctrina de la Iglesia) declaramos lo siguiente: Considérese como doctrina, como hecho histórico o como acción social, **el socialismo**, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, **es incompatible** con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana.

(Pío XI, *Quadragesimo anno*, 15 mayo 1931)



Cuanto más fecundo, indispensable e inagotable sea y deba ser el impulso que el cristianismo confiera a la promoción humana, eso no puede ser intencionadamente instrumentalizado por una concepción de la vida —hoy, por ejemplo, se habla del «**cristianismo por el socialismo**»— que ideológica y prácticamente **contradiga** al cristianismo.

(Paulo VI, Aud. Gral. 11 noviembre 1976)



JORNADES CATALANES DE LA DONA

A las «Jornades Catalanes de la Dona», celebradas el pasado mes de mayo en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, concurrió la Sra. Dolores Voltas de Xalabarder con una comunicación a la Ponencia «Mujer y familia». La instrumentación marxista de estas «Jornades» impidieron a la Sra. Voltas, madre de siete hijos, médico y vocal del Consejo Confederal de la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos, leer su comunicación a la mencionada ponencia. Bastó la lectura de los primeros párrafos de su comunicación para que, de manera intolerante típicamente marxista, se produjeran entre un público, que se suponía debía estar compuesto de esposas y madres, gritos, abucheos e insultos que obligaron a suspender la lectura de esta comunicación.

La Redacción de la revista CRISTIANDAD tiene el honor de dar a conocer el texto de esta comunicación que contiene un muy justo análisis del lugar de la mujer en la familia en relación con su actividad fuera del hogar. Agradecemos a la Dra. Voltas tanto el texto de su comunicación, que se publica por primera vez, como la entrevista que ha tenido la amabilidad de concedernos, a la vez que la felicitamos por el testimonio público —en muy adversas circunstancias— de este «seny» catalán que la formación cristiana secular imprimió a nuestro pueblo.

¿A qué se debió su participación en las «Jornades»?

Al tener conocimiento de la celebración de las «Jornades», la Confederación Católica Nacional de P. P. de Familia y P. P. de Alumnos, acogió con simpatía esta iniciativa por coincidir con una de sus preocupaciones: la promoción de la mujer y su participación en la vida profesional, social y política.

En su deseo de tomar parte activa en las sesiones de trabajo que se desarrollarían a lo largo de las Jornades, me encargó la elaboración de una comunicación a la Ponencia Mujer y Familia, por mi doble condición de mujer catalana y Vocal del Consejo.

Parece que el desarrollo de las «Jornades» fue tempestuoso, concretamente el día de su intervención. ¿Qué nos puede decirnos al respecto?

Poco pudo añadir a cuanto ha ido apareciendo en los medios de comunicación. En todo caso expresar mi extrañeza por el hecho de que la Ponencia «Mujer y Familia» tuviera que ser leída por una voluntaria del público, al no estar presente la persona o personas que la elaboran. También me sorprendió la extrema juventud de la mayoría de las asistentes, que denotaba cuando menos su escasa experiencia como madres de familia.

La hostilidad ambiental me dio la impresión, en determinados momentos, de estar programada.

La irritabilidad demostrada ante una opinión discordante, hizo patente que el «intento democrático de discusión colectiva» expresamente declarado en el discurso de Apertura, fue un verdadero fracaso. Aquí vendrían bien unas palabras pronunciadas durante un discurso con motivo del Año Internacional de la Mujer, por el entonces primer Ministro francés Jacques Chiriac, que calificaba de «furiosa», la «intolerancia con que las partidarias de la liberación integral de la mujer... quieren imponer a todas las demás mujeres sus concepciones personales de la libertad». (Le Monde, París 5-III-1975.)

¿Cuál es el punto principal de su comunicación «Mujer y Familia»?

Ciertas formas de concebir la función de la mujer en la vida actual que parecen implicar una revisión de lo que en sí no es revisable —matrimonio, familia, responsabilidad de los padres en la educación de sus hijos— están en conexión con una crisis moral más amplia.

La familia hay que entenderla como procediendo natural y necesariamente del matrimonio. Siendo la familia una sociedad natural creada por Dios, no hay evolución histórica, social y económica que pueda alterarla en sus puntos esenciales.

Asistimos con demasiada pasividad a una propaganda de desprestigio social de las mujeres que, con sencillez y valentía, afrontan las responsabilidades de su tarea de esposas y madres; se ofrecen medios que ciegan las fuentes de la vida y se hace presión sobre las mujeres que se confían en quienes ellas creen que saben más y se las coacciona a tomar decisiones que violan la libertad personal.

Y en cuanto a su promoción, me parece desacertado plantear como contradictorios Familia y Trabajo. La contradicción surge cuando no se sabe calibrar la importancia de la labor que en ambos campos puede llevarse a cabo, valorando únicamente la productividad material y el éxito personal, y considerando como humillante e ineficaz la dedicación a unas tareas en las que es insustituible. Y no me refiero a cocinar, lavar y planchar, sino a formar, educar, crear un clima afectivo adecuado, ser el aglutinante familiar y su motor silencioso.

No hay ninguna razón válida para que familia y trabajo se excluyan mutuamente, aunque es evidente que hay determinados períodos en que la dedicación familiar prevalece. Pero ambos son perfectamente compatibles y entiendo que promocionar a la mujer es facilitar este doble cometido.

Como madre da familia, ¿qué importancia concede a la relación Escuela-Familia y a la Enseñanza Privada?

Habría muchos aspectos de la enseñanza interesantes y hasta conflictivos en estos momentos, que es imposible tratar en esta ocasión.

Desde el punto de vista de los padres, me preocupa especialmente el peligro de que en la vida de nuestros hijos se produzca una dicotomía en los casos, cada vez más frecuentes, que la familia y el centro educativo no tengan una dirección común en los contenidos educativos.

No sería posible educar, dejando al niño o al adolescente sin unas orientaciones coherentes, a base sólo de problematizar, criticar y dejar en absoluta indeterminación, tanto ideas como hechos sobre los que no se da un criterio.

En el supuesto, no deseable ni realmente viable, de que la Enseñanza perdiera la garantía de libertad que supone la iniciativa privada, sea o no religiosa, ese desquiciamiento podría llegar al máximo, ya que sería imposible que todas las familias coincidieran en los planteamientos ideológicos y éticos.

MUJER Y FAMILIA

*Comunicación a la ponencia base
«Mujer y Familia»
27 mayo 1976*

El hogar y la familia ocupan en la vida, tanto del hombre como de la mujer, un puesto primordial, no como fruto de la costumbre ni como planteamiento económico, sino dado por la propia naturaleza. A través de la familia ambos se integran en la sociedad y la configuran. De tal manera que sociedad y familia están al servicio y en función de la persona.

La Confederación Nacional Católica de Padres de Familia y Padres de Alumnos, hace suyos aquellos objetivos que tienden a lograr que la sociedad reconozca a la mujer su derecho a tomar parte activa en la vida del país, creando las condiciones favorables para que ejerciten ese derecho todas las que lo deseen, pero sin olvidar que debe ser compatible con su trabajo familiar para que la familia y en consecuencia ella misma, no salgan perjudicadas.

La dedicación al hogar y a la familia supone para la mujer una misión humana de gran proyección social, tanto en su vertiente material como de convivencia familiar, ambas en función de la educación de los hijos en un ambiente amable y acogedor que atraiga y forme a los miembros que componen la familia.

Los feminismos y otras corrientes ideológicas que, amparándose en la promoción de la mujer, de suyo legítima, tienden a alejarla del ámbito del hogar, llevan, desde el punto de vista social, a una equivocación mayor que la que tratan de corregir.

Estos planteamientos son una auténtica trampa para la mujer que, lejos de promocionarla y liberarla, la esclavizan.

La mujer que por un trabajo fuera del hogar, se ve obligada, por necesidad o por influencia del ambiente, a desatender los deberes familiares y reducir el número de hijos, a la larga o a la corta, defraudada, sufre un trauma de honda repercusión tanto en ella como en su propia familia.

Los índices, cada día en aumento, de delincuencia, de inadaptación, de agresividad, etc., entre la gente joven, se deben según está demostrándose a que los hogares se están convirtiendo en frías pensiones. En algunos países se ha comprobado actualmente que de cada cuatro niños, uno sale tarado, es un inadaptado socialmente, por la falta de afectividad y de atención que padeció en su niñez por parte de su madre.

La familia y su salud moral son el soporte fundamental de la sociedad. La desintegración familiar constituye un plano inclinado de decadencia de las sociedades.

En virtud de lo expuesto queremos desde aquí reconocer que el puesto de la mujer, con obligaciones familiares, en el hogar es insustituible. Por tanto la sociedad debe tender a valorar y reconocer el papel y misión de la mujer, en este sentido, como lo más importante que puede realizar, lo mismo como educadora de las generaciones futuras que como transmisora de una afectividad hacia los hijos a la que éstos tienen derecho y de la que no pueden prescindir como se demuestra.

En un mundo inmerso en una evolución constante, debe ser motivo de preocupación de la sociedad el buscar soluciones (para eso estamos aquí), que sin lesionar la psicología femenina, permitan a la mujer con obligaciones familiares encontrar dentro de la propia sociedad, el ambiente y las facilidades necesarias para desempeñar esa función de la que depende en su mayor parte el porvenir y la felicidad de los pueblos.

La mujer, puede y debe tener acceso al trabajo fuera del hogar, al estudio y a una participación valiosísima en la vida pública, con las mismas oportunidades que el hombre, pero en cuanto contrae obligaciones familiares, la sociedad debe sentir la responsabilidad de ayudarla, moral y materialmente, para que ante todo atienda

esas obligaciones, sin que sus condiciones laborales queden perjudicadas.

Compete por tanto a la sociedad plantearse en qué debe consistir esa ayuda: flexibilidad en los horarios de trabajo, ayuda domiciliaria, etc.

Entre otras cosas, la opinión pública, a través de los medios de comunicación debe manifestarse y ejercer su influencia dando a conocer esos aspectos y demostrando hasta qué punto la mujer se enriquece y puede «realizarse», con la educación de unos hijos, tarea básica sobre la que se alza el edificio de la sociedad.

El hombre y la mujer, tienen facultades y recursos suficientes, si se lo proponen, para construir una sociedad más humana, que no les lleve a su propia destrucción y que no les aparte de sus primeros deberes y del fin supremo de su existencia.

Resumen y conclusiones

El hogar y la familia ocupan en la vida, tanto del hombre como de la mujer, un puesto primor-

dial, no como fruto de la costumbre ni como planteamiento económico, sino dado por la propia naturaleza. A través de la familia ambos se integran en la sociedad y la configuran. De tal manera que sociedad y familia están al servicio y en función de la persona. Por tanto, la Confederación Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos.

1.º Apoya y apoyará todo tipo de iniciativas que tiendan a la consolidación y mejora de la institución familiar.

2.º Hace suyos aquellos objetivos que tienden a lograr que la sociedad reconozca a la mujer su derecho a tomar parte activa en la vida del país, creando las condiciones favorables para que ejerciten ese derecho haciéndolo compatible con su trabajo familiar.

3.º No regateará esfuerzos para que la mujer encuentre las facilidades necesarias para adquirir la cultura y formación que exigen su misión de educadora de las generaciones futuras y su personal desarrollo.

LA EDUCACION DE LAS MUJERES

CLARA SAN MIGUEL

La deserción de la mujer casada es el problema más grave que tiene planteado la familia como institución cristiana.

Los matrimonios siguen produciendo hijos, pero ya no los educan. Para ello hay muchas razones. Una de ellas, la más visible, es la presión del Estado que quiere quedarse con todos los puestos clave para el dominio de la sociedad. Hay otra razón más profunda: los padres no reaccionan contra esta usurpación porque les resulta cómodo aceptarla. Esta forma parte de la dejación general de deberes y derechos propia del hombre actual que está dispuesto a dárselo todo y a pedírselo todo al Estado. Pero en el caso concreto de la familia tiene una motivación específica, la ya señalada: las mujeres no quieren quedarse en casa.

La mujer ha desertado de su misión. Esto se dice mucho, se da como un axioma en todos los libros y revistas y conferencias dentro de la ideología católica tradicional.

Lo que ya no se hace tanto es preguntarse *por qué*. Se acusa, se hacen reproches, se habla de egoísmo, de frivolidad. ¿Basta con eso para explicar un movimiento tan general? Entre las mujeres que prefieren trabajar fuera de casa mejor que quedarse en ella todo el día las hay frívolas y las hay serias; las hay egoístas y las hay generosas.

Tiene que haber otra explicación. La hay. Y no hace falta ser sociólogo para intuirlo.

La llamada deserción de la mujer no es más que una manifestación concreta de otro fenóme-

no de carácter más general: la degradación del concepto de matrimonio.

En un mundo en el que ha podido decirse y publicarse y reeditarse que el «matrimonio es para la clase de tropa», resulta injusto reprochar a las mujeres el que no quieran dejarse absorber íntegramente por una institución que presupone en sus miembros la mediocridad espiritual. Porque es obvio que quien escribió estas palabras no estaba refiriéndose a las ordenanzas militares. Y también sabemos que esa institución —matrimonio significa oficio de madre— exige una entrega mucho más plena por parte de la mujer que por parte del hombre.

Este, además de marido, puede ser ingeniero o notario o poeta. La mujer casada, en principio, de acuerdo con la ideología tradicional, sólo puede ser esposa y madre. O sea, que la triste incapacidad de ascenso a los altos niveles del espíritu puede tener en el marido redención por otros caminos. En la esposa, no.

Por supuesto, todo este razonamiento caería por su base si se apoyara tan sólo en el patinazo de un determinado monseñor (el mejor escribiente echa un borrón); pero no es así. La idea de que el matrimonio es la solución fácil, la que está al alcance de cualquiera, la que adoptan aquellos que no son capaces de algo más elevado, está implícitamente admitida en los ambientes sociales cristianos desde hace muchísimo tiempo —probablemente desde finales del siglo XVII— sin que nadie se preocupe de desmentirlo más que retóricamente y por vía de consuelo: «También los casados pueden llegar a santos.»

¡Claro que pueden! Si no, no sería lícito casarse. Decir eso no es suficiente.

Lo que habría que decir y enseñar a fondo es que el matrimonio es una vocación y una vocación exigente. Y que los casados tienen la misma obligación de aspirar a la perfección que el resto de los cristianos. Eso lo sabemos todos, en teoría; pero no se puede decir que sea una idea ambiental vigorosa y actuante como debiera.

La verdad es que nuestra idea del matrimonio está contaminada por muchos hábitos mentales burgueses que furtivamente han ido adoptando una falsa identidad cristiana. La progresiva des-cristianización de la sociedad hace que tengamos cierta tendencia a defender cualquier idea o costumbre del pasado inmediato, cuando en realidad muchas de ellas tienen un origen rechazable.

En consecuencia, ahora añoramos como si hu-

biera sido un ideal cristiano la educación que se daba a las mujeres en las generaciones anteriores a la actual.

De hecho, con todos sus aspectos laudables, aquella educación era un error tremendo, porque estaba basada en una obsesión sexual, aunque fuera de carácter negativo. Lo que fundamentalmente se intentaba conseguir de las mujeres era la castidad.

El *pecado*, así, sin especificar, era el pecado contra el sexto mandamiento. Esto se ha dicho mucho, pero aún no lo bastante. La castidad se buscaba, no a través de un profundo amor de Dios y una sumisión consciente a sus leyes, sino por medio del fantasma de la deshonra y, cuando trataba de mujeres de la clase media, de la ignorancia y del sentimentalismo.

En esto último estaba el más grave error en la educación de las mujeres cristianas de «buena familia». A fuerza de querer evitar toda crudeza, se les daba del amor y del matrimonio una imagen sentimental de novela rosa. El premio de las mujeres buenas era encontrar EL VERDADERO AMOR, casarse con EL HOMBRE DE SU VIDA y entrar en un paradisíaco dúo amoroso que sólo sería interrumpido momentáneamente por la muerte para reanudarse definitivamente en la eternidad.

Este concepto es pernicioso en primer lugar porque es falso; una mentira, aunque sea piadosa, no es buena puerta para entrar en la vida.

Pero lo peor de todo es que es un concepto pagano.

Digamos, en el mejor de los casos, semi-pagano. Como si Dios fuera el juez cuya ira hay que evitar; el dador de bienes a quien hay que tener contento; el prolongador al infinito de nuestra vida y de nuestra felicidad. Como si Dios no fuese un fin, el único verdadero fin. Como si Dios fuese un medio.

El resultado de todo esto tiene que ser una pobreza espiritual verdaderamente penosa que deja a las mujeres inermes ante la hora inevitable del desengaño.

Por su parte, los hombres no leen novelas rosa. Su concepto del amor y del matrimonio está más cerca de la realidad natural, pero igualmente lejos de la realidad sobrenatural. La mayor parte de los hombres de países católicos se han casado para legitimar sus satisfacciones sexuales y para estabilizar su situación social. A ellos no les sorprende que la ilusión amorosa se apague

y en el fondo de su corazón conservan siempre la idea de que al casarse le han hecho un gran favor a su mujer (cuando no de que han caído en una trampa). Para ellos, el puesto de una mujer está en la casa y fundamentalmente en la cocina. Una mujer de hogar es la que resuelve todos los problemas domésticos, incluidos los de los niños, y proporciona a sus maridos todas las comodidades posibles dentro del nivel económico de cada uno.

Si las mujeres casadas desertan de su oficio natural es porque nadie se lo ha enseñado debidamente desde hace varias generaciones.

El papel de una mujer en el hogar *no es* hacer la comida, coser botones y lavar pañales. Todos estos son deberes circunstanciales que pueden cambiar o desaparecer sin que nada esencial se haya perdido. Las lavadoras, los pañales desechables, las comidas en lata están estupendamente bien si liberan a las madres de unas ocupaciones materiales en sí mismas carentes de interés. Sería absurdo decir que el deber de un labrador sigue siendo manejar una hoz en lugar de conducir una cosechadora.

Los avances del progreso material y científico —que en sí mismo es un bien dentro del plan de Dios— disminuyen la dependencia física de los niños. Hoy día la leche materna puede ser sustituida sin desventajas apreciables y una serie de ingenios de todo tipo simplifican los problemas materiales de la crianza.

Pero lo que no ha cambiado ni cambiará nunca es la receptividad de la mente del niño. Una receptividad total, un hambre, una necesidad de captación y asimilación de los datos fundamentales de la existencia. Y esta necesidad, por ley natural y ley de Dios, tienen que llenarla precisamente los padres. No sólo las madres, sino los padres como pareja, como ser dual, tal como fueron planeados por Dios.

Ahora bien: es obvio que durante los primeros años —fundamentales y de efectos frecuentemente irreversibles— esta función nutricia del espíritu, de la que la lactancia materna es signo material, tiene que desempeñarla esencialmente la madre.

De aquí que, por mucho que el mundo progrese y por fáciles que se hagan los cuidados materiales del niño y por muchas facilidades que la sociedad —¿el Estado?— quiera dar a las madres, éstas no cumplirán con su deber si no se mantienen DISPONIBLES para sus hijos hasta

la completa formación de su personalidad y de su conciencia. Esta disponibilidad tiene que ser muy grande en cantidad y calidad durante los años de la infancia. El niño necesita tener a su madre cerca como intérprete *constante* de los hechos de la vida, como orientadora de sus propios impulsos en crecimiento. El amor, la comprensión, el intercambio psicológico con la madre son para el niño el cordón umbilical que prolonga en lo espiritual la gestación materna. Sin ese canal de asimilación y desintoxicación, la vida mental del niño será como la de un feto en una incubadora.

He aquí un hecho biológico, un dato irreducible que será preciso integrar en cualquier planteamiento cristiano de los deberes de una mujer casada.

De él se deduce que el oficio de madre exige una entrega de tiempo muy amplia, si no exclusiva, durante los años centrales de la existencia humana.

Pero se deducen también otras muchas cosas.

La entrega de tiempo no basta. Nadie puede dar lo que no tiene y el contacto con una vida espiritual pobre no dará al niño lo que éste necesita.

Esta es otra razón en contra de esa educación femenina basada en preceptos restrictivos y en la adaptación a las labores domésticas.

Y aquí nos sale al encuentro el argumento fundamental: la mujer además de madre, antes que madre, es una criatura de Dios, cuyo fin es amarle y servirle y mediante ello salvar su alma. El cumplimiento de los deberes maternos es uno de los medios de cumplir este fin, pero no el único.

Por consiguiente *en lo esencial* la educación de la mujer tiene las mismas exigencias que la del hombre. Hay matices diferenciales, desde luego. Pero suponer, por ejemplo, que la fornicación o el adulterio son menos graves en el hombre que en la mujer contradice las enseñanzas del evangelio. Y en un terreno más elevado, «Le livre de piété de la jeune fille» fue con su solo título el síntoma de una situación inaceptable. La piedad, el amor de Dios, las exigencias esenciales de la ascética y de la mística son idénticas para los hombres que para las mujeres.

A primera vista parece ocioso hacer la crítica de estos sistemas de los que no queda rastro en la educación actual. Es evidente que los proble-

mas que hay que afrontar ahora en el conjunto de la sociedad son muy otros.

Pero tales problemas sólo pueden afrontarse a partir de una minoría verdaderamente cristiana. Y es muy importante, es esencial, que esa minoría sepa distinguir con claridad qué es lo que verdaderamente hay que restaurar. Resulta lamentable que adherencias de prejuicios temporales, en algunos casos inútiles y en otros perniciosos, entorpezcan su labor y hasta absorban lo mejor de sus esfuerzos, como en algunos casos sucede.

Hay que educar a las mujeres no para que planchen la ropa y saquen brillo a los muebles (eso puede formar parte también de sus deberes, pero siempre en un nivel secundario), sino para que sean las compañeras íntimas de sus maridos y las intermediarias entre sus hijos y Dios.

Esta sí que sería la verdadera liberación de la mujer, la que las mujeres de hoy no hemos sabido reivindicar: la justa valoración de la unión conyugal que, a la luz de la doctrina de Cristo, tiene un alcance, una profundidad no sospechadas siquiera por la mayoría de los casados.

De esta unión tiene que salir el ambiente de la familia y la educación de los hijos. Aunque, sobre todo en los primeros años, sea la madre la encargada directa de esta ósmosis de almas, lo que ella transmite no debe ser sólo suyo sino el fruto de una identificación con su esposo. Marido y mujer son responsables cada uno del otro y los dos solidariamente de sus hijos. Mientras esto no se aprenda y se viva, el matrimonio no será, como es en el plan de Dios, un medio de santificación, sino un obstáculo a la vida espiritual.

Y si esto se comprende y se vive, los demás aspectos que tanto se discuten pasarán a un se-

gundo plano: ¿deben las mujeres trabajar fuera de casa? ¿Deben hacer estudios superiores? ¿Deben utilizar personas asalariadas para que las ayuden en la guarda de sus hijos?

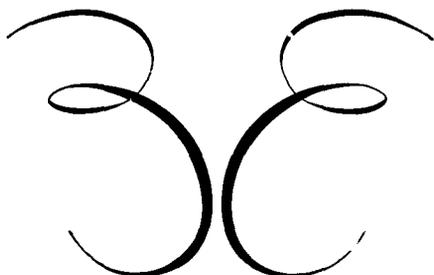
Depende; todo eso depende de las circunstancias. Lo que nunca puede admitirse es que ni los estudios ni el trabajo releguen a segundo término el deber fundamental. Pero si sirven como factor de enriquecimiento, no solamente son admisibles, sino deseables.

La exagerada diferenciación y distanciamiento entre los sexos propia de las sociedades orientales y mahometanas no tiene nada de cristiano. El ideal del gineceo ha dejado muchos rastros en la civilización mediterránea y durante el siglo pasado y las primeras décadas del presente se redució en los sectores conservadores de la sociedad por un complejo de motivos ambientales; pero es completamente ajeno al depósito sagrado de la tradición católica.

La familia lleva camino de disolverse. El desorden sexual, la incontinencia, el desdén general de la castidad y de la fidelidad, lejos de contribuir a una mejor comprensión entre hombres y mujeres están produciendo el efecto contrario: la guerra de los sexos y un aumento llamativo de la homosexualidad en ambos campos.

Pero Dios saca bien de los males y tal vez esta crisis sirva para que los teólogos católicos dediquen una atención especial a estudiar y propagar la verdadera doctrina sobre la esencia del matrimonio y sobre los deberes conyugales.

Porque, aunque se ha abusado mucho de esta idea, sigue siendo verdad, y una verdad fecunda para todos los tiempos, que el único liberador de la mujer es Jesucristo nuestro Señor.



EL CUERPO DEL CRISTIANO

ROBERTO CAYUELA, S. J.

Ante la inundación pavorosa de la corrupción general de costumbres de nuestros días; y ante el asalto desvergonzado y procaz, que en escalada cada vez más creciente y atrevida va haciendo la impureza en los individuos, en la familia y en la sociedad entera; en vista de la sensualidad, la sexualidad y la pornografía que se exhibe aun públicamente con gran daño de las almas, ha levantado la Iglesia su voz recientemente, en cumplimiento de la misión que tiene recibida de Cristo; y lo ha hecho, no para entonar con voz plañidera una triste lamentación, sino para proclamar abierta y claramente, con decisión y valor apostólico, y juntamente con suma serenidad y con el más caritativo respeto a las personas, la doctrina verdadera e inmutable de la Religión Católica acerca de la pureza de costumbres y la castidad de la vida cristiana.

Siempre la manera más eficaz de ahuyentar las tinieblas del error y de la perversión moral es iluminar las almas con la luz indeficiente de Cristo, Luz del mundo.

Con el título de «Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual», y con fecha de 29 de diciembre de 1975, nos ha dado la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe un ponderado, prudente y claro documento, de suma actualidad, pues expone con solidez de argumentos y diafanidad de expresión algunas desviaciones morales en torno a la sexualidad, muy debatidas y oscurecidas en nuestros días; y al mismo tiempo que denuncia esas desviaciones morales y nos da la verdadera doctrina sobre ellas, pone en límpida luz la pureza cristiana, y es en cierto modo como una exposición completa de lo que debe ser el cuerpo del cristiano.

Y como se dice al final del Documento, «Su Santidad, Pablo, por la divina Providencia Papa VI, en audiencia concedida al Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, el 7 de noviembre de 1975, aprobó este Documento acerca de la ética sexual; lo confirmó, y ordenó que se publicase.

En el comienzo de él se dice: «En nuestros días, ha ido en aumento la corrupción de costumbre; y una de sus más evidentes y tristes manifestaciones consiste en la exaltación inmoderada

del sexo; mientras que con la difusión de los medios de comunicación social y los espectáculos, tal corrupción ha llegado a invadir el campo de la educación, y ha infectado la mentalidad de las masas... Se ha llegado hasta a dar favor a un hedonismo licencioso.

»De ahí ha resultado que doctrinas, criterios morales y maneras de vivir, conservados hasta ahora fielmente, han sufrido, en estos últimos años, una fuerte sacudida, aun entre los cristianos; los cuales son hoy muchos los que, ante tales opiniones, que contrastan con la doctrina que han recibido de la Iglesia, llegan a preguntarse qué es lo que todavía deben considerar como verdadero (n. 1).

»La Iglesia no puede permanecer indiferente ante semejante confusión de los espíritus y relajación de las costumbres. Se trata, en efecto, de una cuestión de máxima importancia para la vida personal de los cristianos, y para la misma vida social» (n. 2).

Después de haber presentado en líneas generales dicho importantísimo documento de la Iglesia, y de haber citado, con palabras de él, su objeto y las graves circunstancias actuales que lo han motivado, no es nuestro intento, en este artículo, dar una idea completa ni un resumen del oportunísimo Documento.

Pero como todo él, toda la Declaración está sólidamente fundada en la Ley divina natural y en la Divina Revelación; y de ésta aduce preferentemente la Declaración las enseñanzas de San Pablo, que a su vez son explicación de las de Cristo, e inspiradas al gran Apóstol por el Espíritu de la Verdad, que es el Espíritu Santo, vamos ahora a llegar, con nuestros queridos lectores, a la roca viva y a la solidísima cimentación en que se basa de un modo indestructible la doctrina de la Iglesia sobre el cuerpo del cristiano, según las enseñanzas de San Pablo.

Es ciertamente San Pablo el gran Apóstol, el eminente Mensajero de la fe y de la moral cristiana. Y es cosa notable que al enseñar en sus Cartas la doctrina de la fe, que es lo primero que suele hacer en la primera parte de cada una de ellas, insiste en declarar aquellas verdades de la fe que propiamente han de iluminar, regir y fo-

mentar la vida moral cristiana. Y así, las aplicaciones prácticas que de las verdades de la fe deduce el gran Apóstol, las presenta en toda su grandeza para que los fieles de Cristo vivan, en su auténtico sentido y en su plenitud, una vida digna de Dios, herederos del Cielo, miembros del Cuerpo Místico de Cristo, discípulos del Divino Maestro, seguidores del amantísimo Redentor.

Entre estas aplicaciones prácticas de las verdades de la fe, sobresalen por su frecuencia e insistencia, y aun por la energía de sus expresiones, las que se refieren a la castidad cristiana, y sobre lo que debe ser el cuerpo del cristiano. Y no le arredró a San Pablo la realidad terrible de aquella corrupción sensual y sexual que tenía avasallada a la sociedad pagana de su tiempo, en medio de la cual habían de vivir los recientes cristianos. Y entre tanta torpeza e indignidad, levantó impávido su voz, para hacer ver que si los hijos de las tinieblas vivían sumergidos en aquella depravación moral, los hijos de la Luz habían de profesar la honestidad de las costumbres y la castidad de la vida.

Vamos, pues, a exponer clara y brevemente los textos o pasajes de San Pablo, que acerca de este tema aduce la citada «Declaración sobre ética sexual»; añadiendo la cita y ceñido comentario de algunos otros textos del Santo Apóstol, que complementan los aducidos por la Declaración.

1.º El pasaje de San Pablo en que más de propósito y de una manera, por decirlo así, más tajante nos enseña cómo debe ser moralmente el cuerpo del cristiano, qué uso ha de hacer de él, de sus sentidos corporales y de sus miembros, es de la 1.ª Carta a los fieles de Corinto, y dice así:

«Hermanos: El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor; y el Señor para el cuerpo. Dios con su poder resucitó al Señor; y nos desucitará también a nosotros. — ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? — El que se une al Señor es un espíritu con El. — Huíd de la fornicación. Cualquier otro pecado que comete el hombre, queda fuera de su cuerpo. Pero el que fornicación, peca en su propio cuerpo. — ¿O es que no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo? Habita El en vosotros, porque lo habéis recibido de Dios. No sois vuestros, no os poseéis en propiedad, porque fuisteis comprados a gran precio por vosotros. Por tanto, glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cir., 6, 13-15; 17-20).

No se podía reprobar más tajantemente todo vicio impuro, ni prescribir y enaltecer mejor la

pureza cristiana que con estas inspiradas palabras. Y notemos que prueba San Pablo su doble prescripción, de huir de todo vicio impuro y de vivir en pureza y castidad, usando bien el cristiano de su propio cuerpo, con estos cinco motivos principales: a) nuestra futura resurrección, que ha de espiritualizar nuestros cuerpos; b) el ser nosotros, alma y cuerpo, templos del Espíritu Santo; c) el ser también nosotros, desde el Bautismo, miembros del Cuerpo Místico de Cristo; d) el consiguiente respeto debido a nuestros propios cuerpos, y a los cuerpos de nuestros hermanos en Cristo; e) el ser nosotros, en alma y cuerpo, propiedad de Cristo, que nos compró con su Preciosísima Sangre, derramada con tanto amor y tanto dolor.

Comenta, pues, aquí San Pablo las razones propiamente cristianas de la casta pureza con que se ha de usar de los sentidos y miembros del cuerpo, cuando condena el pecado de impureza, sea el que sea, no solamente porque perjudica gravemente al que peca, y también al prójimo y al orden social; sino porque el que comete pecado impuro ofende al que le ha rescatado con su Sangre, Cristo Jesús; y ofende al Espíritu Santo, de quien es templo vivo.

Es, según San Pablo, la impureza no sólo un materialismo grosero y bajo, sino también un sacrilegio que deshonor a los miembros de Cristo; una profanación que viola el templo vivo del Espíritu Santo; una injusticia que desconoce los derechos de Cristo sobre nuestros cuerpos.

Y nos dice San Pablo: «Huíd la fornicación», porque huyendo, no afrontándolas temerariamente, es como se vencen las tentaciones impuras. Otros vicios se vencen combatiendo contra ellos; éste, huyendo de él.

Advirtamos asimismo que al decir San Pablo que todo otro pecado queda fuera del cuerpo, mas quien comete pecado de impureza peca contra el propio cuerpo, nos hace ver que en los demás pecados la intervención del cuerpo es accidental o meramente material; pero en la fornicación es esencial. Tiene el cuerpo sus derechos, conformes con su destinación providencial; y estos sagrados derechos son conculcados por cualquier vicio impuro.

2.º Además del anterior pasaje, el más saliente y completo sobre este tema en San Pablo, podemos aducir otros varios pasajes muy expresivos y convincentes.

Condena San Pablo los pecados impuros y cualquier mal uso del propio cuerpo, como vicio

especialmente indigno del cristiano, y que excluye el Reino de Dios, de la vida eternamente felicísima del Cielo. Citemos algunos.

«Mortificad los miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia mala...; por las cuales cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de la rebeldía» (Col. 3, 5-6).

«Si vivís según la carne, habréis de morir; mas si con el Espíritu hacéis morir las torpezas de la carne, viviréis» (Rom., 8, 13).

«No os forjéis ilusiones: ni fornicarios, ni adúlteros, ni homosexuales..., heredarán el Reino de Dios» (1 Cor., 6, 9-10).

«Para la libertad nos libertó Cristo; manteneos, pues, firmes, y no os sometáis de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gal. 5, 1). — Y en realidad se hace esclavo, se somete al yugo de la esclavitud, el que se deja dominar por el vicio impuro. ¡Cuántos quisieran verse libres de la mala costumbre carnal, y no pueden! Las esclaviza la fea costumbre inveterada. La libertad del Espíritu es opuesta a la esclavitud de la carne. Y Cristo nos hizo y nos quiso libres.

«Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación... Que no nos llamó Dios para la impureza, sino para vivir en santidad» (1 Thess., 4, 3-7). Acumula San Pablo en estos versículos de su 1.^a Carta a los fieles de Tesalónica, y en siguientes, los motivos más apremiantes para que el cristiano guarde la pureza más limpia en el uso de su propio cuerpo, y respete el de los otros. Además de tener en cuenta motivos más propiamente humanos, pero muy dignos, cuales son: la propia dignidad, la serenidad y paz de la mente, el sentimiento de la justicia y el santo temor de Dios; insinúan otros motivos más altos y propiamente cristianos, por ser motivos sobrenaturales y divinos: el precepto de Jesucristo, la voluntad de Dios Padre, y la presencia del Espíritu Santo en el cuerpo del cristiano. Toda la Augusta Trinidad, ante cuyos divinos y purísimos ojos vivimos, nos movemos y usamos del cuerpo, exige de los cristianos una incontaminada pureza.

En la Carta 1.^a a los fieles de Corinto, trata San Pablo muy expresamente de la pureza cristiana; y dice con enérgica resolución: «Quienes no pueden guardar continencia, cásense; que mejor es casarse que abrasarse» (7, 9). Y tras esto, la admirable doctrina sobre el casto matrimonio cristiano.

Y en la misma Carta (5, 3-4), nos dice: «Mas la fornicación, y toda impureza... no se nombren

entre vosotros, cual cumple a santos; lo mismo que la torpeza y las conversaciones licenciosas...» No prohíbe aquí precisamente San Pablo que esas palabras materiales no las pronuncien los cristianos; pues él mismo las pronuncia en este lugar y en otros, para rebatir lo que significan, y apartarnos de ello. Lo que prescribe es que de esas cosas torpes no se hable sin miramiento, y menos con chistes y cuentos, tomándolo todo en broma y para diversión; y mucho más que los vicios de la carne estén tan lejos de los cristianos, que ni siquiera para reprenderlos sea necesario extenderse en hablar de ellos en forma insistente y como morbosa. ¡Y pensar que la comidilla de hoy, la sal y pimienta de las conversaciones es todo ese mundo de cosas escabrosas, por no decir inmundas...!

3.^o Muchos de los pasajes hasta ahora citados de San Pablo, los aduce expresamente, o los recuerda, la «Declaración» de la Congregación para la doctrina de la fe, con el objeto de probar sólidamente las enseñanzas, siempre vigentes y obligatorias, de la fe católica sobre la ética sexual. Pero, además, agrupa otros textos de San Pablo, y los comenta breve y claramente, para darnos como una visión de conjunto o segurísima síntesis de la pureza con que el cristiano debe tratar su propio cuerpo y el de sus prójimos. Lo hace en esta forma.

«El Apóstol San Pablo describe en términos patéticos el doloroso conflicto que existe en el interior del hombre, esclavo del pecado, entre la ley de su mente y la ley de la carne en sus miembros, que le tiene cautivo (Cfr. Rom., 7, 23).

«Pero el hombre puede lograr la liberación de su «cuerpo de muerte», por la gracia de Jesucristo (Cfr. Rom., 7, 24-25). De esta gracia gozan los hombres que ella misma ha justificado; aquellos a quienes la luz del espíritu de vida en Cristo libró de la ley del pecado y de la muerte (Cfr. Rom., 8, 2). Por ello les anima el Apóstol: «Que ya no reine, pues el pecado en vuestro cuerpo mortal, sometido a sus concupiscencias» (Rom., 6, 12).

«Esta liberación, aunque da aptitud o capacidad para servir a una vida nueva, no suprime la concupiscencia, que procede del pecado original; ni suprime tampoco las incitaciones al mal de un mundo «que todo está bajo el Maligno» (In., 5, 19). Por ello, anima el Apóstol a los fieles a vencer las tentaciones mediante la fuerza de Dios (Cfr. 1 Cor., 10, 13), y a resistir a las insidias del Diablo (Eph., 6, 11); lo cual ha de hacer por

la fe, la oración vigilante, y una austeridad de vida que someta el cuerpo al servicio del Espíritu» (Cfr. 1 Cor., 9, 27).

A todo esto, que nos dice la «Declaración», podemos añadir todavía estos otros dos textos de San Pablo, que hacen al mismo propósito.

«La noche ya pasó; ha amanecido el día. Echemos, pues, de nosotros las obras de las tinieblas, y revistámonos las armas de la luz. Como en pleno día, andemos honestamente; no... en fornicaciones y desenfrenos...; sino revestíos del Señor Jesucristo; y no os sometáis a las apetencias de la carne, para dar pábulo a sus concupiscencias» (Rom., 13, 12-14).

Y también este otro texto, de expresión aún más enérgica: «Los que son de Cristo Jesús, han crucificado su carne, con las pasiones y las concupiscencias» (Gal., 5, 24). — Nada menos que esto pide el Señor, por San Pablo, a todo cristiano; el cual, precisamente porque es de Cristo, ha de tener tan a raya las apetencias y curiosidades de sus sentidos corporales, y ha de vencer tan constantemente sus inclinaciones y pasiones sensuales, que viva como quien tiene su cuerpo como enclavado espiritualmente en la Cruz de Cristo.

Por muy fuertes y aun duras que nos parezcan estas enseñanzas de San Pablo sobre el uso honesto y puro de los sentidos y del cuerpo todo, como cristianos que somos; todavía son más enérgicas y apremiantes las enseñanzas que sobre lo mismo nos dio el Divino Maestro Cristo en su Evangelio. Pues nos dice: «Si tu ojo derecho te es ocasión de tropiezo, sácatelo y arrójalo lejos de ti; porque más te vale que perezca uno solo de tus miembros, que no ser echado todo tu cuerpo a la gehenna. Y si tu mano derecha te sirve de tropiezo, córtatela y échala lejos de ti; porque más te importa que perezca uno solo de tus miembros, y que no se vaya todo tu cuerpo a la gehenna» (Mt., 5, 29-30).

Estas gravísimas palabras del que es la Verdad y son de su Sermón de la montaña; y que después repitió Jesús, con frases casi idénticas, al condenar los escándalos (Cfr. Mt., 18, 7-9), se refieren evidentemente a los pecados carnales; ya por su propio sentido, ya por el contexto, pues las dijo Jesús inmediatamente después de haber reprobado el divorcio, y de habernos dado la valoración auténtica y el sentido propiamente cristiano del 6.º y 9.º Mandamiento; es decir, la evitación de los pecados externos, y también de los

internos de impureza. Una vez declarado el sentido verdadero de estos preceptos, y de haberlos restituido a su primitivo significado, haciéndonos ver lo peligroso que son; expone Jesús la *necesidad* de evitar las *ocasiones* de cualquier pecado impuro, huyendo de ellas. La exposición la hace Jesús con un estilo oriental, hiperbólico y paradójico, para dar a entender mejor su pensamiento.

La conclusión que deduce Cristo de su doctrina es que más vale perder un miembro del cuerpo, que no ser reo de tales pecados, que le lleven (si no hay conversión, claro está) a la gehenna, o sea al infierno. Es decir, que más vale rechazar con el valor y el heroísmo de una amputación voluntaria, ese escándalo temporal, que no, por caer en su tropiezo, todo el cuerpo, la persona entera sea reo del infierno; donde, como dice Jesús inequívicamente en el Evangelio de San Marcos, «su gusano no muere, y su fuego no se apaga» (Mc., 9, 45 y 48).

Naturalmente, como ya se deja entender, Cristo no quiere decir aquí que uno se saque realmente un ojo, o se ampute una mano, si el ojo o la mano le fuesen ocasión de tropiezo, pecado y ruina espiritual. Bien se ve, además, la inutilidad de ello, tomadas las frases materialmente, pues siempre quedaría otro ojo y otra mano para recibir el mismo escándalo y caer en el pecado impuro. Es el grafismo hiperbólico y paradójico oriental, de que se sirve Jesús para enseñar tan grandes verdades por medio de estos tan fuertes contrastes.

Dada la gran fragilidad humana, no basta un poco de buena voluntad para mantener a raya los ímpetus de la concupiscencia; es necesario evitar y aun huir de las ocasiones de tropiezo, para no caer. Por esto, con vehemencia impresionante, y apelando a la hipérbole, nos manda el Divino Maestro cortar de raíz todo aquello que vemos o prevemos nos arrastraría al pecado sensual.

En fin, el vivir la vida cristiana, siguiendo las muellas de Cristo, exige que cada cual «se niegue a sí mismo, y tome cada día su cruz» (Lc., 9, 23). Y negarse uno a sí mismo es *decir que no* a todo lo que le puede inducir a ofender a Dios; y más que nada y por lo general, es *decir que no* con huida resuelta a las apetencias de la pasión impura. Nos sostendrá la esperanza de la recompensa; pues, «Si sufrimos con Cristo, también con El viviremos; si somos constantes en seguirle, también con El reinaremos» (2 Tim., 2, 11-12).



SOÑANDO CON EL BUEN FRAILE TOMAS

M. M. DOMÉNECH I.

Fray Tomás. — ¿Qué te ocurre que traes esa cara?

Discípulo. — Es muy triste, Fray Tomás, muy triste. Se está haciendo mucho daño y a quienes no pueden defenderse. De la misma manera que se provocan los abortos de los niños, se ha establecido un sistema de educación que produce una especie de aborto intelectual, en las inteligencias de los que consiguen nacer, que los deja estériles y muertos antes de que se abran a la vida del espíritu.

Hace pocos días le decía yo a un niño que los electrones no existen. Veo sus ojos brillantes y su rostro indignado, argumentando como un león en favor de lo que le han hecho creer miserablemente. Parecía que estuviera viendo los electrones con sus propios ojos. Protestaba como cuando a un hombre se le discuten los principios más fundamentales de su sistema.

F. — ¿Pero cómo es posible eso?

D. — Porque ahora se adiestra a los niños, desde la más tierna infancia, a imaginar modelos fisicomatemáticos que los capacitan para ser explotados después por las minorías tecnócratas dominantes que rigen la crisis de nuestra civilización. Eso se realiza, casi siempre, por educadores simplistas que a su vez fueron víctimas del mismo sistema. Les es muy fácil decir que la ciencia ha demostrado que todo está constituido por pelotitas positivas y negativas y a partir de aquí construir todo el edificio materialista que constituye el bagaje técnico de nuestros prohombres. Cada uno imagina las pelotitas del color que quiere, y a copia de resolver problemas de física, acaba creyendo que existen y que son tal como se las imagina. Se cree que esas imaginaciones son la realidad de la cosa, y los más afortunados, cuando llegan a la madurez y se dan cuenta de que ese simplismo infantil no puede sostenerse, caen en el escepticismo, creyendo que es imposi-

ble alcanzar la realidad de la cosa. El aborto intelectual culmina en la esterilidad.

F. — En resumen, que revisten de imaginación la primera abstracción matemática, y confunden esa imagen con la idea. Pero lo maravilloso para mí es que eso suceda en el siglo xx, cuando ya en mis tiempos considerábamos propio de los antiguos el no distinguir la imaginación de la inteligencia. (S. Th.T 1 q50 al, S. C. G. L3 c84).

D. — Han pasado muchas cosas desde que usted murió. Se dice que el momento decisivo para el comienzo del progreso fue cuando Copérnico negó la cosmología aristotélica al poner el sol en el centro de nuestro sistema porque entonces empezó la revolución científica. Sin embargo, en el prólogo de su obra «De Revolutionibus Orbium Caelestium», el editor Osiander puntualizaba: «Es propio del astrónomo recolectar la historia de los movimientos celestes mediante diligentes y hábiles observaciones. Luego, ha de concebir o construir cualesquiera hipótesis o causas de los mismos, tales que, si se las adopta como supuestos, sea posible calcular adecuadamente esos mismos movimientos por medio de los principios de la geometría, no sólo para el pasado sino también para el futuro. No es necesario que tales hipótesis sean verdaderas ni siquiera verosímiles. Es suficiente con que provean un cálculo adecuado a las observaciones. Como para un mismo movimiento se proponen periódicamente diversas hipótesis (como excentricidad o epiciclo para el movimiento del sol) el astrónomo prefiere hacer suya la que sea más fácil de emplear. En lo que hace a las hipótesis, que nadie espere certeza alguna de la astronomía que nada de eso puede ella ofrecer».

F. — Efectivamente, se habla en astronomía de excéntricos y epiciclos porque, hecha esta suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles de los movimientos del cielo que tal vez pudieran explicarse también a base de otra hipótesis. (S. h. 1 q32 al).

D. — Vistas así las cosas no hubiera pasado nada y el progreso, paso a paso, nos habría llevado a cosas mejores que las que vemos hoy. El desconcierto que produjeron las teorías de

Einstein y Planck a principios de nuestro siglo, se habrían adelantado varios siglos y hasta quizás se hubiesen pensado esas mismas teorías sin desconcierto alguno. Lo injusto es que los errores se atribuyen sistemáticamente a «lo antiguo» y no al principio de «lo moderno». Es injusto porque el desprestigio de lo Newtoniano se generaliza a lo aristotélico sin plantearse siquiera la cuestión de si habrá algo aprovechable en la física aristotélica que fue ridiculizada por Galileo, cuando ahora se sabe que la física de Galileo y Newton puede ridiculizarse sin gran esfuerzo. El odio a Aristóteles y su filosofía fue el principal motor de los avances científicos, que evidentemente no fueron tan grandes como cabía esperar porque las intenciones se dirigían más en contra de la verdad filosófica que a favor de los avances técnicos. Arthur Koestler ha llamado «Sleepwalkers», es decir sonámbulos, a los hombres que cambiaron la visión del universo. El olvido de la metafísica les convirtió en sonámbulos, es decir en hombres que no ven a dónde van. Newton inventó la masa gravitatoria y no supo decirnos lo que era la gravitación: «Lo que yo llamo atracción puede tener lugar por impulso o por otros medios desconocidos para mí. Uso esa palabra aquí solo para significar en general cualquier fuerza, mediante la cual los cuerpos tienden los unos hacia los otros, cualquiera que sea la causa. Pues debemos aprender de los fenómenos de la naturaleza qué cuerpos se atraen mutuamente, y cuáles son las leyes y propiedades de la atracción, antes de investigar la causa por la cual se produce la gravitación». Son palabras del propio Newton en las cuestiones puestas al final de la óptica.

Ese momento fue importantísimo. El hombre empezó a inventar magnitudes físicas, antes de razón, distintas del espacio y el tiempo, pero confundiendo la imagen que ensuciaba su primera abstracción, con la verdadera realidad de la cosa. Reconocer esto ha sido tan difícil que actualmente, la educación de la juventud no está libre de esa carga imaginativa, a pesar de que multitud de experimentos demuestran que no hay un solo modelo fisicomatemático que abarque la totalidad de los experimentos que pueden realizarse en el mundo sensible. Sin embargo en algunos ambientes se llega a valorar ahora la completa abstracción matemática, llegando a la universalidad de las leyes más abstractas.

F. — Pero eso no es suficiente; ten en cuenta

que lo universal no es lo mismo que lo común. La inteligibilidad de las cosas es tanto en cuanto son espirituales, no en cuanto son comunes. La realidad de la cosa que busca la inteligencia se halla en la línea de lo determinante y actual, no en lo determinado y potencial. Tenéis que realizar el tercer grado de abstracción que había señalado Aristóteles. Si vais por el camino de la abstracción matemática os acercáis a la materia que es el principio de la cantidad. Como la materia es por la forma, y no la forma por la materia, resulta que cualquier forma natural inferior, como por ejemplo el carbono, es materia de las formas superiores, como las plantas y los animales, y como, además, lo que subsume a lo inferior no lo destruye sino que lo perfecciona, tenemos que mirando a lo común se puede pensar en un animal como un simple complejo de minerales, y, en cambio, la realidad de la cosa en el animal está en la vida, con su percepción del color y del sonido, y todo lo que comporta la vida. Para el animal, vivir es ser, decía el filósofo.

Lo que tenéis que hacer es buscar el fundamento real de todos los entes de razón que ha inventado la ciencia, pero en la línea de lo formal y actual, no en la de lo potencial y común. Por ejemplo, qué fundamento real le ves tú, al hecho de que todas las cargas eléctricas que se miden en los experimentos sean múltiples de un valor elemental, lo cual es lo que ha sugerido el concepto puramente mental de electrón.

D. — Llevo mucho tiempo dándole vueltas, pero ya me atrevo a decirle lo siguiente: el cuerpo más elemental es el hidrógeno; todos los demás cuerpos resultan de forma que sus unidades estructurales (o átomos) son la subsumción de una unidad estructural de hidrógeno con alguna otra de otro cuerpo, de manera que descendiendo hacia la materia, siempre podríamos resolver cualquier sustancia en partes de hidrógeno. Cada una de estas partes se conserva virtualmente en todas las formas superiores, y como el hidrógeno puede estar en dos estados principalmente, que son el estar predispuesto o no a formar un mixto con otras sustancias, y ya le dije que esa tendencia hacia las formas de los compuestos es lo que origina los fenómenos eléctricos, resulta que toda medida de una carga eléctrica será múltiple de la cantidad de electricidad que representa el hecho de que una unidad estructural de hidrógeno esté predispuesta a formar un mixto. (Entonces me desperté.)

LA PEDAGOGIA DE SIEMPRE

FRANCISCO MILLET

Debemos a la cultura greco-latina el significado conceptual de la palabra «pedagogía», entendida como «arte de conducir o guiar a los niños», que ha llegado hasta nuestros días.

Observamos sin embargo, con creciente estupor, de qué manera se ha ido adulterando semánticamente el término «pedagogía» a lo largo de su evolución histórica o diacrónicamente, y, en especial, la mutación que está sufriendo en la actualidad o sincrónicamente. En efecto, parece paradójico que pueda hablarse de la pedagogía entendida etimológicamente al revés, o sea, como el «arte de los niños que guían a sus padres». Pero lo cierto es que se trata de una transposición que no sólo se admite en determinados niveles sino que incluso ha llegado hasta el ámbito de las ciencias sociales. Así lo afirma, por ejemplo, Margaret Mead en su tesis sobre la tercera cultura o prefigurativa en la que nos habla del «arquetipo» del niño como modelo del que tiene tanto que aprender el hombre, tesis semejante a las ya conocidas de Kerényi, Levy Strauss o Jung, hasta lograr rehacer el ciclo cultural como una superación de la técnica frente al inmovilismo de la cultura tradicional o postfigurativa en la que los niños aprendían de sus mayores.

Admito que la infancia y la juventud dispongan de un magnífico caudal de posibilidades por actualizar y también que los adultos podamos sacar importantes experiencias de su conducta, pero lo que considero del todo imposible es efectuar un giro copernicano en el significado propio de la pedagogía, como arte que es basado en la educación de los más jóvenes, convirtiéndola en una grotesca mimesis propia del paleolítico.

Aunque la historia nos evidencia un vario-

pinta interpretación de los sistemas y métodos de enseñanza, siempre, hasta hoy, se había considerado este concepto original y etimológico como algo intangible. Sin embargo, con la tergiversación axiológica que estamos viviendo desde la consolidación del materialismo histórico y del pragmatismo, parece factible este cambio conceptual de la pedagogía, porque la sociedad actual está siendo desposeída, sistemática e implacablemente, de sus más preciados valores.

La resolución del problema, a mi entender, es sencilla. Debemos los pedagogos (entre los que naturalmente incluyo a los padres) canalizar nuestro esfuerzo hacia la tendencia cristiana de amor y afecto auténticos para con los jóvenes, antes que dedicarnos a mejorarlos «técnicamente». El más experto maestro experimentará la amarga incompreensión de sus discípulos si no pone en la enseñanza esta inclinación afectiva que le permita traspasar el umbral de los escuetos conocimientos para adentrarse en el alma humana. El pedagogo, pues, ha de ser algo más que un «técnico» de la materia que imparte, ha de ser un hombre virtuoso en la acepción cristiana de la palabra, que logre desvelar el espíritu de quienes por su edad o formación aún lo tienen oculto.

Sócrates, aunque pagano, ya veía su paideia como una mayéutica o arte de dar a luz en la verdad y fue precisamente según cuenta Jenofonte, por enseñar a los jóvenes la verdad por lo que se le condenó a muerte. Aprendamos, pues, de Sócrates su valor en defender la verdad y veremos recompensado nuestro esfuerzo con la espontánea adhesión, que desde siempre ha caracterizado a la juventud, para con quienes han logrado expresarse con veracidad y amor.



INTENCIONES DEL APOSTOLADO DE LA ORACION

DICIEMBRE

GENERAL: *Que la mujer pueda realizar su misión en beneficio propio y en servicio de la comunidad cristiana.*

MISIONAL: *Que en las Iglesias jóvenes se estime y se promueva la genuina devoción a María Madre de Cristo y de la Iglesia.*