

asociación
católica
nacional
de
propagandistas

ACNDEP

COLOQUIOS A. C. N. de P.

LA SENSIBILIDAD HUMANA

- la GUERRA y la PAZ
- LOS SEMINARIOS Y SUS PROBLEMAS
- los NIÑOS y los ADOLESCENTES
en nuestra SOCIEDAD EN DESARROLLO
- Integrar al padre GITANO
educar al HIJO

EN PAGINAS AMARILLAS:

FE Y COMPORTAMIENTO CRISTIANO

SEGUNDA PARTE

1973

NOVIEMBRE



PORTICO

LA GUERRA Y LA PAZ

Por DE SIMON TOBALINA

INDICE

Página

PORTICO

- 2 **La guerra y la paz**
por J. L. de Simón Tobalina
- 3 **La otra paz**

COLOQUIOS A. C. N. DE P.

- 4 **Sobre la sensibilidad humana**

DOCUMENTACION

- 10 **El Papa y la oración**
- 12 **Los seminarios y sus problemas**

LEIDO PARA VOSOTROS

- 13 **Llamados a la libertad**

COLABORACIONES

- 14 **Los niños y los adolescentes en nuestra sociedad en desarrollo**
por Julio López de Oruezábal
- 17 **Integrar al padre gitano, educar al hijo**
por Alfonso Iniesta
- 19 **La indisolubilidad del matrimonio**
por J. L. Rivera

VIDA DE LA ASOCIACION

- 22 **Nuevo secretario general de la A. C. N. de P.**

OBRAS SON AMORES

- 23 **La Fundación Universitaria San Pablo inaugura el curso 1973/74**
- 24 **LOS PROPAGANDISTAS DICEN**
- 26 **NUESTRA HISTORIA**

ISAAC PERAL, 58 MADRID - 3

IMPRIME: GRAFICAS UGUINA
Meléndez Valdés, 7. - MADRID - 15

Depósito legal, M. 244 - 1958

Escribimos estas líneas bajo la impresión de la guerra árabe-israelí que tanta emoción ha producido en el mundo entero y con el pensamiento puesto en una paz que no sea sólo el silencio de los cañones y las ametralladoras, la inmovilidad de los carros de combate, el jalto el fuego! en los frentes, sino una serena disposición de los espíritus que al alejar el resentimiento y el temor, suscite la convivencia en la libertad y anude los vínculos de confianza rotos, en un anhelo de amor y reconciliación. Queremos, en suma, una paz estable y definitiva. No un armisticio temporal.

Para los cristianos, la paz es la buena nueva anunciada por los ángeles en la hora del nacimiento de Jesús a todos los hombres de buena voluntad. Es fuente de bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos».

La paz comienza en el interior de cada hombre y es para él una necesidad interior y psicológica.

En la familia, sus miembros necesitan la paz para vivir unidos por el amor y no meramente reunidos y atados por la norma social.

En el seno de las comunidades nacionales, la falta de paz social fundamentada en la justicia y en la solidaridad de los ciudadanos, de las familias y de los grupos y clases, engendra la necesidad de un puro orden mantenido por la fuerza.

En las relaciones internacionales, la violación de la paz lleva con la guerra su triste cortejo de muerte y destrucción.

Muchas son las causas de la guerra: los nacionalismos, la carrera de armamentos, el odio entre pueblos. Muchas las falsas o precarias concepciones de la paz: el equilibrio del terror, la hegemonía del más fuerte, la tregua impuesta por el cansancio, la política de alianzas, la división del mundo en grandes bloques. Pero sólo hay un camino para la paz: la justicia, el imperio del derecho y el respeto a los derechos del hombre y de los pueblos.

Dada la creciente interdependencia de los pueblos, la paz es indivisible. Exige el desarrollo del hombre a escala universal. Y una coordinación de las instituciones internacionales como escala obligada a ese objetivo lejano pero irrenunciable de una comunidad mundial.

LA OTRA PAZ

Por J. L. DE S. T.

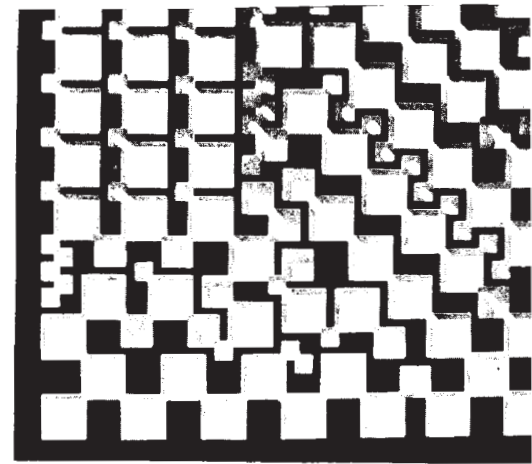
En el Oriente Medio el alto el fuego no acaba nunca de ser la paz. Se ordena, en principio, por ambas partes contendientes—aunque al ser una de ellas, a su vez, plural todo resulte más complejo—, pero siempre queda algún cabo suelto. Y no me refiero a un cabo como podría referirme a un sargento, pues oficiales, clases y soldados van siendo cada día más disciplinados (en esos parajes geográficos) pese al espíritu aventurero de los árabes del desierto y a la enérgica iniciativa de cada israelí. Aludo al hecho de que siempre queda algún cabo sin atar en la complicada malla de negociaciones entre los contendientes al cese de hostilidades. El armisticio, sin embargo, es una realidad. Lo han impuesto quienes hicieron inevitable la guerra: los U. S. A. y la U. R. S. S. y, en grado menor, Francia, Gran Bretaña y otros países tan «amantes de la paz» como dispuestos en todo momento a aprovechar los odios de pueblos alejados de sus fronteras para realizar lucrativas ventas de armamentos. Las dos superpotencias, sobre todo, han armado a sus respectivos protegidos hasta los dientes. Y cuando las hostilidades se han roto, temerosos de sus consecuencias, han querido establecer súbitamente la paz. Pero entre árabes e israelíes la paz no estalla nunca como estalló la primera bomba ni es la traca final de un fuego de artificio. Es una paz a paso de buey por un camino difícil, es una paz lograda día a día en un goteo de treguas de suspensión del fuego aquí y allá, de estertores lentos y pautados de una guerra que sólo se aviene a morir después de haber matado mucho. Cuando la sangre, tras manar en abundancia de los cuerpos todavía calientes de los muertos y de los heridos, empapa campos y collados. Y también el odio, el coraje, el espíritu de lucha. Cuando los prisioneros claman por la vuelta a su patria y las esposas, las novias, las madres de los combatientes se ahogan en llanto. Cuando todos los ejércitos, quienes les armaron, quienes temen para su paz inmerecida el conflicto de un corte en el suministro de petróleo, están hartos de fuego, sangre y lágrimas.

El armisticio es—debe ser—la antesala de la paz. De una paz firmada por los eternos enemigos para siempre—si hay algo en esta vida que pueda hacerse para siempre, salvo morir—, de una paz negociada atando cuidadosamente todos sus cabos—que cual brujos andan sueltos en el Oriente Medio—. Esa paz que no debe hurtarse a la unánime expectativa de todos los hombres que pueblan la tierra, porque, por vez pri-

mera, el mundo contempla una perspectiva de paz internacional. Algo deberá a la ONU, mucho al temor recíproco de las superpotencias, al inestable equilibrio del terror. Y al terror pánico, universal, cósmico, a una guerra total.

Pero la paz no es sólo la ausencia de guerra, el silencio de los cañones y de las ametralladoras, el regreso de las tropas, el almacenamiento de los tanques. Eso es, simplemente, la no guerra. La paz es otra cosa. Es la favorable disposición de las voluntades, es la convivencia de los hombres en la justicia y la libertad. Es el sosiego de los espíritus. Bien sabemos—nos lo dijo San Agustín—que nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Dios. Esa inquietud nos eleva sobre las miserias temporales y nos permite contemplar con serenidad los problemas de tejas abajo que tantas veces nos quitan la paz. Pero hay otra inquietud que lejos de acercarnos a Dios nos aleja de Él. Nace de la ambición, del afán de acumular riqueza, influencia y poder. Se da en las relaciones entre hombres y en las relaciones entre pueblos. Y esa inquietud, como un cáncer, devora nuestro espíritu. Su antídoto sólo puede germinar y desarrollarse en nuestro propio corazón. Es el amor que une a los hombres y la solidaridad que une a los pueblos, el amor que inunda el alma de paz. Desgraciadamente, esta paz—la que yo llamo «la otra paz», la paz de los corazones—está todavía lejos de nosotros. Las relaciones humanas—y, como parte de ellas, las relaciones entre pueblos—son cada día más difíciles. Frente a la injusticia estabilizada en las leyes y en las conductas, frente a la violencia de las estructuras, se levanta aquí y allá la violencia de los oprimidos en forma a veces de terrorismo ciego que, al no elegir sus víctimas, causa con frecuencia entre seres inocentes. Ni los hombres ni los pueblos se resignan ya a ser sujetos pasivos de los poderosos. ¿Será—como dicen los marxistas—porque la religión no es ya el opio de los pueblos? Que la religión sea lenitivo de penas no debe avergonzarnos, sino estimular nuestra esperanza. Que la hayamos utilizado para hurtarnos a deberes de justicia que están en la médula del cristianismo, si debe suscitar nuestro arrepentimiento. Sin justicia no es posible la paz. Pero el amor va más lejos. Nos obliga a dar a los demás no sólo lo que les pertenece y está en nuestras manos, sino lo que está en nuestro corazón. No a dar las cosas, sino a darnos nosotros mismos.

La Iglesia ha predicado siempre el



amor fraterno. Si hoy pone el acento, con singular severidad, en la justicia, es por la dureza de nuestro corazón. ¿Ha sido nuestra justicia mejor que la de los fariseos? ¿No nos hemos limitado a cubrir las apariencias en forma, por ejemplo, de cicatera observancia de salarios mínimos mientras para nosotros obteníamos ingresos abusivos? ¿No hemos especulado al máximo con nuestro terreno comprado por cuatro cuartos en la ciudad, la sierra o la playa? ¿No hemos convertido el cuerpo profesional a que pertenecemos—¡ay de los cuerpos sin alma!—en un grupo de presión para forzar inmoderadamente nuestra participación en la renta nacional? ¿No hemos practicado el fraude fiscal? Y a escala internacional ¿no han aprovechado los países poderosos la debilidad y el atraso de los países del tercer mundo para someterlos a su dominio cuando no por las armas, en forma de vasallaje económico?

El resultado es que, aunque termine la guerra, no hay paz. No existe en el propio hogar cuando los miembros de la familia no están unidos por el amor y sólo se sienten atados por las conveniencias sociales. Ni entre ricos y pobres al negarse aquéllos a una comunicación de bienes que es una exigencia evangélica. Ni entre blancos y negros mientras existan discriminaciones racistas. No puede existir paz verdadera entre pueblos desarrollados—poder, compañías multinacionales, «bases», mercados, coloniaje económico—y pueblos subdesarrollados—hambre, analfabetismo, exportación de peones y obreros sin calificar—. No hay paz entre «bloques»—ese egoísmo comercial de los «nueve»!—, entre continentes, entre mundos. Aunque no estallen todos los días las bombas, ni tableteen las ametralladoras, gracias a que las fuerzas de orden público están en sus puestos. No hay paz. Esa paz que es justicia, que es desarrollo, que es fraternidad. Debemos, sin embargo, tener la convicción de que la paz es realizable. Lo ha dicho bellísimamente, Pablo VI: «La paz es posible porque es posible el amor».

COLOQUIOS

ACCIÓN de P S

Sobre la SENSIBILIDAD HUMANA

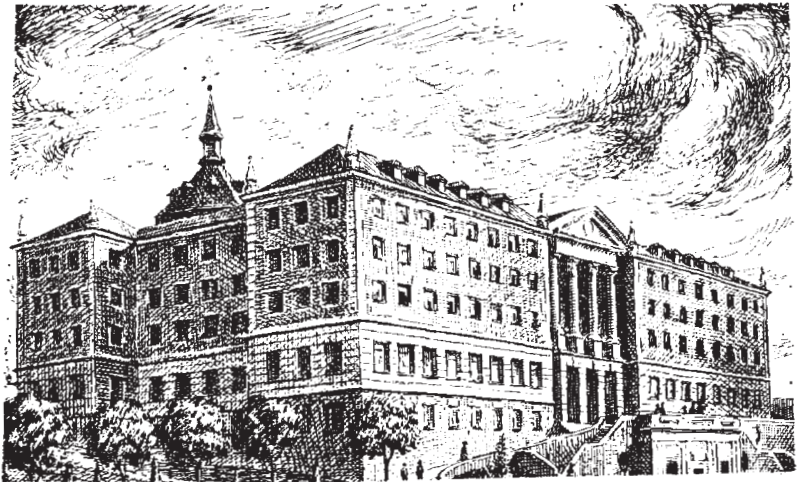
Celebrado en el
Centro de Madrid
el 11 de octubre

En el Coloquio:

Carmen Castro
Maruja Jiménez
Curro Cervera
Julio López de Oruezábal
Manolo Martín
José L. Rivera

Moderador:

J. L. de Simón Tobalina



DE SIMON TOBALINA

El cura y el canónigo—relata Cervantes—«reventaban de risa viendo cómo los caballeros aporreaban a don Quijote, tendido en el suelo, hasta bañarle en sangre el rostro. Este episodio era recordado por Azorín en un artículo de cuyo nombre y fecha no puedo acordarme, pero lo cierto es que el autor de «España» traía este episodio a colación, como muestra de que la sensibilidad de los hombres era antes más impermeable y en sus párrafos sostenía la tesis de que hoy la humanidad es más sensible al sufrimiento moral y físico de los semejantes, son menos crudas las penas y castigos que imponen los Códigos penales y que el alma humana acusa con mayor finura las calamidades del prójimo. Leídos estos comentarios de Azorín, pudiéramos creer que la evolución del sentimiento es favorable y yo, ilusionado, comuniqué a Curro Cervera mis esperanzas. De estas disquisiciones nació la idea de celebrar este coloquio.

CURRO CERVERA

Pero no hay que ser tan optimistas. Le recordé a Juan Luis que, aun prescindiendo de las olas de violencia y las represiones brutales que en los últimos tiempos han registrado la Historia grande y las pequeñas historias de todos los días, hay hecho

que frecuentemente nos traen los periódicos, como aquel ocurrido en Trafalgar Square donde un hombre cae muerto fulminantemente y nadie se detiene para intentar socorrerlo. Pregunto: ¿la Humanidad está hoy más sensibilizada ante el dolor? ¿De qué depende esta sensibilidad? ¿Se avanza por esta vía que debiera conducir a una mejor condición de los hombres?

DE SIMON TOBALINA

Bueno será que tratemos el tema de la sensibilidad humana; pero el tiempo nos obliga a ceñirnos a algunos aspectos de los muchos que tiene la cuestión, aprovechando, naturalmente, la distinta óptica de quienes nos reunimos alrededor de esta mesa.

Cabría hablar de la sensibilidad en el arte y en sus diferentes escuelas, de la sensibilidad que refleja el derecho represivo desde los condenados a galeras o a perder una mano como castigo a sus robos (tal cual ocurre hoy incluso en algunos países del «tercer mundo») hasta las doctrinas modernas que consideran al delincuente como un enfermo mental sin culpabilidad. Podríamos hablar de la distinta sensibilidad del hombre y de la mujer, de la creciente sensibilización de las gentes ante las injusticias sociales, del sentimiento en los deportes y en los espectáculos ... infinidad de facetas, tentadoras todas ellas para sostener largos coloquios.

LOPEZ DE ORUEZABAL

Creo que en esta panorámica que nos ofreces has señalado las dos caras de la sensibilidad: como concepto y como emoción. En el ejemplo del Quijote parece que Azorín la identifica como capacidad de compadecerle.

MARUJA JIMENEZ

Sí, pero no podemos olvidar que el hombre, como individuo, tiene una mayor sensibilidad en función de su carácter, mas esta capacidad se halla condicionada por el tiempo y por el espacio, por la época y el lugar en que vive. Luego, para valorar la sensibilidad de los hombres, es preciso tener en cuenta estos condicionantes, las superestructuras ideológicas y culturales que los ambientan. Hoy no se habla tanto de sensibilizar como de mentalizar o concienciar. Ya no es suficiente que nos sensibilicemos ante un mal, sino que nos «racionalicemos» frente a él y actuemos para eliminarlo. En este terreno queda la sensibilidad ética y social, mientras que aquella que se refiere a la estética o el arte ocupa un plano más contemplativo, menos importante como objeto de este coloquio.

LOPEZ DE ORUEZABAL

En abundamiento de esto, quisiera distinguir un sentido peyorativo de la sensibilidad. «Fulano—decimos—es un sensible, no vale para esta empresa», lo que en ocasiones pudiera ser equivalente a «Fulano no se presta a esto», pero muchas veces significa que «Fulano, por su sensiblería, no es capaz de coronar esta empresa». Qué duda cabe que este sentimiento peyorativo está reñido con la sensibilidad que, como dice Maruja, se precisa como principio volitivo para eliminar el mal. Diríamos que es la sensibilidad «fuerte» que precisan los políticos y los reformadores para su esfuerzo, inseparable, por otra parte, de la sensibilidad ética que tiene que presidir sus actos como seres humanos que son, y por tanto, sometidos a ley.

DE SIMON TOBALINA

En definitiva, trataremos de saber si somos mejores, no «más inteligentes», término que empleaba Azorín para significar, según él, la creciente sensibilización del género humano.

CARMEN CASTRO

Yo creo que una cosa es la manifestación de la sensibilidad y otra la sensibilidad dentro del hombre. En cuanto a esta última, sinceramente, no creo que haya progreso en nuestros días: antes matábamos con piedras y ahora con bombas. Sin embargo, hay una enorme diferencia entre cómo se veían las calamidades antes y cómo se ven ahora. No pienso que pueda tomarse al pie de la letra el episodio del cura y el canónigo como referencia a una insensibilidad propia de la época cervantina y partir de ella para mostrar una progresiva sensibilización humana. Más bien nace de una intención crítica de Cervantes contra unos personajes que desdeñaban su condición, lo que demuestra que en el autor había una sensibilidad y que éste presumía encontrarla en sus lectores; la cita de Azorín, al que conocí, admiré y admiro, no debiera ser tomada con el rigor de una demostración científica sobre este fenómeno de la sensibilización progresiva de los hombres, sino como un pretexto literario para entrar en el tema.

CURRO CERVERA

Tus observaciones, Carmen, son acertadas. De todos modos, cuando uno piensa en el espectáculo de los autos de fe a los que se llevaban a los niños, las ejecuciones

públicas (costumbre hasta el siglo pasado y excepcionales—pero no erradicadas del todo—en el actual), piensa no en la sensibilidad individual, sino en la insensibilidad colectiva, condicionante poderoso de la primera.

LOPEZ DE ORUEZABAL

Yo insisto que pensemos en la sensibilidad como capacidad de compadecerse, en cuyo caso determinará el mayor o menor rigor con que la Humanidad está asistiendo a una evolución hacia la voluntad de la persona humana; al crecer nuestra capacidad de compadecernos vamos acercándonos a la bondad.

JOSE LUIS RIVERA

Esta capacidad de compadecerse, que en los tiempos actuales está muy mediatizada por la masificación. La gran ciudad que despersonaliza al individuo y le desliga de vínculos sociales como son la familia y el vecindario, al tiempo que le conduce a una dura lucha por la vida, contribuye notablemente al acorchamiento de la sensibilidad. Incluso sobreviene la tentación de prescindir de ella por considerarla bagaje inútil y embarazoso para la vida de la gran ciudad. Se empieza por ignorar al prójimo para después menospreciar sus problemas, sus desgracias y finalmente se acaba por



atacarle. De forma que opino que mucho de lo que haya ganado hacia una mayor manifestación de la sensibilidad en ciertos aspectos, como dijo Carmen Castro hace un momento, se pierde en la realidad de la sensibilidad interna, en la capacidad de compadecerse, como decía Julio. Y no en vano empleaba una forma reflexiva del verbo que, creo yo, más bien marca una erosión en el alma propia por los males del prójimo que una mera exteriorización o manifestación de la sensibilidad.

MANOLO MARTIN

Es quizá en este ambiente que indica José Luis, en el que más se acusan los efectos que sobre la sensibilidad humana provocan las indiferencias sociales. En Norteamérica, por ejemplo, la mayor parte de los delitos los cometen los negros y otros grupos marginados. Y es que entiendo que la sensibilidad está muy relacionada con el disfrute de unos bienes en proporciones justas y con una base cultural a la que unos grupos marginados no tienen acceso debido a que una clase dominante monopoliza aquel disfrute y se desinteresa de culturizar a los oprimidos, cuando no muestra especial empeño en que la cultura les sea extraña.

Esta situación es común al campo y a la ciudad, aunque en el primero, al menos en muchos lugares, actúan



los vínculos familiares y vecinales y los prejuicios, pero en la ciudad estalla con todas sus consecuencias.

No querrián que al relacionar la sensibilidad con el disfrute de bienes y con la cultura pensásemos que un refinamiento burgués y capitalista favorece la sensibilización de las gentes. Antes bien, creo que la anula por el egoísmo y el orgullo. Es el disfrute homogéneo de unos y otra uno de los factores que más pueden contribuir a la comprensión entre los hombres, a la que no es ajena la sensibilidad.

CURRO CERVERA

Con esto creo que Manolo, además de la gran intención social de sus argumentos, que yo comparto, apunta un aspecto importantísimo, el cual sólo me limitaré a enunciar en este inciso que me permitís: la enorme relación entre la sensibilidad y la pedagogía con instrumento ésta de la educación, de la culturización: de los métodos pedagógicos que se empleen en la enseñanza depende buena parte de la sensibilidad consiguiente de los niños y de los hombres.

MARUJA JIMENEZ

Yo me siento muy inclinada, por mis inquietudes, a profundizar en la línea social iniciada por Manolo, pero ya que es él quien ha abierto brecha en ella, preferiría referirme a algo que es también actual y perentorio: el influjo de la técnica en la sensibilidad humana; pues parece adivinarse que el «boom» de la tecnología aleja al hombre del sentimiento. La privanza del confort y de la eficacia es manifiesta. La evolución de los últimos años es en este sentido alarmante. Creo que deberá prestarse mayor atención en fortalecer el sentimiento, que es lo único capaz de diferenciar al hombre del «robot».

DE SIMON TOBALINA

Bien, parece ser que el diálogo ha dado la vuelta a la mesa y cada uno ha volcado sobre ella sus primeras impresiones sobre el tema, valiosas en cuanto reflejan las inquietudes predominantes en nosotros. Esta «tormenta de ideas» es ya de por sí un planteamiento del problema.

Al ver hombres y mujeres dialogando sobre la sensibilidad, se me ocurre que sería interesante saber si ésta es diferente en uno y otro sexo en magnitud y en cualidades: Carmen, ¿qué opinas de esto?

CARMEN CASTRO

Me atrevería a decir que en el fondo no es diferente la sensibilidad del varón y la de la mujer; todo depende de la educación. La manifestación sensible po-

dría ser distinta, pero la sensibilidad dentro de la persona, sea hombre o mujer, depende más de otros factores educacionales que del sexo. Yo he visto llorar a mi abuelo porque se le moría un enfermo en el hospital con el que no tenía otra relación que la de médico a paciente, y mi abuelo era un hombre valiente. Lo que ocurre es que hemos educado a los niños diciéndoles «los hombres no lloran». Hoy, cuando, para bien y para mal, se está llegando a una igualdad en los sexos, desaparecen las diferencias en la manifestación y queda, afortunadamente, más al descubierto la sensibilidad interior.

MARUJA JIMENEZ

En cambio a las niñas, por serlo, se las deja llorar, y de mayores, si no media una autoeducación, una autocrítica, seguirán «siendo lloronas». Algo así ocurre con el desmayo. Bernard Shaw rondó siempre el tema de Pigmalión: sus personajes femeninos son frecuentemente mujeres de extracción humilde que trasplantadas a un ambiente selecto, hacen grandes papeles gracias a su inteligencia y adaptación. Pues bien, una de ellas, después de superar muchas de las pruebas, fracasa porque en un momento crucial de la acción no se desmaya. En su clase de origen no se desmayaban las mujeres y ello constituye la piedra de toque de su diferenciación educativa. Sin embargo, es corriente que entre las mujeres humildes el sentimiento, ante un duelo o una desgracia, tenga obligada expresión de alarido.

MANOLO MARTIN

Esto corrobora que existen dos formas de sensibilidad: la que movería los sentimientos internos del personaje de Bernard Shaw y la que habría provocado su desmayo. La natural y la cultural. La primera, fruto de los dones que a cada uno le han tocado en suerte; la segunda, derivada del medio cultural, la clase y la educación que cada uno recibimos. No es fácil deslindar sus campos, pero es indudable que existen y la resultante es componente de ambas formas. Entiendo que la cultural es la que realmente tiene dependencia del contexto social y educacional. Volviendo al hilo de nuestra conversación acerca de la diferente sensibilidad por razón de sexo, creo con Carmen Castro y con Maruja, que esta diferencia viene más acusada por la educación y la clase, que por el sexo en sí mismo.

LOPEZ DE ORUEZABAL

No obstante el modo cotidiano de comportarse el hombre y la mujer en el contexto de la vida social, familiar y conyugal, es evidentemente distinto en cualquier estadio cultural, luego hay una raíz distinta en lo que Manolo llamaba sensibilidad «vivencial» para el hombre y la mujer, sobre la que caben, desde luego, las distintas manifestaciones del sentimiento, que esas sí que pueden ser consecución del ambiente cultural y social.

CURRO CERVERA

Tal vez estas diferencias de sensibilidad intrínseca, vivencial, entre el varón y la mujer, sean las que en última instancia determinan que cuando en una casa falta la madre, la familia se venga abajo, mientras que si el que falta es el padre, aunque «se lleve la llave de la despensa», el hogar sale adelante, independientemente de si el superviviente es capaz o incapaz de llorar o desmayarse por motivo de la educación tradicional de su sexo o clase.

LOPEZ ORUEZABAL

A este propósito yo querría saber por qué cuando algo nos conturba, la expresión es «ay, madre mía» y nunca «ay, padre mío». ¿No será un reconocimiento espontáneo de la específica sensibilidad femenina

Por mi trabajo en el Tribunal Tutelar de Menores tengo múltiples ocasiones de conocer casos de padres desnaturalizados en un número muy superior al de las madres desnaturalizadas.

CARMEN CASTRO

Es que las relaciones madre-hijo evidentemente tienen un lazo íntimo físico o fisiológico que perduran toda la vida. Pero en cuanto a padres o madres «desnaturalizados», creo que ello es fruto única y exclusivamente de la sociedad que condena a la madre desnaturalizada y muchas veces «ríe la gracia» del padre desnaturalizado, del esposo infiel. La caída de la mujer la condena. La del hombre es disculpable, cuando no aplaudida, como gesta de varón.

LOPEZ ORUEZABAL

Tal vez nos ha faltado ponernos de acuerdo sobre el término «desnaturalizado», al que yo aquí confiero el sentido de «desarraigo de todo sentimiento de piedad». Conozco casos de desgraciadas mujeres que hacen de su vida un muestrario de miserias morales y sin embargo llegan a los más grandes sacrificios por mantener a los hijos a su lado, y padres a quienes se retira la tutela de sus hijos, sin que por ello se alteren. Me estoy refiriendo, en uno y otro caso, a las actitudes generales, no las menos frecuentes. Creo que esta generalidad responde a diferencias esenciales, vitales, de sensibilidad entre los sexos, puestas de manifiesto en estos casos extremos que no presuponen, desde luego, un desentendimiento de los padres por los hijos, pues afortunadamente, aunque el padre esté más alejado de los problemas de los hijos, es sólo relativamente a la asiduidad que se observa en la madre.

DE SIMON TOBALINA

Parece que a lo largo del diálogo los hombres nos inclinamos a ver una mayor sensibilidad en la mujer que en el varón, pero también se ha puesto de manifiesto que sobre estas diferencias gravita el gran peso de las diferencias que entre sendas educaciones, de hombre y de mujer, han mediado a lo largo del tiempo. La influencia que en los sucesivos tengan las nuevas tendencias a homologar ambas, es cuestión que queda sobre el tapete.

JOSE LUIS RIVERA

Carmen Castro ha apuntado las relaciones madre-hijo como algo naturalmente ligado a la convivencia fisiológica entre ambos seres. Pues bien, en cuanto las tendencias a homologar las educaciones pudieran conducir a desvirtuar tales lazos naturales, opinó que entraríamos en un peligroso terreno de desnaturalización de los sentimientos. Lo cual no significa que considere bueno el confinamiento de la mujer a su papel de madre negándole capacidad o sensibilidad para muchas otras cosas de la vida: me limito a decir que mientras la sensibilidad derivada de su condición maternal—en potencia o real—incluso cuando la aplica en otros campos (y me acuerdo, por ejemplo, de madame Curie) obedece a impulso de «natura»; cuando la mujer olvida este componente de su sexo, desnaturaliza su propia sensibilidad.

Tal vez uno de los más altos objetivos de las nuevas tendencias de reivindicación de la mujer, sea el de suprimir la imagen de la mujer-objeto—no ya fuera del matrimonio—, cuya escalada va de la publicidad a la por-



nografía y que no es fruto precisamente de esta reivindicación, sino reminiscencia de situaciones de siempre, reforzadas en esta sociedad de consumo, sino en el matrimonio mismo, ganando terreno el papel de compañera y no digamos su significación en la categoría de madre, elegida por vocación y no con la sumisa resignación de quien viera con ello la solución de su vida.

DE SIMON TOBALINA

Bien. Parece que el tema sensibilidad hombre-mujer nos llevaría a platicar horas y horas. Pero la sensibilidad, ya lo hemos puesto de manifiesto al comenzar, tiene muchas otras facetas a las que el tiempo nos obliga a pasar sin mayor ambición que esbozarlas a lo largo del coloquio.

Tal vez López Oruezábal pueda abrir el debate de la sensibilidad de los niños que entronca con su especialidad y con el interés de Curro por la pedagogía, ahora que está trabajando en la vida del padre Manjón.

LOPEZ DE ORUEZABAL

Es evidente que hay en el niño una crueldad innata, inconsciente, que la educación de su sensibilidad podrá corregir y que por supuesto el abandono o las percepciones violentas fomentarán las fuertes dosis de violencia que proporcionan al niño en estos momentos los medios de comunicación que mayor acceso tienen al público infantil, es decir, el cine y la televisión, embotan la sensibilidad y operan como multiplicador de aquella crueldad. El deporte, que tiene poco de deporte y mucho de espectáculo competitivo, contribuye a estos mismos resultados. Cuando el niño lleva al terreno de sus juegos lo que ve y oye por estos conductos, se produce una especie de «machismo», le gusta convertirse en árbitro de situaciones injustas y así se prepara indudablemente para entrar en el campo de la adolescencia violenta. Por otra parte, asistimos, y ello es positivo, a una humanización de las leyes y de las instituciones, porque qué duda cabe que en la historia del Código penal, que es la historia del sufrimiento humano, se advierte una humanización de las penas, muchas veces se ve en el delincuente un enfermo cuando antes sólo se advertía un reo, la pena de muerte se está sustituyendo, de hecho y de derecho, en casi todos los países. Así paradójicamente nos movemos en dos direcciones contradictorias: se va hacia la institucionalización de la piedad en el Derecho y a la práctica de la crueldad en la Vida.

CURRO CERVERA

Creo que siempre se ha producido entre los niños la agrupación de hostilidades: era yo bien chico cuando empecé la vida escolar y lo primero que me enseñó el patio del colegio fue a formar pandilla alrededor de un jefe que lo era porque «podía» a los demás. Hasta aquí la crueldad innata e inconsciente a que aludía Julio, pero qué duda cabe que aquello acababa para la mayoría cuando acababan los juegos infantiles; y hoy se sigue desarrollando a medida que al niño y al adolescente los grandes móviles de la violencia se le ofrecen como un espectáculo; y si al principio únicamente advierte en ella un juego de competiciones, sean «buenos» o «malos» los que se tirotean o se obsequian con puñetazos o cuchilladas, cuando cae en la cuenta de que aquella violencia es instrumento de las pasiones, de los apetitos, ¿qué duda cabe que va elaborando un código de vida en que la violencia se entroniza como el mejor medio para conseguir el fin, sea éste bueno o malo?

MARUJA JIMENEZ

Sin embargo, el deporte encierra grandes posibilidades educativas no como espectáculo de masas, que es el aspecto que creo criticaba López de Oruezábal, sino como válvula de escape al espíritu competitivo innato no sólo en el niño, sino en la persona adulta; es completamente distinta la actitud del aficionado que participa y descarga en el juego ese espíritu que lleva dentro y lo hace incluso apasionadamente, desahogando su energía en el músculo y en la destreza, de la actitud del aficionado espectador que la desahoga en el grito y el improperio; lo primero nos acerca al atleta griego, lo segundo convierte al jugador, generalmente profesional, en un gladiador romano y al espectador en un sujeto del «panem et circenses».



DE SIMON TOBALINA

Tal vez esto da entrada a un punto crucial en el estudio de la sensibilidad humana: la insensibilización de las gentes por efecto de la masificación. Maruja alude al pueblo romano masificado y esto ocurría hace dos mil años, cuando en todo el orbe sólo Roma podría como ciudad millonaria de habitantes y aun posible—hablo de memoria—no creo que su censo fuese tan grande. Yo pregunto: hoy que cientos de ciudades en el mundo congregan multitudes mucha mayores, cuando son regiones enteras las que se encierran en una sola y gigantesca urbe, ¿cuál es el efecto de la masificación en la sensibilidad de los hombres?

JOSE LUIS RIVERA

Para mí este tema es apasionante y gravísimo. La gran ciudad despersonaliza al hombre, especialmente al

hombre inculto y poco formado, que se ve reducido a un número, sin conexión con los demás, anónimo, obligado a unas condiciones realmente duras de competencia y sujeto a las fuertes presiones de la sociedad de consumo.

Aquí vacilan los fundamentos éticos, pocos o muchos; aquí se justifican todas las actitudes; se pierde el respeto al prójimo porque no se siente próximo.

En un ambiente rural o de pequeña ciudad el hombre siente su propia personalidad: es quien es ante los demás. Pero en la urbe para «ser» alguien, para destacar, ha de hacer «algo». Si esto a muchos puede provocarles un sentido de superación, menos frecuente, desde luego, en los pueblos, muchos más son los que se dejan arrastrar por el afán de notoriedad, quien busca la fortuna sin pararse en límites o salir en el periódico por vía de escándalo o de delito.

Esto es fruto de una deficiente educación desde que es niño.

Las ciudades-colmena, concebidas más en orden a la especulación del suelo y de las viviendas que preparadas para una convivencia sana, insensibilizan a sus moradores desde niños, fomentan la promiscuidad. Peligro del que nos previene la «Octogesima Adveniens».

CURRO CERVERA

Es indudable que el punto de aplicación de nuestra sensibilidad está en lo más próximo a nosotros, de forma que cuando la televisión nos acerca las imágenes vivas de una catástrofe ocurrida hoy mismo a miles de kilómetros, la sentimos y nos compadecemos más que cuando se la oímos contar a un navegante tras unas largas singladuras. En las sociedades rurales la vivencia se palpa: conocemos a la víctimas, a sus familiares y amigos, el escenario donde se produjo el hecho es relativamente poco frecuente. Todo esto excita la sensibilidad y la mantiene viva, sin curtir. En la gran ciudad es fácil que contemplemos a escasos metros un accidente y apenas nos detengamos: son tantos los que traerá mañana la crónica de sucesos, tal vez éste ni lo mencione, es «uno» al que han atropellado, qué raro será que le conozcamos.

MARUJA JIMENEZ

En todo esto hay otro factor no desdeñable: si alguien se para y atiende a la víctima, fácil es que se cree complicaciones, tiempo perdido de su «precioso» tiempo, a veces de su irrecuperable tiempo, complicaciones judiciales. Y conste que no justifico la insensibilidad, la explico simplemente.

CARMEN CASTRO

Yo querría hacer una objeción, o si se quiere, romper una lanza por la ciudad: algo proporciona ésta que no se consigue en las pequeñas poblaciones: independencia y soledad. Creo que para ser persona también hay que tener experiencia de soledad. En este sentido yo soy partidaria de la ciudad, aunque evidentemente no como está ahora. Tal como está ahora embota ciertamente nuestra sensibilidad y desarrolla nuestro egoísmo y nuestro miedo, nuestra desconfianza en todo y en todos.

JOSE LUIS RIVERA

Falta desde luego fraternidad en las grandes poblaciones y la agresividad social está a flor de piel.

DE SIMON TOBALINA

Estamos todo conformes, creo yo, con el poder masificador y deshumanizante de la ciudad, que embota la sensibilidad, y también hemos de tener presente lo que nos ha apuntado Carmen Castro sobre las posibilidades

que encierra para que el hombre en soledad se encuentre consigo mismo, aunque tal vez haya que añadir que esto es privilegio de los mejor formados, de los legítimamente ambiciosos. Si supiéramos aprovechar las ventajas que en este punto nos ofrece la ciudad, las ocasiones de aprender, de sensibilizarse culturalmente, y se erradicaran muchas de las causas estructurales y sociales de la masificación haciendo la ciudad para el hombre y no metiendo a éste en la ciudad abigarrada, incómoda y alucinante, qué duda cabe que habríamos encontrado en ella el ambiente más completo para el desarrollo de la persona humana y de su sensibilidad.

LOPEZ DE ORUEZABAL

Yo querría apuntar otro aspecto: la ciudad nos hace autosuficientes, mientras que en las sociedades rurales todos se consideran un poco dependientes de los demás. En este sentido también en los pueblos se desarrolla más la sensibilidad ante las necesidades ajenas por ese espíritu de interdependencia, mucho menos acusado entre los ciudadanos.

Tal vez extrapolando un poco este razonamiento, creo que a medida que la gente consiga sus aspiraciones por el ejercicio de sus derechos, de sus propias posibilidades, del amparo que le brinden los sistemas de seguridad más perfectos, se corre el peligro de que decaiga la sensibilidad. Habrá que buscar otras fórmulas para que esta sensibilidad se mantenga, ya que constituye uno de los puntales para el ejercicio de la caridad. Ya se está pasando, y en buena hora, del ejercicio de una caridad paternalista, de amparo al desvalido, a otra fundada en el ejercicio de los deberes sociales y profesionales, para la que evidentemente es necesaria una no menos aguda sensibilidad. Queda mucho por predicar y más por cumplir en este terreno, pero es indudable que ese será el campo de aplicación de nuestra caridad que significa amor a los demás.

CARMEN CASTRO

Este sentido de autosuficiencia, si se basa en la propia capacidad plenamente desarrollada en unas estructuras favorecedoras de la promoción del individuo, del reconocimiento del esfuerzo y mérito de cada cual, desarrollan la personalidad humana. En muchas ciudades del mundo, pongo por caso Nueva York, se palpa este sentimiento optimista del propio yo, lo cual no significa que de ellas se haya erradicado la miseria y menos —no hay que insistir mucho en ella— la violencia. Creo que habría que pensar seriamente en la armonización de este optimismo y de las estructuras que lo favorecen con un incremento de la sensibilidad.

MANOLO MARTIN

Sí, la violencia y el ejercicio de la crueldad es la gran medida consecuencia de la injusticia social: los grandes desniveles sociales producen en unos ese afán de explotación—que por otra parte no encuentra apenas cortapisas y si las hay se eluden impunemente—y en otros la reacción natural del marginado. Opino que una de las bases para que el hombre ponga en práctica sus buenos sentimientos es la justicia social. La distribución equitativa de los bienes materiales y cultura-

les, al hacer a los hombres más iguales entre sí, los hará también más capaces de compenetrarse.

LOPEZ DE ORUEZABAL

Efectivamente, parece adivinarse en todo lo que llevamos dicho un arco de clave de la cuestión que es la dependencia bastante profunda entre la idea de justicia y la de sensibilidad.

Resulta que los dos patrones más estandarizados en el mundo como corriente social: el capitalismo y el comunismo se han separado de la justicia y por eso ambos pueden por caminos distintos embotar la sensibilidad. Sin embargo, lo cierto es que un régimen más igualitario socialmente, más justo, puede acrecerse la sensibilidad por la capacidad de compenetración entre los hombres.

MARUJA JIMENEZ

La pregunta origen de este coloquio fue la de ¿Hemos progresado en la sensibilidad? Yo creo que sí: hoy el hombre es más sensible ante los problemas de los demás. El reconocimiento público de los derechos humanos es una muestra de esta sensibilización, pero creo que en la práctica ésta no ha ganado mucho terreno.

CURRO CERVERA

El mismo hecho de que estemos nosotros reunidos alrededor de este tema, de que se gasten ríos de tinta en tratar los problemas de convivencia entre los hombres, que nos preocupemos del hombre de Centroáfrica, de los marginados, de la violencia en sus más variados matices, creo que todo ello es un gran paso, sobre todo cuando lo comparo con otros tiempos de absoluta despreocupación, que gráficamente se expresaba en el dicho aquel de «mi casa, mi misa y mi María Luisa».

Es evidente que queda mucha inquietud que sembrar, muchos espíritus—altos y bajos—que sensibilizar para la convivencia política, social, de las relaciones personales, en la calle, en la familia, pero el problema está sobre el tapete y en la palestra: derechos humanos, justicia social, inquietud por sensibilizar el Código penal, la pedagogía, las relaciones padres-hijos... Antes ni siquiera se les consideraban como problemas.

DE SIMON TOBALINA

A pesar de que la práctica no haya ganado mucho terreno, como dice Maruja con razón, creo que hoy todas las capas sociales, todos los pueblos muestran una mayor sensibilidad y, como apunta Curro, el problema está ahí. Son los dirigentes y los educadores, en el más amplio sentido que pueda darse a estas palabras, quienes han de recoger el reto y la ocasión para que la sensibilidad de hecho no quede embotada por las situaciones de injusticia y de incultura, por la incitación al odio, por la explotación de todas las bajas pasiones que hacen del hombre fiera para el hombre. El paraíso no se encontrará, pero al menos que no caigamos en el infierno ya en vida.

Como animador de este coloquio sólo me queda daros las gracias por vuestro concurso.

EL PAPA Y LA ORACION

UN OBSTACULO COLOSAL PARA LA RENOVACION RELIGIOSA:

¿Cómo hacer que recen
los hombres de hoy?



LA ORACION Y EL HOMBRE DE NUESTRO TIEMPO

He aquí otro obstáculo colosal a la renovación religiosa augurada por el pasado Concilio y programa por el próximo Año Santo: ¿cómo hacer que recen los hombres de hoy?

Porque debemos reconocer que la irreligiosidad de tantas personas de nuestro tiempo hace muy difícil el encender la plegaria fácil, espontánea, jubilosa, en las mentes de nuestros contemporáneos. Simplificando, hablaremos de objeciones de dos clases: primera, la que contesta radicalmente la razón de ser de una plegaria, como si ella careciese del divino Interlocutor al que se dirige, y, por ello, es superflua, inútil, más aún, perjudicial para la autosuficiencia humana y, en consecuencia, para la personalidad del hombre moderno; y segunda, la que olvida prácticamente medirse con esta experiencia y tiene los labios y el corazón cerrados, como quien no se atreve a expresarse en una lengua extranjera desconocida y se ha acostumbrado a concebir la vida sin relación alguna con Dios (a la manera de Francisca Sagan, que dijo un día a un informador: «¡Dios! ¡Jamás pienso en El!». Ch. Moeller, *L'homme moderne devant le salut*, página 18).

Obstáculo colosal, decíamos; pero no es insuperable. Por un motivo muy sencillo; porque, **quírase o no, la necesidad de Dios es innata al corazón humano.** El cual tantas veces sufre o se degrada en escepticismo ilógico, porque ha vuelto a sentir dentro de sí la voz que, por infinidad de esti-

mulos, desearía dirigirse al cielo no como a un cosmos vacío y terriblemente misterioso, sino como al Ser primero, absoluto, creador, al Dios vivo (cfr. R. Guardini, *Dieu vivant*; P. C. Landucci, *Il Dio in cui crediamo*; Simone Weil, *Attente de Dieu*; muerta en Ashford, justamente hace treinta años, el 24 de agosto de 1943). En efecto, por lo que valen al menos como fenómenos psico-sociales, **se advierten en la presente generación juvenil expresiones extrañas de misticismo colectivo, que no siempre es**

mistificación artificial, y que parece, en cambio, sed de Dios, desconocedora acaso todavía de la fuente verdadera en la que apagarse, pero sincera al pronunciarse silenciosamente tal como es: sed, sed profunda.

ATENCION PARTICULAR A LA PLEGARIA EN LA RENOVACION ESPIRITUAL

Como quiera que sea, nosotros prestaremos al problema de la oración,



ya sea personal y, por tanto, graduada de acuerdo con las exigencias de la edad y del ambiente, o ya sea comunitaria y, por tanto, proporcionada a la vida colectiva, una atención particular, justamente en orden al renacimiento espiritual que estamos esperando y preparando.

Podemos reunir empíricamente como un decálogo de sugerencias dirigidas a nosotros por tantos valerosos operarios en el campo contemporáneo del reino de Dios. Helas aquí, a título de sencilla, pero no acaso vana información.

I. Es necesario dar aplicación fiel, inteligente y diligente a la reforma litúrgica promovida por el Concilio y precisada por las autoridades competentes de la Iglesia. Quien la impide, o la retrasa inconsideradamente, pierde el momento providencial de una verdadera reviviscencia y de una feliz difusión de la religión católica en nuestra época. Después se aprovecha de la reforma para entregarse a experiencias arbitrarias, despilfarrar energías y ofende el sentido eclesial.

Ha llegado la hora de una observancia genial y concorde de esta solemne «lex orandi» en la Iglesia de Dios: la reforma litúrgica.

II. Siempre será oportuna una catequesis filosófica, escritural, teológica, pastoral, sobre el culto divino tal como la Iglesia lo profesa hoy; la oración no es sentimiento ciego, es proyección del alma iluminada por la verdad y movida por la caridad (cfr. S. Th. II^o II^{ae}, 83, 1 ad 2).

LA GRAVEDAD DEL «PRECEPTO FESTIVO»

III. Voces autorizadas nos recomiendan aconsejar gran cautela en el proceso de reforma de costumbres populares religiosas tradicionales, cuidando no apagar el sentimiento religioso al revestirlo de nuevas y más auténticas expresiones espirituales; el gusto de lo verdadero, de lo bello, de lo sencillo, de lo comunitario e incluso de lo tradicional (donde merece ser honrado) debe presidir las manifestaciones exteriores del culto, tratando de conservar en ellas el afecto del pueblo.

IV. La familia debe ser una gran escuela de piedad, de espiritualidad, de fidelidad religiosa. ¡La Iglesia tiene una gran confianza en la delicada, autorizada, insustituible labor pedagógico-religiosa de los padres!

V. Más que nunca conserva su gravedad, y su importancia fundamental, la observancia del **precepto festivo**. La Iglesia ha concedido facilidades para hacer posible dicha observancia. Quien tiene conciencia del contenido y de la funcionalidad de este precepto debería considerarlo no solamente un deber primario, sino también un derecho, una necesidad, un honor, una suerte a la cual un



creyente vivo e inteligente no puede renunciar sin motivos graves.

VI. La comunidad constituida afirma la prerrogativa de tener por sí la presencia de todos sus fieles, a algunos de los cuales, si les es permitida una cierta autonomía en la práctica religiosa en grupos distintos homogéneos, no debe faltar la comprensión del genio eclesial, que es el de ser pueblo, con un solo corazón y una sola alma, es decir, de estar también socialmente unida, de ser Iglesia.

GRAN RESPONSABILIDAD EN LA CELEBRACION DE LA MISA

VII. El desarrollo de las celebraciones del culto divino, de la santa misa especialmente, es siempre un acto muy serio. Por ello debe ser preparado y realizado con mucho cuidado, bajo todos los aspectos, incluido el exterior (gravedad, dignidad, horario, duración, desarrollo, etc.; la palabra allí sea siempre sencilla y sagrada). Los ministros del culto tienen en este campo gran responsabi-

lidad en la ejecución y en la ejemplaridad.

VIII. La asistencia de los fieles debe colaborar igualmente al digno cumplimiento del culto sagrado; puntualidad, compostura, silencio y, principalmente, participación; es éste el punto principal de la reforma litúrgica; todo se ha dicho, pero ¡cuánto queda por hacer!

IX. La oración debe tener sus dos momentos de plenitud, personal y colectiva, tal como se ha dicho de las normas litúrgicas.

X. ¡El canto! ¡Qué problema! ¡Animo! No es insoluble. Surge una nueva época para la música sacra. Por muchos se ha pedido que sea conservado para todos los países el canto latino y gregoriano del Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei; Dios quiera que así sea. Se podrá volver a estudiar de qué forma conseguirlo.

¡Cuántas cosas! ¡Pero qué hermosas, qué sencillas en el fondo! Y ¡cuánta fuerza tendría, si observáis, su nueva infusión espiritual en la comunidad de nuestros fieles para llevar a la Iglesia y al mundo la deseada renovación religiosa!



LOS SEMINARIOS Y SUS PROBLEMAS



**EL CARDENAL
PRIMADO
ABORDA
LA CUESTION
EN SU
CARTA
PASTORAL**

«UN SEMINARIO NUEVO Y LIBRE. ¿MAS SACERDOTES O MAS SEGLARES?»

Con el título «Un seminario nuevo y libre. ¿Más sacerdotes o más seglares?», el cardenal arzobispo de Toledo, primado de España, ha escrito una amplia carta pastoral en que examina el problema actual de los seminarios y señala los criterios por los que ha de regirse el de la archidiócesis de Toledo para superar la crisis que ha sufrido en los últimos años.

En la primera parte, que titula «Señales de confusión», afirma: «El seminario es la institución, el lugar, el tiempo, el método, todo a la vez, que la Iglesia utiliza para que siga habiendo sacerdotes. De un modo o de otro, la realidad del seminario existirá siempre, porque los sacerdotes no nacen, se hacen. Hay que prepararlos y formarlos como la Iglesia lo pide y lo dispone».

Analiza las repetidas invocaciones que se hacen a las transformaciones inevitables, los cambios, la necesaria espera a que se aclaren conceptos e ideas. «Nunca se podrá admitir—escribe—como única explicación, justificadora y tranquilizante, la situación de cambio en que vive el mundo de hoy, a la cual hemos apelado constantemente. El Papa—repito—ha hablado con frecuencia sobre cómo debía ser el sacerdote de hoy y de mañana. El primer Sínodo de Obispos de 1967 ya se ocupó del problema de los seminarios. *La Sagrada Congregación para la Educación Católica ha promulgado instrucciones varias y ha hecho conocer su pensamiento mediante la "Ratio Institutionis", serio documento que permitía descubrir certeramente el modo de hacer la síntesis entre lo antiguo y lo nuevo. Pero se estimó preferible, por parte de muchos, discutirlo todo y querer descubrir, por cuenta de cada uno, lo que había de ser la piedad y la ascética, la libertad y la responsabilidad, la obediencia y la disciplina, la vida interior y el contacto con el mundo».*

Se refiere a los defectos y las virtudes de los seminarios de antaño y de hoy, y con palabras del Papa afirma que «es inútil buscar explicaciones únicamente humanas de la actual crisis de vocaciones. Esto no es sino un aspecto de la crisis de fe que hoy padece el mundo». «No basta hablar o escribir que los tiempos han cambiado, que reclaman una nueva forma de ministerio, un modo distinto de servicio del clero en la

sociedad, un otro estilo de formación de los candidatos al sacerdocio» (Pablo VI al Congreso Mundial de Vocaciones).

A continuación analiza muy detenidamente las reflexiones que hoy se hacen en algunos ambientes con las que se intenta paliar la gravedad del problema mediante soluciones como la acción de los seglares, la mejor distribución del clero, el logro de una Iglesia más evangélica y más pura, las pequeñas comunidades, etc. «No hay por qué contraponer laicado y sacerdocio y mucho menos afirmar que el uno suple al otro. La teología del laicado no es más que una parte de la teología de la Iglesia total. Su capacidad y su deber de evangelizar y santificar, dentro de lo que la Iglesia entiende por evangelización y santificación, no tiene sentido sin referencia a la gracia santificante, deseada o poseída a través de medios que Cristo ha querido establecer. La fe que los laicos han de propagar y vivir con la palabra y con el ejemplo o testimonio de su vida es la fe de una Iglesia que es comunión jerárquica, en la cual los sacerdotes, como colaboradores de los obispos, tienen una triple misión irrenunciable: la de enseñar, santificar y regir con autoridad que los laicos no tienen.»

En la segunda parte del documento, el cardenal primado se refiere directamente al seminario de Toledo, y desarrolla ampliamente las siguientes orientaciones:

SEMINARIO EN LA DIOCESIS

No renunciaremos en Toledo a nuestro seminario. Y si hoy tenemos pocos alumnos, lo que se debe hacer es ordenar las cosas para que haya más. «Las crisis se dan, y hay que superarlas, y solamente se superan cuando se utilizan los medios adecuados para ello. Librémonos, ante todo, de la superficialidad y las vacías repeticiones de frases y conceptos, a lo sumo sólo pasajera y parcialmente válidos para explicar el fenómeno. Antes del Concilio, en naciones como Bélgica, Holanda, Alemania, Norteamérica, se vivía ya en plena civilización industrial, y estaba extendida la enseñanza media, y se sucedían los cambios unos a otros. Y había también abundantes vocaciones sacerdotales entre los adolescentes y jóvenes, y se cultivaban con amor entre los niños en medio de las familias. *El Concilio no ha tenido la culpa de lo que ha sucedido después. Son otras las causas.»*

SEMINARIO NUEVO Y LIBRE

Nuevo con la novedad del Concilio Vaticano II, no con otras novedades que, en realidad, son envejecimiento y decadencia. *En lugar «de una formación para lo nuevo» del mundo de hoy, que es lo que el Concilio ha buscado, se ha pretendido «dar lo nuevo, y mal expuesto», como formación única.* Y libre de ensayismos precipitados, de complacencias cobardes, de imitaciones miméticas, de dirigismos inadmisibles.

ALTO NIVEL ACADEMICO

Los seminaristas deben aspirar a ser sacerdotes y nada más. Pero ello no significa que el seminario no haya de proporcionar una capacitación intelectual lo más lograda posible con un nivel de estudios comparable al de una Facultad bien organizada, particularmente en la formación filosófica y teológica. No se deben simultanear los estudios eclesiásticos con los civiles como norma general, dado que los argumentos que se utilizan para defender este criterio no son convincentes.

OPCION DETERMINADA

Un alumno que entra en el seminario mayor, desde que entra, debe tener hecha la opción de ser sacerdote: una opción clara, abierta, determinada. Clara no quiere decir que no le surjan dudas después; habrá que ayudarle a disiparlas. Abierta no significa que esté ya cerrada a otro posible destino de su vida; día tras día lo irá comprendiendo, ayudado por la gracia de Dios y por las reflexiones que la vida sugiere. Determinada no

èquivalente a definitiva; ésta solamente aparece cuando recibe libremente las Órdenes Sagradas. Pero la determinación de antaño es la que ha madurado por fin hasta convertirse en la donación total de hoy para el Reino de Cristo.

CONTACTO CON EL MUNDO

«Nuestros alumnos proceden de ambientes abiertos a la vida en todas sus manifestaciones. La relación continua con sus familias y amigos, la facilidad que hoy existe para viajar y comunicarse con los demás, los períodos nada cortos de vacaciones escolares, las lecturas y medios de comunicación social al alcance de cualquiera hacen insostenibles, si se quiere ser honrados, la acusación de aislamiento artificial y deshumanizante. De sobra tienen facilidades para la relación humana amplia y provechosa que les permita conocer, pensar, dudar y afirmar, elegir, amar y decidir.»

«La vocación ha de madurar libremente, sí; pero no sólo libremente, sino también fielmente. Las dos cosas a la vez. Por eso nos parece un desatino y una corrupción la praxis que se ha ido introduciendo de una actitud tan permisiva que lo consiente todo. Antes he invocado la lealtad como una norma de conducta. Existe otro motivo superior: la correspondencia a la gracia de Dios que, a través de la Iglesia, del seminario, de las instituciones diversas de la diócesis, ha llegado a una familia y a un joven para llamarle a su servicio. No podemos ser infieles a esa gracia. No podemos malverarla.»

VIDA RELIGIOSA EN EL SEMINARIO

Tras examinar cuestiones como la misión del rector y superiores, la necesidad de evitar interferencias en la dirección del seminario, el reglamento de régimen interior, el documento del primado analiza lo que debe ser la vida religiosa en el seminario, centrada sobre los siguientes puntos: unión con Dios, Jesucristo, Eucaristía, ascesis y dirección espiritual, Virgen María, el Concilio y el magisterio del Papa como hecho religioso, y fidelidad al obispo. «Un joven seminarista, que durante el curso o en vacaciones abandone la misa, la comunión y la oración personal diaria, podrá hacerlo si quiere, pero no podrá seguir en nuestro seminario.»

Examina también el tema de la formación para la vida pastoral y el del trabajo que se ha de hacer en la diócesis para fomentar las vocaciones sacerdotales, y concreta las orientaciones necesarias sobre el seminario menor en cinco proposiciones que establecen criterios muy claros sobre su necesidad, los estudios que deben facilitarse en ellos y lo que el Concilio y la Sagrada Congregación han perdido en relación con los mismos.

«Los alumnos del seminario menor no pueden ser pequeños clérigos, ni siquiera pequeños seminaristas mayores. Pero tampoco son justas afirmaciones como que "no hace falta el seminario menor", "que lo que importa es formar cristianos y las vocaciones ya vendrán", "que los alumnos del menor deben vivir igual que los de otros colegios o institutos", "que no hay por qué fomentar una vida de piedad especial", "que no se les debe hablar de la vocación sacerdotal hasta que sean mayores", etc. Esto es equivocado y funesto: equivocado, porque no es ésta la mente de la Iglesia; funesto, porque nos priva injustamente de la posibilidad de ofrecer más sacerdotes a la Iglesia por procedimientos perfectamente lícitos, mientras las condiciones de la comunidad cristiana nos permitan utilizarlos dignamente.»

La Pastoral del Primado se completa con un Ideario formulado con expresiones de los últimos documentos de la Iglesia, y añade como apéndices una carta reciente de Pablo VI al superior general de San Sulpicio, de París, y una conferencia del cardenal Garrone en Barcelona, cuando visitó aquel seminario invitado por el hoy arzobispo de Toledo.—(Texto de la Oficina de Prensa del Arzobispado de Toledo.)



LLAMADOS A LA LIBERTAD, de PIERRE GANNE.
Colección Pastoral Catequística. Ediciones Maro-
va, S. A., 1973. Madrid.

Este libro tiene como autor al padre jesuita Pierre Ganne, experto teólogo y profesor en el Instituto Católico y en la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière.

Parte de un planteamiento general, señalando que el hombre actual busca de forma permanente y acuciante la libertad, que para ser verdadera tiene que adoptar estos dos matices, a juicio del autor: libertad concreta, entendida no sólo a nivel conceptual, sino en su manifestación y en su contenido histórico, en el proyecto según el cual el hombre pueda vivir humanamente y que se traduce, en primer lugar, en el trabajo; y libertad colectiva, superadora de toda concepción individualista.

Posteriormente, realiza un profundo y detenido análisis sobre la «crisis» de la Iglesia, que es fruto general de la crisis de la Humanidad actual, puesto que el ser humano progresa a través de crisis sucesivas, y la Iglesia, por su naturaleza profundamente dinámica, es una realidad en marcha permanente, en creación perpetua.

Después va analizando las características definitorias de fe y religión: «la fe obliga a la religión a una purificación incesante, pero la religión obliga a la fe a encarnarse».

Estudia, finalmente, la teoría ateísta de la muerte de Dios, afirmando frente a esta concepción que el conocimiento de Dios es la liberación del hombre, porque Dios es amor. Concluye con un examen de lo que llama el autor «ciudad secular» y lo contrapone al término «ciudad sacral».

Si la fe es viva los cristianos pueden afrontar sin miedo un mundo secular. Lejos de dejarse seducir por este mundo, aportarán el fermento crítico de la Palabra de Dios y redescubrirán la función profética de su bautismo.

JOSÉ LUIS RIVERA BLANC.

LOS NIÑOS Y LOS ADOLESCENTES EN NUESTRA SOCIEDAD EN DESARROLLO

Por JULIO LOPEZ DE ORUEZABAL



Acaba de celebrarse, el 1 de octubre, el Día Universal del Niño. Instituido por la U. I. P. E. (Unión Internacional de Protección a la Infancia) para reforzar el sentimiento de solidaridad internacional en favor de la infancia y subrayar la utilidad de los esfuerzos emprendidos nacional e internacionalmente, fue acogido por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1954, aprobado por una expresa resolución, a propuesta de la India, en la que se recomendaba la institución de una Jornada mundial de la infancia, dedicada a la fraternidad y la comprensión entre los niños a través del mundo, y señalada por actividades que favorezcan la realización de los ideales y de los fines de la Carta o Declaración de los Derechos del Niño.

Ininterrumpidamente ha venido celebrándose esta conmemoración internacional, estudiando la realización de aquellos Derechos.

La Conferencia de este año ha sido encomendada por la Comisión Católica Española de la Infancia, promotora en España de esta celebración, a nuestro compañero don Julio López de Oruezabal, cuya vinculación a los problemas de infancia y adolescencia es conocida, por su cargo profesional de presidente del

Tutelar de Menores de Madrid.

En su condición de presidente de la Comisión Jurídica Española del Bureau International Catholique de l'Enfance y director de la sección de Asuntos Jurídico-sociales de la Comisión Católica Española de la infancia, ha pronunciado una conferencia, en sesión solemne presidida por el obispo presidente, monseñor Torija, con el título que encabeza esta referencia.

Un extracto de dicha conferencia publicamos hoy en nuestro Boletín para conocimiento de los propagandistas.

* * *

Partiendo de la realidad social de España anterior al desarrollo, impulsado por la planificación, es evidente que se ha operado una transformación profunda.

El sociólogo P. Vázquez, al estudiar el pasado año en análoga conmemoración la situación del niño del tugurio y de la vivienda improvisada, definía y describía las características económicas, demográficas y socio-culturales del subdesarrollo, destacándose entre las económicas: baja renta «per capita»; existencia al nivel de subsistencia; exiguo capital por habitante; falta de ahorro en las familias; elevada proporción de gas-

tos en alimentos y artículos de primera necesidad; malas viviendas. . .

Y entre los demográficas y socio-culturales: elevadas tasas de fertilidad y mortalidad; nutrición inadecuada; escasa higiene; salud pública y sanidad rudimentarias; educación elemental y altos índices de analfabetismo; entrada en el mundo laboral a edades tempranas; conducta y estereotipos tradicionales; inexistencia o índices minoritarios de manos de obra calificada. . .

Sin perder de vista la desaparición de estas características en amplias zonas y sectores de nuestra sociedad, conviene poner en el optimismo de esa realidad de progresión y desarrollo las consideraciones y valoración de realidades que acompañarán a la planificación. Son efectos no logrados, no queridos, riesgos y costos del desarrollo.

El proceso de cambio que experimentará la sociedad familiar, la estructura y orientación educativa escolar debe no sólo respetar, sino fomentar y desarrollar al máximo la personalidad infantil y adolescente.

En la medida en que la prosperidad alcance a todo el individuo y a todos los individuos, alcanzará la dimensión óptima, cuantitativa y cualitativa.

FE Y COMPORTAMIENTO CRISTIANO

TEMA DE LA

II MESA REDONDA 1973

ORGANIZADA POR EL

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES

DEL

VALLE DE LOS CAIDOS

entre el 17 y el 22 de Septiembre de 1973

CONTINUACION DE LOS RESUMENES
QUE INICIAMOS EN NUESTRAS PAGI-
NAS AMARILLAS DE OCTUBRE

6.^a a 11.^a y última ponencia.

COMPORTAMIENTO CRISTIANO Y EROTISMO

Por D.^a CARMEN CASTRO

LA CUESTION

Se considera aquí el erotismo vigente, frente al cual el cristiano —y en mi sentir, también el no cristiano— es forzoso que se comporte, habida cuenta de que hubo un hombre —Hijo de Dios para el cristiano, Hombre de Dios para todo no creyente— que vivió entre los hombres como una persona más —y más persona también—. Nos dejó su vida latiendo en sus palabras. Palabras reales, de bien, de consuelo, verdad y esperanza que hacen navegable el vivir de cada nacido.

Amor está implicado, para bien y para mal, en el erotismo reinante.

Amor y sexo son dos personajes ineludibles en el drama que llamamos «nuestra vida».

Vengo a la cuestión de amor. Entiendo por amor el total, el que es uno, solo, continuo y permanente. Asimismo, creo que las decisiones últimas de la vida tienen que ser tomadas libremente por cada nacido, pero siempre y cuando la persona que se compromete se sienta y sea responsable, con respecto a lo que decide, frente a ella misma primero, frente a las consecuencias de sus actos después, sabiendo que las costas dimanantes son tuyas y no del prójimo —aunque sea prójimo suyo un prójimo—. Gran frivolidad me pareció siempre emprender la ascensión de la sierra de la vida anudándose a una mala cordada. (Y es mala cordada el erotismo, que para los más acaba en trágico accidente.) De antemano se sabe cuáles —quienes— son las personas con las que no hay que escalar nunca, y cuáles son las vertientes malas de la sierra...

No hay, pues, que entrar con la mente cerrada en el mar del erotismo. No creo —porque creo en los hombres, y en los nuevos tanto como en los probados— que ningún hombre (advierto que por hombre entiendo «ser humano en sus dos versiones: mujer y varón»), ningún hombre joven, físicamente normal, es incapaz

para vivir como amo y señor de su cuerpo personal. Y, además, vivir obediendo al cuerpo es ante todo absurdo, y luego pobre cosa. Si un hombre joven puede ser astronauta, otro hombre joven —cualquiera— puede con poder absoluto no entregarse a lo que no quiera entregarse: vicio, crimen... El hombre es una maravilla flexible.

* * *

Vengo al problema de la conducta moral que deba seguirse frente al erotismo.

Claro está que soy cristiana, pero entiendo que la moral de fondo vale para todos los hombres.

La Iglesia ha puesto más en claro todavía, en nuestro tiempo, lo que siempre estuvo clarísimo para todos los hombres, a saber: que el hombre es libre, justo, fiel, porque así —fiel, justo, libre— lo creó Dios. Y nos recuerda la Iglesia todos los días, con mil voces, que creó Dios a todos los hombres, y les confirió a todos por igual —Dios crea y confiere— *dignidad de hijos de Dios*. Cosa de Dios es, desde luego, enseñarnos personalmente a cada uno a que le llamemos Padre y por Padre nuestro le tengamos. Esta es nuestra igualdad radical. Y lo que es desigualdad injusta, nosotros lo creamos, lo hemos creado, lo seguimos y seguiremos creando.

Diríase al pronto que fe (por tanto, comportamiento cristiano) y erotismo son contrarios, recíprocamente excluyentes. Al pronto. Si bien se considera, el *triste erotismo* —triste, porque a mí no me parece alegre cosa— es un *derivado ocasional con misión de sustitutivo del amor*. Si pudiésemos tensar más el amor, entonces su derivación erótica —el erotismo procedente— sería una forma especial y grata de amor. Y puesto que el amor, el pleno y total, es la piedra clave de bóveda del comportamiento cristiano, pienso que saliendo en busca del amor es posible que del amor humano, del triste eros, el de la erotización flagrante, salte el vivir a ese amor de

Dios que se busca aun sin saber que se está buscando, y que liga a la criatura con su Creador. Por eso, siempre me parece lo procedente ir en busca del amor, aunque sea por la vía del erotismo, si otra no hay para una persona, en un determinado tiempo. «*El amor es de quienes piensan en él*», dice Marcel Achard.

SEXO

El erotismo es flor del sexo.

Hasta hace pocos años parecía en este país que el sexo no fuera cosa nuestra, de los humanos. O que fuera la *cosa nostra*, una mafia, un vitando tinglado que infecta repugnantemente el área individual-vital. familiar, social, económica, política y claro es que también el área religiosa.

Ahora está pasando con el sexo lo mismo que con la moda: *se ha industrializado*.

El sexo subió en bolsa. Y está tendido en las playas, como los delfines que se ahogan. Y se ve más que nunca. Pero no es que el sexo, a fuerza de estudiado, a fuerza de practicado, se haya convertido en cosa diferente.

El sexo es tan de nuestro haber como el hígado, el metabolismo... Me gusta la naturalidad con que lo considera el P. Ambrogio Valsecchi, quien en *L'Europeo* califica de «teólogo de la nueva ética sexual». Leo en su entrevista de abril:

«Nunca alabaré bastante las ventajas de un auténtico encuentro entre un varón y una mujer. Es todo tan limpio: la corporeidad como apertura y como intercambio con los demás, el sexo como descubrimiento de la complementariedad, la variedad del acercamiento sexual como posibilidad de revelación de uno mismo, de búsqueda y contemplación del otro...»

Tras el encuentro mutuo, las dos personas caminan hacia su plenitud. Quedan preparadas para el encuentro con los demás en apertura social; por eso cobra hoy este sentido la relación sexual...»

La sexualidad como relación con Dios, ahora:

«Creo que la última vía de la sexualidad (y enténdase que aludo también en todo ello a la sexualidad física) es la realidad de la trascendencia. No se trata de que sea —el sexo— un símbolo de trascendencia, como alguien (?) ha dicho, sino que es una realidad en sí misma primera y última...»

«La sexualidad no aleja de Dios. Entendida rectamente, siempre encierra en sí un conflicto, que no se resuelve más que en una dimensión trascendente; es una alegría que, sin duda, tiene que ver con la trascendencia. Conflicto y alegría, no hay posible duda, son la vía existencial para llegar a una plenitud, trascendente, de amor. Al encuentro con Dios.»

Por otra parte, también es cierto que estamos llegando a una desexualización, en sí misma tan grave cosa como pueda serlo la conversión del erotismo en porno.

Porno y carencia de sexualidad son dos marginados de un mismo movimiento —exceso de velocidad adquirida por el erotismo en la vía del amor sexual—.

La pornografía de hoy es un fenómeno importado de los Mares del Norte. Me refiero a la pura purísima. Los suecos, al parecer, no se ocupan en su porno más que de la parte del cuerpo «técnicamente» usada en la ocasión. Ya comprenderán que la porno no es de mi gusto, pero sí forma parte de mi temor con respecto a cierto futuro esta deshumanización que cala hasta la porno. Esta brutal disección del hombre, que lo está convirtiendo en bueno-para-nada.

Es grave cosa que el hombre se quiebre también por el sexo, cuando ya parecía que no tenía más coyunturas que desencajar en su persona. No es azar que este siglo nuestro sea el que ha visto inventarse el esparadrupo, y el scotch tape, y los sobres que se pegan solos, y tantas cosas más que remiendan lo roto y los rotos.

El erotismo, a las vegadas, es también mero pringue ligante, que pega por los caminos a los cuerpos andantes, pero no sirve para enlazar vidas con fundamento. Ligamento poco elástico y nada resistente.

* * *

El erotismo, sin embargo, es más que esto. Por de pronto, tiene dos versiones, dos pistas por las que rueda —o le ruedan—

Una versión: el erotismo es un mito, y como tal debe ser tratado reverencialmente.

Otra versión: el erotismo es un utilitario más de consumo. Sirve de apoyatura vital, sirve para resexuar a los dos sexos, hoy desexuados en demasía a fuer de deshumanizados. Insisto en que es muy grave el hecho de la

desexualización actual, porque su origen está en la situación del hombre hoy: situación de deshecho. Nos han deshecho a los hombres del siglo las guerras al condicionarnos, al obligarnos a hacer demasiadas concesiones para sobrevivir tras haber vivido lo que no parece tiempo humano, ni ración de vida humana.

La conversión del erotismo en mito, personalmente, me parece inquietante falacia. Fue mito un día cuanto a la vida sexual atañe. Ahora, de nuevo, se mitifica el erotismo. ¿Para qué? ¿Con qué intención? ¿No se está desmitificando con frenesí en torno nuestro? Sin duda, para que no cese el trabajo de desmitificación es preciso continuar creando mitos. Y uno es el que nos ocupa.

El mito erótico es utilizado hoy conscientemente. Se utilizaron los juegos circenses en Roma para distraer mediante ellos la atención de la masa y tenerla sostenida en un nivel de atmósfera convenientemente neutro, en el que no parecía esperable se produjeran reacciones de cierto tipo, violentas, y en todo caso incómodas, que desvelaran la injusticia, la incoherencia del momento en que estaban viviendo los romanos. Pues bien, esta utilización del mito erótico —implicado de modo indirecto también en los Juegos circenses— no ha perdido su vigencia.

Pero, además, el mito erótico —el erotismo como mito de nuestro tiempo— desempeña una función mucho más grave todavía, porque ataca una a una a las personas y las corroe por menudo.

Practican el erotismo cuantos por pereza no practican multitud de otras actividades vitales, cuantos padecen aburrimiento, cuantos desean paliar ante sí mismos su vejante primero y luego incómoda falta de imaginación. Y se prevalecen del erotismo —fomentándolo, practicándolo, comercializándolo inclusive— quienes necesitan para sí poder, y sólo lo hallan comprándolo en dinero; y quienes necesitan poder a toda costa y por encima de cualquier barrera, para defenderse del miedo cósmico que les inspira la vida.

El erotismo es, para la mayoría de los erotizados, panacea contra ansiedades, angustias, y todos los síntomas conocidos y reveladores de esas carencias que hoy tienen convertidos a los hombres en puros cedazos, por cuyos agujeros se les cuele el alma que Dios les dio.

Todo sería más claro y mejor si se utilizasen para paliar los males del hombre, tan reales como disgustosos, las posibilidades ofrecidas por el cultivo de la inteligencia. Pero cultivar la inteligencia es mucho más incómodo —dicen— que practicar el erotismo, y a corto plazo más cansado, y en todo caso de muchísimo menor lucimiento. Esto —fuerza es reconocerlo— no es mentira. Pero sí es cosa necia. Y de ello deriva el entontecimiento, un auténtico abobamiento ya,

y la pereza asombrosa por su difusión que cunden cada día más por nuestro suelo.

Por si fuera poco —y esto no sucede sólo aquí, donde acaso ni siquiera suceda tanto como fuera de aquí—, el erotismo permite el florecimiento pujante del negocio de la porno. Un país tan pulido como Dinamarca se ha servido de la pornografía como producto que halla muy buenos mercados, y gracias a todo el equipo de materiales que producen a muy bajo costo, ha podido equilibrar su balanza exterior de pagos. ¿Por qué sucede semejante cosa en tan buen país? A veces pienso si es por pura gallardía hacia Shakespeare, y conferir plena razón a su verso sentencioso «algo se pudre en Dinamarca». Con todo, éste es uno de los hechos para mí más deprimentes de estos años.

COMPORTAMIENTO CRISTIANO

Frente al erotismo reinante, el comportamiento cristiano es insatisfactorio en cierto sentido y en ciertos puntos.

Se pide y aun se promueve una educación sexual. Y junto a ella, una preparación pre-matrimonial.

No hay educaciones parciales de personas. Se educa al hombre desde el instante de su nacimiento. Acabada su educación, el hombre educado —y el que lo es menos— continúa educándose por sus propios medios, como puede y en toda ocasión que se le brinde. Creo que consiste la educación en capacitar al hombre para que se ajuste a tres cosas.

Primero, cada persona nacida tiene que ajustarse a su propio cuerpo, a las posibilidades de ese cuerpo, a las manifestaciones del cuerpo nuestro. Nos enseñaron, y hay que enseñar a las gentes a que se lleven bien con todos sus huesos..., y con su sexo, para que el transitar por la vida sea el de cuerpos armoniosos, que tienen bien aposentado al alma.

El segundo empeño consiste en ayudar a la persona a que se ajuste y trabaje bien con su propio mundo familiar íntimo, y con el más lato, el social. Tenemos que saber convivir con los demás hombres, con los demás seres, con las cosas todas del mundo. Convivir es respetar, y amar, y prestar apoyos, ayudas. Dar, darse, y saber recibir a quienes se nos están dando a toda hora.

Por último, hay que enseñar —si no es que ellos lo traen sabido por luz que les encendió Dios— y hay que aprender a vivir en enlace con Dios. No a tener presencia de Dios, sino a algo más primario y menos espectacular, a sentirse vinculado a Dios como nos sentimos vinculados a las personas que nos dieron el ser, a las que nos abrieron los ojos de la mente, a los que nos descubrieron la dimensión última de nosotros mismos por vía de amor. (Y aquí ponga cada uno una cita de Dante, por ejemplo.)

Cuando el hombre está ajustado consigo mismo, con los demás y con Dios, cierto que no le matará ninguna droga enajenante.

Ahora bien, en concreto y como es lógico, los puntos ardientes, los precipicios para la persona surgen en la adolescencia. Y a este momento hay que consagrar especial atención siempre.

En la adolescencia se descubre —ya se sabe— el posible «juego del amor». Un juego que es de azar, implica sorpresa, y acaba en triunfo o en ruina —y puede acabar en suicidio—. Con esto parece claro que, a pesar de su aparición temprana, el «juego del amor» no es para adolescentes, aunque sí para jovencísimos. Pero, además, el amor ni es ni puede ser juego nunca. Porque no se puede jugar a quemar o a quemarse a estilo bonzo. Y las quemaduras de amor son de muy alto grado, dejan demasiado cuerpo —con el alma correspondiente— en llaga. No.

Sucede, además, que el amor hay que hacerlo personalmente. No aludo al acto sexual, sino al amor. Personalmente hay que conferir realidad al amor, crearlo como si no hubiera existido antes. Y esto es lo que empiezan a hacer los adolescentes enamorados, y los jóvenes que descubren su obra creada, y salen pegando gritos —amor, amor, ¡catástrofe! (dice Pedro Salinas)—.

Se dice que no todo el mundo tiene capacidad de enamoramiento. Sería más justo decir que no todo el mundo desea y se empeña en crear su amor.

(Carmen Castro insiste en el problema de la creación del amor en la pareja como algo que no puede dejarse al albur de una experiencia temporal, sino que exige la dedicación de cada día, de por vida, en contraposición a la pretendida «experiencia prematrimonial», a la que se refieren los siguientes párrafos.)

Todavía hay otro problema que atañe directamente a la conducta cristiana frente al erotismo. Y es el problema de las experiencias prematrimoniales. Naturalmente, se llaman prematrimoniales, pero no lo son: en realidad son experiencias que no tienen por qué tener matrimonio al fondo.

La huella de una experiencia sexual, famosa o despreciable, no se puede borrar: la actualizan todas las subsiguientes. Sólo el amor pleno y plenamente compartido en todo el ámbito del vivir de los que matrimoniaron, un día puede suprimir las huellas malas, a las que no son del caso recordar.

La preparación para el matrimonio es algo más que la preparación a una experiencia, que no puede comunicarse. (Como los fuegos artificiales, cuando arden, ardieron, y tanto si es el día de la fiesta como si no es, quedan quemados y lucen o no lucen en el recuerdo.)

Hay que enseñar a los prometidos —a los jóvenes que se casarán antes o después, sin duda— que no pueden casarse con persona cuyos defectos no resulten tan convivibles como los propios. Ni con persona cuyo sentir, pensar, vivir la vida propia no resulten del todo convivibles, aunque no se compartan de modo absoluto. Y es que es falso que hay matrimonio cuando dos personas realizan en armonía el acto sexual, y ningún otro les une. En esos casos hay una pareja heterosexual. Y a mí me ocurre pensar en los pesqueros que tienden las redes por parejas. Sólo que el matrimonio es distinto: hay que ser barco que tiende redes y ser red al mismo tiempo.

* * *

Vuelvo al comportamiento cristiano frente al erotismo.

El profesor Edward Schillebekx, O. P., ha escrito: «El cristiano no huye del mundo, sino huye con el mundo hacia el futuro, lleva consigo el mundo hacia el futuro absoluto, que es Dios mismo para el hombre... Dios está ante nosotros, en nuestro futuro, porque Dios trasciende el presente y el pasado.»

Dios está ante el cristiano presente de modo tan efectivo, que no es posible hacer nada fuera del ámbito de Cristo. Todo acontece para el cristiano dentro del vendaval en que nos enseñó a vivir el Tiempo Cristo Jesús. Quien haya estado dentro de un ciclón, me entiende.

El comportamiento cristiano, frente al erotismo, sea pues como cualquier otro comportamiento, como el comportamiento frente a todo lo demás. Porque estas cosas del erotismo

son como todas las demás cosas del mundo, y exigen de nosotros lo mismo. ¿Qué exigen? Que demos fe de nuestra fe. Lo cual acontece siempre que nuestra conducta es fiel —aunque lo sea de modo vario en cada circunstancia— al amor, la paz, la justicia, tres cosas que se implican radicalmente.

Y así, cuando el erotismo no es ámbito de justicia física, de paz de vida, de amor pleno, el erotismo sobra. Es moneda falsa y no puede aceptarse su curso, y debe repelerse todo «intercourse».

Damos fe de nuestra fe cuando, sin juzgar al prójimo, al otro —porque, ¿quién es quién para juzgar a un hombre?—, no aceptamos lo que no debe ser aceptado. En el erotismo —repito— es inaceptable lo sucio, lo egoísta personal o bipersonal, todo cuanto tapa hasta el ahogamiento lo mejor del hombre, su libertad, todo cuanto contradice y aun aspira a deshacer como cosa encombrante la dignidad de la persona humana, de las personas que —todas— somos inicialmente criaturas limpias, planchadas, con tersura, sin arrugamientos turbios que albergan en sus dobleces males vitandos. Y son vitandos todos los males que impiden el uso pleno de nuestras facultades supremas, cuanto entorpece el hacer del corazón y de la inteligencia la conciencia sensible del amor de Dios para el hombre. Y, en fin, todo cuanto rompe o desgasta la cuerda, maroma que mantiene a la criatura ligada conscientemente a su Creador, debe ser rechazado. Rechazado sin violencia —porque éste es otro modo de estorbar la unión con Dios—, rechazado con firme buena gracia.

7.^a PONENCIA

LA FE Y EL COMPORTAMIENTO SOCIAL DEL CRISTIANO

Por D. CARLOS SORIA, O. P.

FE Y COMPROMISO SOCIAL EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

El planeamiento actual, en muchos aspectos original, del problema, no nos debe hacer olvidar que sustancialmente la tensión entre fe y compromiso social la encontramos en todos los momentos significativos de la historia del cristianismo, aunque revista formas diversas según la disparidad cultural y social de cada época. Es una prueba más de que nos hallamos ante una realidad que afecta al significado mismo del mensaje cristiano.

No se trata solamente, como algunos parecen indicar o insinuar, de una problemática más o menos artificialmente suscitada por algunos grupos avanzados del pensamiento cristiano, al socaire o bajo el influjo directo o indirecto de una predominante ideología marxista, grupos excesivamente «temporalizados», como se dice despectivamente, que habrían arrastrado incluso a determinados representantes de la jerarquía, al menos en ciertas de sus actitudes y declaraciones político-sociales.

En el Nuevo Testamento, que sume, purifica y completa toda una problemática que se encuentra ya en el Antiguo Testamento, la proclamación del Reino de Dios y su instauración en medio de los hombres, a través de la comunidad cristiana, a pesar de su carácter esencialmente religioso—de religación a Dios, encarnado en Cristo—tiene unas evidentes repercusiones político-sociales en cuanto el mensaje evangélico de amor a los hombres, de libertad, de pobreza, de justicia, de paz, ponía en cuestión gran parte de los fundamentos morales y espirituales, no puramente técnicos, del sistema político-social dominante, exigiendo su cambio y transformación radical. Por eso Cristo, aunque no se identificó con ninguna de las políticas nacionalistas de los judíos de su tiempo, fueran fariseos o saduceos o zelotas, ni se opuso directamente al poder romano, sin embargo, fue condenado claramente por motivos políticos.

La Edad Media nos presenta, en cambio, el primer intento, por parte de los cristianos, de proyectar su fe, de un modo positivo, sobre todo el mundo social, para crear lo que se ha llamado, no muy exactamente, la Cristiandad, un conjunto de instituciones religiosas, culturales y socio-políticas, inspiradas y dirigidas, idealmente más que realmente, por el mensaje cristiano y la disciplina de la Iglesia. Superada una cierta mitificación de esta época, al uso hace años en los ambientes católicos, podemos y debemos señalar hoy en esta realización medieval del compromiso social cristiano muchas ambigüedades y hasta graves traiciones al más profundo sentido evangélico, fruto de la debilidad humana y de los condicionamientos del desarrollo histórico. Pero no se puede poner en duda, sobre todo en el caso de los grandes santos y personalidades cristianas de la época, la conciencia clara de que la fe no podía quedar encerrada en la vida privada del individuo, además de sus exigencias puramente religiosas, tenía que animar también toda la vida temporal.

La época moderna, a través de un largo proceso histórico que hunde sus raíces en los últimos siglos medievales, va a significar un cambio radical de perspectivas, en la relación fe y compromiso social, que curiosamente se van a acercar más al espíritu del primitivo cristianismo. No es fácil reducir esto con exactitud a fórmulas simples, que necesariamente han de simplificar los problemas. Por un lado, en las naciones cristianas euroamericanas, la Iglesia y las creencias y valores cristianos, tanto de signo católico como protestante, sirven en gran parte de sustento ideológico y en muchos casos de soporte sociopolítico al tipo de sociedades nacionalistas, mercantil, colonialista y finalmente burguesa, que caracterizó el llamado «Ancien Régime», y sus derivaciones posteriores, en la sociedad postindustrial. Pero al mismo tiempo se produce, en contraposición, otro proceso histórico, que se ha podido llamar de divorcio y separación entre la Iglesia y el cristianismo por un lado y el mundo moderno, cultural, económico y sociopolítico por otro.

León XIII, a nivel de suprema jerarquía de la Iglesia, y en el campo estrictamente político-social, iniciará el diálogo con la sociedad moderna, recogiendo sólo en parte los frutos de un largo y doloroso proceso de maduración en el seno de la comunidad cristiana, gracias a los esfuerzos, no siempre comprendidos y apreciados, cuando no claramente condenados, de algunos francotiradores católicos, piénsese por ejemplo en el liberalismo de Lacordaire y Montalambert, y en todos los llamados católicos sociales.

Comienza así la época clásica de la llamada doctrina social de la Iglesia que a través de una constante evolución, dentro y fuera del magisterio, irá elaborando una visión y una praxis cristiana de la vida social, que pudiéramos llamar hoy moralizante y moralizadora, quitando el carácter excesivamente peyorativo que pudiera tener esta expresión. Los cristianos serán invitados y empujados, por desgracia no siempre eficazmente, a un cierto compromiso social, entendido sobre todo en su sentido más genérico, de proyección de las exigencias morales del cristianismo sobre la vida pública y social, con todas las limitaciones y condicionamientos impuestos a la Iglesia por las circunstancias internas y externas de su momento histórico, pero con no menos coraje y hasta heroísmo cristiano, en muchas de sus realizaciones, tanto por parte de los papas y de los obispos como de los simples fieles.

El Concilio Vaticano II no ha hecho más que esbozar estas nuevas perspectivas, iniciar y animar una nueva actitud, que adolecía entonces, y adolece quizá todavía, de una falta de maduración teológica y evangélica, especialmente en el campo de la problemática de las realidades más directamente temporales y sociales. Por eso no se pueden considerar sus documentos, en este campo menos que en otros, como una meta definitiva, sino como un prometedor punto de partida. De hecho el mismo magisterio, tanto a nivel supremo del Papa como a niveles regionales o particulares de episcopado, ha desarrollado y en muchos casos incrementado con nuevas aportaciones esta nueva actitud, en documentos como la «Populorum Progressio», la «Octogésima Advenies», los documentos del Sínodo de los Obispos o las intervenciones del episcopado latinoamericano en Medellín y las de otros episcopados en diversos continentes.

De igual modo nuestra misión de cristianos será continuar en esta línea, tratando de contribuir a elaborar mejor tanto la teoría como la praxis del compromiso social cristiano, partiendo de estos principios del magisterio de la Iglesia, pero adecuándolos constantemente al carácter esencialmente cambiante de las sociedades actuales. El pensamiento y la praxis cristiana de nuestro tiempo tendrán que poseer un sentido eminentemente prospectivo, tendrán que plantearse en función de los cambios previsibles, promoviéndolos, incluso, al servicio no sólo de la fe, sino del hombre en cuanto tal y de la sociedad humana. De otro modo se encontrarían inmediatamente desfasados. Tarea no fácil dada la inclinación permanente dentro de la Iglesia a fosilizar todas las tradiciones, incluso auténticas, que no se pueden jamás desconocer, ni mucho menos destruir o desestimar, pero que no deben convertirse en freno, sino en estímulo para el futuro.

LAS EXIGENCIAS SOCIALES DE LA FE

La fe cristiana, en su sentido profundo, tiene evidentemente una dimensión más fundamental, más individual, personal. Como respuesta a la revelación y a la llamada de Dios, al don gratuito de la gracia que la constituye, la fe implica primariamente una entrega personal y libre del hombre hacia Dios, a Cristo, entrega que debe ir progresivamente purificando de todo pecado y transformando interiormente, por una especie de configuración a Cristo, toda la vida del creyente. Sin esta actitud radicalmente religiosa que establece una especie de alianza amistosa personal del hombre creyente con Dios, a través de Cristo muerto y resucitado, que es su palabra o manifestación, no puede haber auténtica vida cristiana, y todo compromiso por muy social que sea, no será un compromiso verdaderamente cristiano.

Pero tampoco se puede reducir esa fe cristiana, al menos para la mayoría de los hombres que viven en el mundo de hoy, a un solitario diálogo interior con Dios, por muy profundo y religioso que pudiera pare-

cer, totalmente separado de las angustias y necesidades de los hombres. Porque en el dinamismo propio de la fe cristiana, considerada en la plenitud de su significado y de sus dimensiones reales y concretas, que son esencialmente comunitarias o eclesiales, y que se encarnan en un determinado momento de la historia, encontramos junto a esa característica primariamente personal, en relación íntima del creyente con Dios, unas exigencias no menos esenciales, que a falta de otra palabra más exacta vamos a llamar sociales, las cuales conducen necesariamente a lo que hemos denominado compromiso social del cristiano.

La Iglesia en cuanto comunidad de los creyentes, según explica el Concilio, es «entidad social visible y comunidad espiritual, que avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana, que se ve perturbado por el pecado, hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos».

El compromiso social del cristiano hay que interpretarlo en este marco esencialmente comunitario y eclesial de su fe, como realización concreta de esta misión que pudiéramos llamar social de la Iglesia, en un sentido mucho más profundo del que indica el significado usual del término, pues como nos acaba de decir el Concilio, se trata de un misterio permanente de la historia, que sólo puede percibirse por la fe.

MOTIVACIONES PARA EL COMPROMISO SOCIAL DEL CRISTIANO

Son varias las motivaciones que pueden imponer al cristiano este compromiso social, derivadas del contenido y de la dinámica misma del misterio cristiano, tal como los encontramos en la palabra de Dios, interpretada por la tradición dentro de la Iglesia, cuando se las confronta con la realidad social, tal como se configura en el momento actual de la historia. Importa destacar este último punto, pues no cabe duda que muchas de las exigencias sociales que hoy la Iglesia, en sus representantes jerárquicos más caracterizados, como en muchos de sus militantes comprometidos, descubre en el mensaje cristiano, son fruto de una nueva lectura, inspirada por el Espíritu Santo, de este mensaje, a la luz de las condiciones particulares del hombre dentro de la sociedad actual, como nos dice explícitamente el Concilio.

Indiquemos brevemente algunas de estas motivaciones: El principio fundamental de la caridad y de la solidaridad cristianas, constitutivo esencial del cristianismo, según la letra y el espíritu del evangelio, pero entendido no abstractamente, sino en el sentido tremendamente realista que aparece en el famoso texto de San Mateo sobre el último juicio: «tuve hambre y me disteis de comer, etc.». La pobreza real y la solidaridad con los pobres y oprimidos, los verdaderos hermanos de Cristo, pero en el significado realista y revolucionario que tiene en la Biblia y en la mayoría de los Santos Padres y de otros representantes de la antigua tradición, y no en ciertas traducciones aguadas, que ha tenido en más reciente momentos del pensamiento cristiano. El ideal de libertad interior y auténtica, frente a todas las esclavitudes, miserias y alienaciones individuales y sociales que amenazan permanentemente al hombre. El hambre de justicia y de igualdad para todos

los hombres, por encima de todas las diferencias que el orgullo, el egoísmo, la pereza y demás intereses mezquinos de los que tienen el poder humano, de cualquier clase que sea, producen en el mundo. El misterio de Cristo encarnado y redentor que asume la naturaleza y la vida del hombre, excepto el pecado, para purificarlas y santificarlas no puede quedar al margen de la vida social, no menos esencial al hombre, y por eso la Iglesia y los cristianos en ella, como continuadores y portadores de la Encarnación y la Redención a través de la historia, han de ser los instrumentos para llevar la presencia de Cristo al corazón mismo de la vida social, para ayudar a purificarla y liberarla de todos los egoísmos, alienaciones y esclavitudes en que por efecto del pecado se encuentra sumida. Esta liberación en nombre de Cristo, la Iglesia y los cristianos dentro de ella están llamados a llevarla a la sociedad humana, no es de índole directamente temporal, en sentido técnico, sino humano-espiritual, aunque esta terminología necesitaría hoy una mayor precisión. En todo caso por su misma dinámica ha de afectar necesariamente a las raíces y a las estructuras de la sociedad donde anida el pecado y la negación de los valores que el cristianismo viene a implantar en el mundo histórico de los hombres y no sólo en su espíritu descarnado.

Finalmente la índole escatológica de la existencia cristiana que instala al creyente y a la «Iglesia peregrinante» en una tensión constante, llena de esperanza hacia el futuro de las promesas de Dios, presenta también una clara llamada al compromiso social. Ciertos teólogos actuales han subrayado especialmente este aspecto que encontramos sustancialmente en los textos sagrados y en la tradición, aunque puedan merecer reservas algunas conclusiones que se hacen derivar de esa doctrina. La esperanza escatológica por una parte actuará como reactivo crítico frente a todas las ideologías y construcciones sociales que pretenden ofrecer paraísos materiales, señalando la provisionalidad de toda construcción puramente humana, y por otra servirá de estímulo permanente para llevar no sólo a los individuos, sino también a la sociedad como tal, la exigencia de una renovación y transformación constante que vaya acercando la sociedad humana a los valores eternos, no puramente espirituales, sino plenamente humanos, que encontrarán su realización plena en la vida escatológica.

Estas motivaciones, escogidas entre las que nos han parecido principales, no hacen más que traducir a términos más inteligibles para nosotros, aspectos esenciales contenidos explícitamente en el evangelio. Todas ellas conducen necesariamente a una proyección social y pública de la fe cristiana, a un compromiso social en el sentido que hablábamos al principio de esta ponencia. No se puede ser hoy verdadero cristiano sin un tal compromiso, es decir, sin una proyección de la fe hacia la vida social, proyección que variará en sus formas concretas según la vocación de cada uno, pero que habrá de ser en todo caso exigente y comprometida.

De esta manera el compromiso social cristiano tiene que convertirse en una actitud esforzada, de visión y de acción cristianas encaminadas al cambio y a la transformación radicales de la sociedad, en favor especialmente de las clases más oprimidas y necesitadas, o en frase más evangélica, al servicio de la liberación de los pobres de este mundo, sean individuos o pueblos, sometidos a la esclavitud y a las alienaciones, fruto de esos pecados, sobre todo institucionales y estructurales, de la sociedad.

Este paso de una mera proyección social de la fe a una actitud más radical al servicio de la transformación de la sociedad, no será más que una explicitación y desarrollo de lo que quizá no se había logrado entender en el mensaje de la palabra de Dios aplicada a nuestro tiempo, porque se encontraba todavía escondido. Es curioso señalar las variaciones de lenguaje que encontramos, a este propósito, en los mismos documen-

tos de la jerarquía eclesiástica. La «Gaudium et Spes» de una manera todavía bastante vaga decía que «la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (n. 21), o de que «se equivocan los cristianos que pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación de cada uno» (n. 43). La «Octogésima Adveniens» hablará de «los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso» (n. 4), y el III Sínodo de los Obispos, en su documento «Sobre la justicia en el mundo», todavía más expresivamente dirá que «la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo aparecen claramente como dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, o sea, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (Introducción).

En la realización de este compromiso social tiene una importancia excepcional la inserción del cristiano en la comunidad eclesial, en sus diversos niveles operativos. Es una consecuencia de la naturaleza esencialmente comunitaria de la fe, según subrayamos más arriba. La «Octogésima Adveniens», en un famoso texto que llamó mucho la atención en su salida, pero que quizá no ha tenido en la práctica la repercusión que merecía, ha señalado la importancia de las comunidades cristianas, locales y regionales, en este punto (n. 4). A ellas toca analizar con objetividad las situaciones de cada país, esclareciéndolas a la luz del evangelio, deduciendo principios, normas de juicio y directrices de acción, según las enseñanzas de la Iglesia. Y más directamente: «a estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en común con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las soluciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso».

En esta línea se mueve también, aplicándolo al caso español, el documento ya citado de los obispos españoles sobre «Orientaciones pastorales de apostolado seglar». Se ha querido con él superar ciertas crisis y dolorosas incomprensiones de estos últimos años, aunque no sabemos, como indica la misma presentación del documento, si para algunos militantes cristianos no ha llegado ya demasiado tarde.

ORTODOXIA Y ORTOPRAXIS

La importancia que actualmente en muchos sectores militantes cristianos se da al compromiso social, entendido a veces en formas absolutamente radicales, ha conducido a subrayar en la fe cristiana, frente a la **ortodoxia**, formulación o proclamación de las verdades de fe, o sea la importancia de la verdad legítima, de la fe, la **ortopraxis** u **ortopraxia**, o sea la praxis como verificación de la verdad de la fe, y de modo más genérico «la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción de la praxis, en la vida cristiana».

La fe cristiana, en su forma total y plena, constituye una unidad viviente, de la que ningún elemento fundamental puede desaparecer. Es ante todo un don de Dios, recibido gratuitamente, obra del Espíritu Santo que supone una aceptación de lo que Dios revela y de las exigencias que se derivan, una entrega personal y total a Cristo, muerto y resucitado, manifestación de Dios, que transforma interinamente la vida del cristiano y le puede llevar a las alturas de la espiritualidad.

Por su dimensión eclesial, en cuanto nace y se desarrolla en la Iglesia, implica también una **ortodoxia**; entendida como proclamación de verdades consideradas verdaderas en virtud de la autoridad de Dios, interpretada legítimamente por la Iglesia.

Pero al mismo tiempo la fe, al menos la fe adulta y madura, implica una encarnación en la vida personal de las exigencias vitales y morales que se derivan de esa entrega total a Dios, y de la aceptación ortodoxa del mensaje de Cristo. Y en esta misma línea de encarnación de la fe, a la luz de todo lo que he dicho anteriormente sobre sus exigencias sociales, es preciso reconocer en el dinamismo de la fe una necesidad de praxis social e histórica, una **ortopraxis**, no en oposición a la ortodoxia, sino en conjugación dialéctica con ella, en función de la unidad orgánica de una misma fe.

La fe cristiana impone, pues, una ortopraxis, pero no determina por sí misma las formas concretas a través de las cuales ha de realizarse esa transformación cristiana de la sociedad, en que consiste la praxis social e histórica de la fe. Estas formas concretas no son derivables directamente de la fe, que sin embargo no puede quedar completamente neutral ante ellas, cuando entren en juego real y concreto valores esenciales del mensaje cristiano, según veíamos a propósito del compromiso social. Serán el desarrollo histórico y las necesidades y estructuras concretas de la sociedad y su significación teológica a la luz del evangelio, los que determinen en concreto las formas más convenientes de la praxis cristiana que, por lo tanto, estarán necesariamente sometidas a un legítimo pluralismo y a una inevitable ambigüedad. La fe no puede indicar como tal las realizaciones concretas y su forma de actuarlas en la transformación de la sociedad. Será responsabilidad de las personas y de los grupos que buscarán, a la luz de la fe, sus propias opciones pero sin identificarlas con la misma fe.

En todo caso, la ortopraxis para ser legítima habrá de llenarse de contenido evangélico, evitando el convertirse en un puro humanismo social, dando por ejemplo a los valores seculares de paz, de justicia, de libertad, etc., un sentido evangélico, que muchas veces no coincidirá, cuando no se opondrá radicalmente, al que tiene en muchas ideología y praxis seculares. Pensemos en lo que puede significar el amor cristiano al prójimo, incluso al enemigo, o el sentido de la verdadera libertad cristiana.

La fe, pues, se deberá concretar en una ortopraxis social e histórica, pero nunca podrá reducirse exclusivamente a ella. Con lo cual habrá necesariamente que limitar el valor del principio de verificación de la fe, a uno más de sus criterios, aunque sin duda de los principales. La praxis histórica no puede ser el **único** criterio de verdad. La verdad de lo que la fe dicta y acepta, el mismo compromiso del cristiano, no depende únicamente para existir cristianamente de su verificación en la praxis histórica y social. De otro modo sería en cierto sentido hacer depender la eficacia de la fe de los resultados prácticos. «Las obras encaminadas a un cambio social no pueden ser, sin más, el testimonio de la fe, ni hacerse verdad de la misma, porque siempre se manifiestan con una última recóndita ambigüedad».

El problema más importante que plantea la ortopraxis social e histórica es, sin embargo, el de su realización práctica, a través de la mediación de las ideologías, de las técnicas y de las opciones socio-políticas, en función de las estructuras reales y concretas de la sociedad mundial actual. El tema, por su importancia y dificultad, rebasa el espacio de este trabajo. Por otro lado, está todavía en etapa de maduración teológica, y nos parece todavía largo el camino que habrá que recorrer para llegar a una síntesis suficientemente convincente desde el punto de vista teológico, aunque ya se pueden encontrar estimables elementos, que se incorporarán sin duda a esa síntesis futura.

LA FE Y EL COMPORTAMIENTO INTELECTUAL DEL CRISTIANO

Por D. JOSE L. GUTIERREZ GARCIA

DELIMITACION DEL TEMA

Existe, en la realidad una gama harto variada de situaciones en las que la nota común es la aceptación consciente plena de la fe; y en la que la nota diferencial viene dada por el grado personal de cultura o desarrollo intelectual del contenido de la fe aceptada.

La doctrina agustiniana del «fides quarens intellectus» y del «intellectus penetrans fidem» explica perfectamente desde el punto de vista espiritual y psicológico esa gradación o escalera de niveles.

La riqueza intelectual de la fe en cada hombre no es mero producto del esfuerzo del entendimiento humano. Resulta del concurso misterioso de la acción divina y de la generosidad total del creyente en la entrega a esa acción.

He dicho todo lo anterior para soslayar el riesgo del intelectualismo en el planteamiento del tema y también para advertir que dentro de la gama indicada de situaciones he de atender con preferencia a un nivel intermedio, el de los creyentes que tienen un desarrollo cultural relativamente consolidado.

LA RAZON SUPERIOR Y LA RAZON INFERIOR

La afirmación básica, a mi juicio, en materia de compromiso intelectual del cristiano, se centra en torno al reconocimiento de Dios y de Cristo, a su afirmación y defensa, al sometimiento de esa inteligencia en todo a las exigencias del Creador y del Redentor. Esta es la afirmación central que lo resume todo.

San Agustín, primero, y, más tarde, Santo Tomás han distinguido en la inteligencia humana dos maneras o modos de actuar a los que han calificado de razón superior y razón inferior. No se trata de dos potencias espirituales diferentes en el hombre. Se trata de dos orientaciones y enfoques reales, sobre los que el cristianismo ha dicho una palabra decisiva. Por otra parte, esta disección no brota de un mero afán teorizante

o de un prejuicio especulativo. Refleja en términos de síntesis una realidad humana siempre presente con incidencia extraordinaria en todos los campos de la vida, sobre todo en el orden del compromiso intelectual.

Dice Santo Tomás, siguiendo la expresión y el pensamiento de San Agustín, que la razón superior es la que atiende a la contemplación de las realidades eternas en sí mismas o a la consideración y análisis de las exigencias que en el orden de la conducta temporal imponen esas realidades eternas. En cambio, la razón inferior está consagrada directamente a las realidades temporales.

La razón humana tiene por tanto dos formas o vías de actuación. Y lleva a dos formas de conocimiento que no son en sí mismas incompatibles, sino que son en realidad complementarias debido a su diferencia de nivel.

La sabiduría es el resultado del ejercicio asiduo de la razón superior. La ciencia es el resultado del hábito propio de la razón inferior.

Para el cristiano es lícito y obligatorio el conocimiento de las realidades temporales y el respeto de la autonomía que a los mismos corresponde, la observancia de las leyes rectoras del orden natural y el enriquecimiento progresivo del saber científico sobre dicho orden, en la medida que a cada cual es posible.

Pero lo que gravita específicamente y con singular rigurosidad sobre el cristiano es el ejercicio diario de la razón superior, ya que es en ese ejercicio donde halle acomodo la razón característica esencial del ser cristiano.

Las realidades temporales, en la concepción cristiana de la vida, tienen en su propia entidad un valor indicarlo, una apelación clara hacia lo divino, una capacidad intrínseca manifestadora de la trascendencia. Al margen de su entidad física pero en estrecha vinculación con su perfil propio, las cosas temporales tienen algo así como unas antenas invisibles para el ojo sensible, pero perceptibles para la potencia visiva de la razón, por virtud de las cuales esas realidades temporales se convierten

en otros tantos agentes transmisores del Creador, de su existencia y de sus atributos. Saber ver esa apelación, intuir esa manifestación es deber del hombre y también del cristiano.

Pero la capacidad o plenitud de contenido del mensaje cifrado que las cosas transmiten no se agotan aquí. Porque a la creación se ha añadido la Redención. Y Cristo, portador y realizador de la misma, ha dejado sus enseñanzas, su ejemplo, su criteriología o valoración de las cosas. Todo esto queda incluido, por razón de revelación, dentro del cuadro de realidades, verdades, criterios y normas que la razón humana, cristianizada, tiene que aceptar e incorporar necesariamente. Es un plus de aceptación que enriquece y orienta el ejercicio de la razón superior en el cristiano. Al ser oficio de éste ajustar la óptica humana a las exigencias divinas, se llega a la consecuencia de que la visión intelectual del cristiano ha de ajustarse a la visión de la vida y de las cosas que Cristo nos ha legado e impuesto.

Por esto, dentro del área del compromiso intelectual cristiano, es necesario situar todo el maravilloso y exigente complejo de los criterios y de los valores que el Señor con su conducta y ejemplo trazó.

La ola invasora del materialismo que procedente de distintas ideologías anega a la humanidad contemporánea, está subrayando con imponente seriedad la urgencia de este aspecto esencial de afirmación de lo divino. Frente a la pretensión de clausurar la interpretación de la vida y del ser dentro del horizonte definido por un inmanentismo absoluto, la razón superior se alza como advertencia perentoria para romper ese círculo envolvente y asfixiante de la humanidad, apelando una vez más a la necesidad de levantar la mirada en todo a Dios en Cristo. El prurito—radicalmente equivocado—de reducir el cristianismo a un humanismo temporal, está intentando suprimir esas perspectivas de la razón superior que resultan fundamentales para la visión completa y el ejercicio adecuado de

la inteligencia humana. El neopaganismo que en ideas y costumbres se cierne sobre todo el mundo, constituye un motivo nuevo para recabar la observancia, el respeto de la jerarquía de los valores que el cristianismo ha creado.

EL SENTIDO DEL MISTERIO

Apunto este subtítulo a una segunda exigencia básica, aunque derivada de la anterior, del compromiso intelectual del católico: el reconocimiento certero, incluso heroico, de los límites de la razón humana y consiguientemente el rendimiento humilde y por lo mismo santificador a la infinita y misteriosa sabiduría de Dios. El compromiso intelectual participa de las características esenciales del compromiso integral del cristiano, esto es, *obsequium fidei*.

Permítanme unas breves palabras sobre el misterio. La historia está llena de contrastes y resulta curioso que en nuestra época actual de desecralización, de tecnicismo, de racionalismo e irracionalismo hipertrofiados, esté logrando una atención cada día mayor la teología del misterio, como preocupación que invade a sectores selectos del pensamiento humano. Por muy notables y sorprendentes que sean los avances de la ciencia, la realidad actúa como la caja de Pandora, que tras cada explicación dada o solución propuesta, se alza inesperado un nuevo interrogante de profundidad creciente y lacerante.

Para el pensamiento teológico cristiano el misterio de Dios o los misterios de Dios es algo definido que presenta dos caras: una primera cara cognoscitiva o gnoseológica, referente al problema del conocimiento y explicación de los misterios por parte del creyente, y una segunda cara entitativa o real, referido al contenido real de tales misterios. Piensen, por ejemplo, en el misterio trinitario, en el misterio de la Encarnación del Verbo, o en el misterio eucarístico.

Con relación al aspecto cognoscitivo o gnoseológico, la revelación y el magisterio de la Iglesia son tajantes. Hay que creer en el misterio, hay que someter la razón a ellos, sin poder esperar la contrapartida de una explicación o desarrollo positivo. El primer Concilio Vaticano recogió con precisión definitiva este hecho. Los misterios de la fe son realidades que por su propia naturaleza superan de tal manera a la inteligencia creada, que aun conocidas por medio de la revelación y aceptadas por la fe, permanecen, sin embargo, ocultas y envueltas bajo el velo de la ardiente oscuridad de la misma fe. En consecuencia tales realidades no pueden en modo alguno ni entenderse ni demostrarse por la razón correctamente cultivada a partir de los principios naturales de la razón. El misterio es, por tanto, en su aspecto o cara cog-

noscitiva una realidad que se nos impone, pero se nos oculta. Al aceptarlas nos adentramos en la infinita luz cegadora de la vida de Dios.

Pero si de este aspecto gnoseológico pasados al entitativo, tenemos que el misterio o los misterios de la sabiduría divina son realidades que se refieren a los planes de Dios sobre los destinos del hombre, a los designios ocultos de Dios sobre el hombre y sobre el destino escatológico de éste. En la revelación y participación cristianas de esas realidades divinas no hay nada sotérico. Están abiertas a todos cuantos estén dispuestos a aceptarlas. Es algo oculto, ciertamente, que no puede conocerse (y volvemos a lo anterior) por la mera sabiduría y prudencia de este mundo. Son realidades que invaden a los de dentro. Son realidades que resbalan sobre los de fuera. Tocan directa y trágicamente el problema de la libertad humana. Los sinópticos y San Pablo son concluyentes a este propósito.

El compromiso intelectual del cristiano lleva consigo de forma inexorable esta exigencia de la aceptación absoluta de lo que se cree sin ver. Constituye con ello un recuerdo y una advertencia a la razón humana de que no es ella el árbitro total de la verdad y de que las realidades divinas superan con dimensiones que alcanzan el nivel inalcanzable de lo trascendente el horizonte corto de la razón humana. La fe aparece en la vida de cada hombre y en los senderos de la historia humana, a partir de Jesús, como signo de contradicción. Jesús lo fue y lo es. Y la fe en Jesús sigue actuando como punto de partida para la calificación definitiva de cada hombre. El tener conciencia clara de estos límites, el rechazar por tanto la pretensión de todo racionalismo y de toda postura imanentista, constituyen exigencias embebidas en la fe que deben condicionar y caracterizar el despliegue del dinamismo intelectual del creyente.

Entre los misterios de que habla antes está el misterio de la Iglesia y al núcleo esencial de la misma pertenece la acción del magisterio. De ahí que nuestro comportamiento intelectual comporte no sólo la aceptación y reconocimiento de las realidades divinas reveladas, sino además el sometimiento cordial, continuado, sincero de cuanto el magisterio auténtico de la Iglesia enseña en materia de fe y de costumbres.

A la esencia del pensamiento católico pertenece la plena e incondicionada aceptación de todas las enseñanzas emanadas del Magisterio auténtico de la Iglesia a través de sus órganos correspondientes.

En la hora presente de exacerbación de la libertad humana y de decadencia ominosa de la conducta individual se hace sobremanera necesaria que esta invocación diera parte del compromiso intelectual del católico

que recae directa y plenamente sobre el acatamiento sincero al magisterio eclesiástico.

Quiero señalar algo que sin constituir parte esencial ni siquiera intelectual del núcleo del compromiso intelectual del cristiano, sí expresa en cambio—en el orden dinámico—una de las funciones inseparables de tal compromiso. Se trata del deber que el cristiano tiene de transmitir a los demás las riquezas mayores o menores de su comprensión de lo divino. Hasta cierto punto esta exigencia es propia de todo cristiano y las vías de su cumplimiento son variadísimas. En la inmensa mayoría de los casos el ejemplo personal actúa como cauce de transmisión. Pero he de referirme especialmente a cuantos por una u otra razón disponen de una capacidad intelectual más desarrollada.

Santo Tomás, al definir la razón superior ponía como cauce propio del ejercicio de la misma la contemplación de las realidades sobrenaturales en sí misma, contemplación que en el estado caminante actual del creyente discurre por la vía de la consideración interior.

Hoy se afirma con frecuencia que la religión católica resultaba excesivamente verticalista, porque se centraba en la relación formal íntima del creyente con Dios y abandonaba un poco o un mucho la relación con el hombre, con el prójimo, olvidando la identificación del Señor con el necesitado. Se pretende por ello una forma religiosa más horizontalista en la que la atención queda centrada permanentemente no en Dios, sino en el prójimo. Sólo en éste y a través de éste puede el cristiano alzarse hasta Dios. Incluso a veces llega a preguntarse sorprendentemente la posibilidad de prescindir del horizonte divino explícito, para limitarse al contorno inmediato de lo humano sin referencia explícita a lo trascendente.

Pues bien, creo que hay en esta posición un grave silencio, que interesa subrayar y remediar. Aun admitiendo, como urgen los apóstoles Juan y Santiago siguiendo las graves palabras del Maestro, que la verdadera religión tiene que orientarse a la asistencia del prójimo y que sin ella la pretensión de servir a Dios es inútil, es necesario añadir una corrección impuesta por el propio Señor y sus discípulos los apóstoles. La atención a la divino y la dedicación a lo humano no son incompatibles, sino perfectamente complementarias. Uno y otro se ayudan y condicionan mutuamente. Pero asegurado esto, es necesario añadir que por una parte el dinamismo de la fe y más particularmente el dinamismo de la razón elevado al orden sobrenatural, y por otra la misma palabra de Dios y el ejemplo de Cristo piden el que buena parte, yo diría que la mayor parte, al menos en calidad, de ese dinamismo intelectual se concentre a su vez en

cuanto la contemplación desinteresada de las realidades divinas. El compromiso integral del cristiano pide que en el orden intelectual hace tiempo de vacación de ocio o descanso para contemplar lo divino.

La preocupación utilitarista que hoy sacude a la humanidad y está pidiendo un esfuerzo contrario que equilibra esas pretensiones y esos afanes. Hay que dar al trabajo intelectual espacios libres, abiertos a la contemplación desinteresada.

Por esto, repito, el compromiso intelectual del católico exige hoy que a la función contemplativa del entendimiento se dé todo el espacio posible de acuerdo con la situación personal de cada uno. Las características singulares de nuestra época constituyen un incentivo para esa tarea.

Este planteamiento de la función contemplativa que compete al dinamismo intelectual del cristiano, resulta válido no sólo en la esfera personal, sino también en el ámbito colectivo o territorial de un catolicismo determinado. Se trata de una función que está al alcance de todos, pero cuyas posibilidades de manifestación o difusión se concentran generalmente en aquellos sectores católicos que para entendernos fácilmente podemos calificar de cultivados o dirigentes. *En un catolicismo territorial y culturalmente definido, pongamos por ejemplo el nuestro, el español, el «sensus fidei» del que participan todos los fieles actúa como cauce o instrumento eficaz, difuso, pero providencialmente definitivo a la larga, de esta función contemplativa. Pero por regla general es a los católicos cultivados y a su correspondiente «sensus fidei» a quienes incumbe una mayor responsabilidad en el desarrollo difusor de tal contemplación. Y a este respecto creo que puede afirmarse que de la dosis de contemplación de que dispone «hic et nunc» un catolicismo dependen en buena parte el desarrollo del mismo y las garantías de pervivencia o al menos la altura del nivel de autenticidad en la vida cristiana. Y puede plantearse con razón la pregunta de si ese catolicismo dispone en la actualidad de las necesarias reservas de contemplación de lo divino para asegurar el suministro permanente de luz e impulso a las orientaciones temporales de la nación en que viven insertos los católicos. He aquí una pregunta importante, que dejo alzada y abierta a la respuesta de todos.*

EL CULTIVO DE LA CIENCIA

Cuando Santo Tomás trata de la razón inferior, califica a la ciencia como objeto propio y actividad de la misma. El adjetivo «inferior» adjudica-

do a esta forma de la razón natural no engloba matiz alguno de menosprecio del saber natural humano. Se habla de inferioridad solamente en sentido comparativo.

Dentro, por ello, del compromiso intelectual del cristiano y como parte esencial del mismo se hallan el aprecio, el respeto, el fomento y el cultivo de la ciencia. La atenta consideración de las realidades inscritas en el extenso área de lo temporal, el esfuerzo por adentrarse en ellas, el afán de interpretarlas y reducirlas a síntesis, el impetu vital por conocer sus causas inmediatas y la preocupación por sujetarlas al dominio del hombre, constituyen otras tantas manifestaciones de un deber sagrado, el de conocer la realidad en la que la humanidad vive y dentro de la cual no debe perder la orientación de su destino final. El cristiano, a fuer de hombre y a fuer de creyente, está obligado, por este doble título, al cultivo de la ciencia.

Se podrá decir que a juzgar por ciertos datos históricos la actitud cristiana ante la ciencia ha sido más bien negativa. A lo cual cabe responder que las grandes causas definidoras del pensamiento cristiano nunca han sufragado ni con su conducta ni con su enseñanza ni con su inmenso esfuerzo intelectual semejante postura negativa. Todo lo contrario. En no pocas ocasiones si ha habido obstrucciones y actitudes restrictivas, no ha sido tanto a la ciencia cuanto al abrigo que de la misma han pretendido hacer algunos. O incluso, si se quiere, a esos condicionamientos envolventes de época, a los que no es fácil sustraerse, o por último a la pereza, error o incongruencia a los que también los cristianos estamos sometidos cuando no sabemos dar a nuestro comportamiento coherencia plena entre la fe que practicamos y la vida que llevamos.

Algunos espíritus tocados en más o en menos de integrismo encubierto o manifiesto, pretenden aducir la advertencia de que la sabiduría de este mundo es estulticia ante Dios. Tienen razón en el motivo que les lleva a aducir el texto aludido, pero se equivocan en la conclusión que esgrimen. Porque la ciencia humana sólo es estulticia ante Dios, cuando el hombre que lo maneja se convierte en objeto de idolatría o hace de ello explicación última del universo. La sabiduría humana, las ciencias humanas, contenidas dentro de los límites que su naturaleza metodológica y fines marcan, nada tienen de idolátrico. Son por el contrario invitación permanente a traspasar la frontera de lo sensible para remontar el vuelo por las alturas aseguibles de lo trascendente.

Esta afirmación del deber que el cristiano tiene de incluir dentro del cuadro básico de su compromiso intelectual el cultivo y amor de la ciencia, ostenta especial gravedad, urgencia y aplicabilidad respecto de los sectores intelectualmente más cultivados del catolicismo, esto es, de ese conjunto de personas que a lo largo del mundo han ido enriqueciendo progresivamente su inteligencia. En una palabra, y para entendernos, habla ahora del deber que al intelectual cristiano corresponde en esta delicada materia.

Desgraciadamente, no siempre esta exigencia de cultivo de la ciencia, que opera con fuerza moral inexorable en el plano del «deber ser» con respecto a los intelectuales, tiene en el terreno del «ser» la proyección debida y necesaria. Múltiples razones explican este lamentable desfase, que en países como el nuestro presenta un desnivel acusado. Preocupaciones y apetencias de índole variadísima, presiones ambientales de carácter muy diferente hacen que hombres cristianos extraordinariamente dotados para el estudio e incluso social y económicamente bien instalados para dedicarse al trabajo científico, lo abandonen progresivamente o mermen de manera considerable la espléndida cosecha de frutos que de ellos cabría esperar.

Aquí reside la gran parte de pérdida del prestigio intelectual que en no pocos momentos ha tarado como enfermedad epidémica al vigor y al crédito intelectual de la fe católica.

El cultivo de la ciencia se abre siempre como tarea atrayente e incluso subyugante para el intelectual cristiano. Pero es al mismo tiempo campo erizado de dificultades, con áreas que semejan páramos inhóspitos y desiertos temibles, ante cuyo recorrido muchos ceden llegando al nulo el itinerario de servicio que se habían trazado. Otros, sin pretender el abandono, sobrecargan sus hombros con tantas tareas que caen rendidos bajo el peso de las mismas. Abarcan tanto que quedan inutilizados para el cultivo y desarrollo de la ciencia.

La función social que en el orden natural y también en el sobrenatural tiene el cumplimiento esforzado de este deber intelectual del cristiano con respecto a la ciencia, ofrece, a mi juicio, tales dimensiones que bastaría la consideración detenida de los mismos para sostener a muchos en el abnegado trabajo que la ciencia exige.

Cuanto he querido decir con estas palabras se resume en un conciso llamamiento a la conciencia personal y colectiva de todos cuanto se hallan en condiciones de desarrollar el cultivo de las ciencias humanas con sentido cristiano.

9.^a PONENCIA

COMPORTAMIENTO CRISTIANO Y VIOLENCIA

Por el P. JESUS M.^a VAZQUEZ, O. P.

EL HOMBRE Y LA VIOLENCIA

La mayor parte de los estudios antropológicos y psicológicos que se han detenido en el estudio de la violencia, han identificado a ésta con ciertos impulsos agresivos. No sólo tienen el hombre a amar, sino que también se relaciona agresivamente con su medio. Ahora bien, ¿la agresividad y la violencia son «instintos» innatos en el hombre? ¿O es que tal vez la agresividad viene determinada socialmente?

El hombre no es violento en y por razón de su animalidad, su condición salvaje y su ferocidad que podrían hacer de él un ser encadenado a sus instintos agresivos; es él mismo quien, en una «especie de efugio antropomórfico, proyecta su violencia en el mundo animal. La violencia, en efecto, no se da en el ser humano sino a condición de que pueda también darse».

En realidad, la agresividad del ser humano no podremos aclararla hasta que no hallemos cuál es el origen de la violencia. ¿Se encuentra en el hombre o fuera de él?

EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

El origen de la violencia radica, según Freud, en el mismo hombre. Para él se dan dos instintos fundamentales en todo hombre: el de vida (Eros) y de la muerte (Thánatos). El instinto de vida tiende a unir; el de la muerte, a desunir y destruir. El juego de fuerzas que tienden a la unión y a la destrucción constituye para Freud la trama misma de la vida. Ambas pulsiones (*trieb*) no aparecen separadas e independientes en la concepción freudiana, sino que se entrecruzan y actúan conjuntamente.

Al menos de forma independiente y nítida, no parece existir en el ser humano un impulso agresivo que le

conduzca a la violencia. «En contraste con el hombre y el sexo, la agresión destructiva no es un instinto ni siquiera una tendencia, en el sentido usual de estos términos. No se reduce con el simple hecho de que se la exprese o se la actúe. Está muy bien condicionada por el aprendizaje». Unas investigaciones llevadas a cabo por L. D. Clark en la Universidad de Utah, han revelado que algunos animales bien equipados para el ataque y predispuestos al mismo, no desembocan en una agresión violenta a menos que se den ciertos estímulos específicos en el medio ambiente.

Dado que el hombre no parece ser violento por naturaleza, el hecho de la cotidiana violencia observada y sufrida en la vida de los hombres nos lleva a la búsqueda y detección de un conjunto de concausas:

- angustia y miedo;
- gran desigualdad de las situaciones sociales, con una injusta estratificación social;
- instinto de poder.

CARACTER ESTRUCTURAL DE LA VIOLENCIA EN LA SOCIEDAD

Ha sido el pensamiento y la actitud más común el considerar las manifestaciones violentas de los individuos como mero fenómeno producido por ciertos desajustes internos de los mismos, independientemente de lo que a su alrededor sucediese. En este principio han venido y vienen fundándose gran número de las prácticas judiciales y penales. Sin embargo, el asunto es más complejo y sociológicamente se plantea de manera inversa.

Lo que en el fondo late en la sociedad es el conflicto. El consenso y la estabilidad sociales no son otra cosa que formas precarias de con-

trolar el conflicto y, a su vez, fuentes engendradoras de conflictos. La reunión en la sociedad de individuos y grupos diferentes, da lugar a contraposición de intereses y de valores generadores de conflictos. Johan Galtung cree que un sistema de acción entra en conflicto cuando el sistema tiene dos o más objetivos incompatibles.

Para Dahrendorf, toda sociedad experimenta en todo momento conflictos sociales: el conflicto es ubicuo. Ello es debido a que cualquier sociedad descansa sobre la coacción que algunos de sus miembros ejercen sobre los otros.

Simmel se mueve en esta misma línea, y sostiene que las relaciones de proximidad e intimidad son la base más importante de conflictos. Lo que ya Simmel no vio es el hecho de que esas relaciones «vienen configuradas por la estructura social y, por tanto, es en ésta donde debe buscarse el origen de los conflictos sociales».

Las tesis de Friedrich Hacker sobre la violencia parten de estos supuestos, ya que, según él, la agresividad humana es reprimida por la sociedad, la cual la transfiere de los individuos a las instituciones. De esta manera, la violencia que se prohíbe como delito, se justifica como sanción. «Por ello todas las instituciones, incluidas las «buenas», son **objetivamente agresivas** por sí mismas y desde el principio, es decir, desde antes de que se vuelvan efectivamente agresivas».

Para el psicoanálisis, el conflicto y la violencia radicarían en la **represión**, que somete el **principio del placer al principio de la realidad**. Así, los impulsos libidinales son relegados a la esfera de lo inconsciente. Se produce una acumulación de tensiones destructivas (Thánatos) que, cuando los mecanismos sociales de seguridad son insuficientes para darles salida en forma **sublimada**, se manifiestan en su agudeza por medio de sacudidas violentas, guerras y revoluciones.

Venimos así a parar con el aspecto clave de toda violencia: la **organización social**. «La violencia es siempre—en opinión de Wertham—un hecho histórico; esto quiere decir que se halla en relación con las condiciones históricas y sociales predominantes. Es inútil tratar de explicarla mediante algún principio suprahistórico acerca de la naturaleza humana individual».

Esto quiere decir, al menos, dos cosas: primera, que la violencia se halla firmemente engarzada con la estructura social en que se manifiesta; segunda, que la violencia no constituye un concepto abstracto igualmente aplicable a todas las situaciones sociales, sino que el análisis de la violencia va inexorablemente liga-

do al de la organización social que la hace posible.

PERFILES Y FUENTES DE LA VIOLENCIA EN EL MUNDO ACTUAL

Si fuese posible resumir en una única palabra el sentido con que es vivenciada hoy la violencia por las personas y los grupos sociales, esa palabra sería: **autojustificación**. En virtud de ella, el segundo rasgo con que hoy se presenta la violencia es el de ser **hecho normal** ante el cual se es **impotente**, porque, en buena medida, es considerada como algo «natural». Ya hemos visto que la «naturalidad» de la violencia no es debida a un instinto innato. Más bien es «natural» la violencia por ser ella un elemento presente en el proceso de aprendizaje social. «**La naturalidad de la violencia es producto de una naturalidad artificiosa**».

No debemos olvidar, antes de efectuar cualquier análisis crítico de este modelo de violencia que hoy se nos presenta, los rasgos definitorios de la sociedad contemporánea. Los más importantes para lo que aquí nos importa son:

- negación de la persona (al menos como sujeto-activo);
- aislamiento y soledad (en la sociedad tecnocrática, urbanizada y de grupos secundarios);
- las presiones de grupos de toda índole;
- despersonalización del hombre en la masificación a que le obliga la existencia actual;
- frustración creciente impuesta por ilusiones no realizadas;
- el contraste entre los modelos ideales de vida difundidos y las condiciones concretas de existencia;
- fundamentación competitiva y económica de las relaciones humanas, con detrimento de otros valores, tales como amor, sinceridad y autonomía.

El poder constituido, las instituciones establecidas y las ideologías subyacentes parten del supuesto de que la Ley, el Orden y los Cauces Legales son principios absolutos de origen teocrático. La autodefensa de la sociedad en este caso consiste en practicar la violencia: primero, imponiendo en el proceso de socialización —quiera o no quiera el sujeto— las pautas que ese orden conlleva; segundo, marginando a aquellos que se apartan de las normas sociales.

La dialéctica de la violencia no termina aquí. Porque la violencia desencadenada por el poder establecido viene para **justificar** la de aquellos grupos sociales que, por una u otra razón, entran en conflicto y pugna de intereses con ese poder. Esta dimensión de la violencia es la que hoy se desarrolla de forma más cre-

ciente. La organización social se vuelve más autoritaria, y los grupos sociales violentos emergen por doquier, ya sea para **legitimar** el orden establecido, ya sea para subvertirlo.

Sin pretensiones de ser exhaustivos, vamos a señalar algunas de las fuentes más importantes en la sociedad actual que desatan procesos violentos. Distinguimos **tres niveles**:

1.º **Estructuras sociales básicas** violentas y potenciadoras de la violencia.

2.º **Factores** desencadenantes de violencia episódica.

3.º **Fuentes ocultas de la violencia**.

En la sociedad actual se dan unas condiciones estructurales que inducen a la violencia. Quizá la más fundamental de ellas sea la **institucionalización** de la violencia a la que antes aludimos. Independientemente de las vertientes políticas, morales, legales y económicas del fenómeno, lo que aquí interesa subrayar es que la organización social crea una institución administradora de la violencia que se declara **necesaria** para mantener la sociedad. De donde se derivan; un **proceso de aprendizaje** de la violencia (en la familia, en la calle, en la escuela y en los medios de masas); la formación de **una mentalidad** que ve en la violencia algo inexorable en la vida societal; el utilizar la violencia como **medio** para resolver (al menos aparentemente) las contradicciones y problemas que surgen en un momento dado, y la violencia como **vía simple y fácil** ante alternativas más complejas. Así es como la violencia va expandiéndose en un proceso dialéctico simple, de base hegeliana antes que marxista: la violencia afirmada por un grupo social como distinto de su poder, es negada por otros grupos sociales con su propia violencia (que es una forma de adueñarse de aquel poder); la negación no es más que el estado final, en el que la violencia se convierte en la suprema razón que dará el poder a uno u otro de los grupos enfrentados. No se piense que esa violencia es siempre, ni siquiera la mayor parte de las veces, física. Esta es siempre una manifestación última y extrema de una situación violenta, pero las más de las veces se nos escapan dichas situaciones por estar ausentes de ellas las formas físicas de la violencia. Existen en la sociedad de hoy otras múltiples formas de ejercerse la violencia, y en todas ellas será preciso que el sociólogo maneje el mayor número posible de indicadores, que le permitan conocer cuándo está presente la violencia en una situación determinada. La violencia física es síntoma indicativo que acompaña a estas otras formas de violencia:

— **Violencia intelectual**: a todo el que no piense como nosotros le declaramos (eso sí, con eufemismo) «enemigo». Nos abstenemos muy

mucho de aceptar sus ideas y, si es posible, se le margina. La «guerra fría» en el ámbito intelectual es de lo más frecuente, y también en él se da la dicotomía amigo-enemigo, según se comparta o no nuestras ideas. En virtud de ello, la organización social **selecciona** sus intelectuales, y obstaculiza, si no «elimina» (por el ostracismo, las restricciones económicas y la libre expresión, etc.) a los que discrepan de sus esquemas pensantes.

— **Violencia moral**: el esquema amigo-enemigo es todavía más coactivo, ya que no afecta a una única vertiente humana, sino que configura el **comportamiento**. Bajo el pretexto de unos principios morales específicos, se obliga a estructurar la vida de acuerdo con esos principios, porque fuera de ellos resulta imposible la existencia. Todas las formas inquisitoriales y fascistas obedecen a este tipo de violencia. Si la conducta no se acomoda a ciertas pautas que se derivan de aquellos principios, se entra en el terreno de la rebeldía y del atentamiento a lo que se supone inobjetable. Se da por supuesto que la única vía para que la sociedad se mantenga es la que lleva a los individuos a profesar y actuar con los mismos principios morales de quienes dirigen la sociedad.

— **Violencia ideológica**: integra a la violencia intelectual y a la moral, y es siempre **consecuencia de una intransigencia** que no concibe la **posibilidad de distintos planteamientos** ante la interpretación del mundo y la **organización de la sociedad**. Es corriente hoy dividir los países en dos bandos ideológicos antagónicos, que casi inevitablemente han de enfrentarse. **Los del Oeste** ven complotos comunistas por todas partes, y eso justifica la violencia ejercida sobre los grupos marxistas; éstos, por su parte, se comportan de idéntica forma. **Los Estados totalitarios** están siempre preparados para reprimir a los grupos que amenazan su poder, y a su vez estos grupos hallan en la ideología totalitaria el motivo de practicar ellos la violencia. Es de esta manera como la mayoría de las ideologías se abren paso en las sociedades sirviéndose de la violencia.

— **Violencia económica**: es sin duda la más reciente de todas, y la que está comenzando a erigirse en la más básica de las sociedades superindustrializadas. El fuerte incremento de la competitividad, con **stocks** productivos más elevados y la consiguiente necesidad de ampliar los mercados, plantean las relaciones económicas con una clara tendencia de eliminación de los competidores.

ESTIMULANTES DE LA VIOLENCIA

Surgiendo de esta base estructural violenta de la sociedad actual, aparecen un conjunto de factores que estimulan la violencia. Entre ellos, son de destacar:

- **Alcohol y drogas:** el alcohol es, en expresión de Wertham, el «lubrificante» de la violencia. Los efectos del alcohol eliminan las inhibiciones de las personas, diluyen las barreras morales del super-yo y aumentan la actividad violenta. Las sociedades en las que el consumo del alcohol es elevado, presentan un crecimiento de la actividad agresiva, tal como la caza, el uso de instrumentos punzantes y la violencia. No puede soslayarse, sin embargo, que la práctica habitual de la bebida viene fomentada por deseos de poder y prestigio, que la sociedad propone como metas, pero que se encarga de frustrar al solo facilitar su consecución a núcleos elitistas. El alcohol proporciona ese poder y ese prestigio de otra manera, ya que al desreprimir de ciertos controles deja en situación de practicar una violencia sin límites que, erróneamente, se toma como poder. Lo contrario acontece con las drogas. Todas ellas reducen la violencia. Lo que sucede es que en los estados alucinógenos se pierde el sentido de la interioridad y la exterioridad, se cae en estados próximos a la psicosis y bajo el impulso de visiones delirantes se puede ser tanto indiferente a la violencia cuanto cometer delitos (recuérdese el caso Manson).
- **Miedo:** experiencias de diversa índole pueden llevar a la creación en la persona de miedo ante determinados peligros. Ese miedo se desarrolla en tres direcciones: una de ellas, procura encarar la situación, no transfiriendo el peligro de la misma a otras; las dos restantes, son formas más o menos anómalas, y en el último extremo desembocan en la violencia: bien por una excesiva agresión reprimida por miedo a verse desprotegido, bien por desplazar el miedo de una experiencia a las restantes y ver peligros en todos lados que sólo es posible alejar con la violencia. El miedo, por otra parte, va muy unido al sentimiento de **impotencia** con que el hombre actual se ve a sí mismo, ya que la organización social es una supraestructura que le domina sin que él pueda hacer nada en sentido contrario.
- **Chiste y humor:** forman dos válvulas de escape para la agresión. Es obvio que no todo chiste o toda manifestación de humor son fac-

tores de violencia; sólo lo son de aquellos casos en los que se busca el ridículo y el rebajamiento de otras personas.

- **Depresiones y paranoia:** ambos estados patológicos canalizan la violencia contra uno mismo, porque es el propio yo, odiado y despreciado, el que se quiere suprimir. Muchos criminales, por ejemplo, no buscan con sus delitos nada más que su propia destrucción.

LAS FUENTES DE LA VIOLENCIA

Las fuentes ocultas de la violencia más importantes son el **lenguaje** y los **medios de comunicación social**. El lenguaje, considerado en cuanto realidad signitiva, no es violento; la violencia del lenguaje se encuentra tanto en el emisor como en el receptor del mismo. El lenguaje engendra violencia en un doble sentido: un bloqueo en la comunicación entre las personas produce tensiones y agresividad; mientras que la comunicación es amplia y profunda (con todos los límites que imponen los diversos tipos de lenguaje), la violencia no suele aparecer. El caso más típico de esto es lo que sucede en la esfera sexual: los crímenes sexuales (y muchas de las violencias familiares) son fruto de una falta de comunicación, o de una comunicación eficiente, en lo emotivo sexual. También la delincuencia juvenil tiene uno de los factores etiológicos en la incomunicación en que viven muchos de ellos.

La otra forma de que el lenguaje se convierte en vehículo de la violencia lo constituyen las palabras y expresiones violentas. Un análisis detenido del vocabulario y de las formas expresivas corporales, sobre todo en la familia y en el trabajo, revelaría una fuerte dosis de violencia; violencia que no se limita al empleo de vocablos que designan acciones violentas, sino también a la carga agresiva-emocional con que se reviste el lenguaje. Todos conocemos el modo de hacer daño a otra persona con el solo empleo del lenguaje.

Por nuestra parte, hemos llevado a cabo una extensa investigación sobre la violencia en los medios de comunicación social. El análisis de contenido de los medios de comunicación en España nos puso de manifiesto que los **contenidos de violencia** aparecen en todos nuestros medios de masas, preferentemente y por orden cuantitativo en el cine, la televisión y la prensa. Cierto que, en España, no se cultivan los géneros violentos de modo preferente en los medios de masas; pero ello no invalida ni contrarresta a aquellos otros contenidos que sí son violentos. Los datos y su análisis pueden confrontarse en la mencionada investigación, lo cual nos ahorra el tener que volver sobre ellos.

La principal controversia surgida en torno a la violencia en los medios

de comunicación social está centrada en torno al papel desempeñado por aquella: ¿fomenta o descarga la violencia del telespectador? En realidad, ninguno de ambos fenómenos puede desecharse o admitirse como excluyente. La persona sometida al influjo de los medios de comunicación social se **proyecta** tanto como se identifica con la violencia que se le ofrece. La indudable agresividad que la estructura social contemporánea desencadena, se proyecta sobre los personajes violentos de los medios; pero, a su vez, esos personajes se proponen como modelo a imitar. Con todo, las vertientes que son más decisivas de la violencia difundida por los medios de masas son:

- la **normalidad** de la violencia: el «mundo» de los medios da como componente indispensable la violencia;
- el **recurso** a la violencia para dirimir cualquier problema en los medios de masas, **todo** es posible de solucionar con violencia;
- la determinación de la **clase de personas** contra la que es «lícito» emplear la violencia.

Hay incluso una reiteración morbosa en los medios encargados de la información por aquellas noticias que registren sucesos violentos.

No podemos dejar de mencionar, aunque sea de pasada, el puesto desempeñado por la **publicidad**. Ya se la considere un medio de masas, ya un contenido de estos medios, la publicidad usa hoy de la violencia en una doble faceta: incitando al consumo de objetos o productos que pueden provocar violencia (cigarrillos, alcohol, juguetes bélicos), o bien utilizando la violencia como recurso para vender un producto cualquiera.

LA VIOLENCIA DEL CRISTIANO

José Luis L. Aranguren, en la Semana de los intelectuales católicos, de 1967, condensaba la violencia del cristiano en los siguientes aspectos:

— **El cristiano, como hombre violento:** el mundo son los hombres, y la violencia es siempre violencia de los hombres, incluidos los cristianos. A todos ellos, **les hacen** violentos los demás (su ambiente, su historia, la familia, la cultura...) y **se hacen** a sí mismos violentos. «El hombre, cristiano o no, conlleva en sí mismo la violencia, es y se hace violento, vive en la violencia y en ella se mueve».

El cristiano, no obstante, es una llamada a la tranquilidad de espíritu. El paso del Antiguo al Nuevo Testamento es un ejemplo claro: de una literatura épico-religiosa propia de los libros del Antigua Testamento, en el Nuevo encontramos una mayor insistencia en la Justicia y en el Amor: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los

unos a los otros», es la norma de vida que Cristo da a todos los discípulos. Le resulta al cristiano difícil practicar ese comportamiento, porque no puede desprenderse de la violencia; pero puede y debe alcanzarse.

— **El cristiano, violento en cuanto cristiano:** la violencia del cristiano no sólo procede de su humanidad, sino también de su cristianismo. No es que el cristianismo sea una doctrina violenta en sí misma (acabamos de decir que invita a todo lo contrario), sino que la vivencia del cristianismo desde una actitud fanática conduce a la **lucha** religiosa. «Pero junto con esta agresividad religiosa declarada, se da otra violencia, más sutil y engañosa, consistente en desposeer por lo menos de sus derechos civiles y políticos a cuanto no comparten nuestra fe». La discriminación religiosa actúa, de este modo, en concomitancia con la racial, y ambas se convierten en factores estimuladores de la violencia, tal y como tuvimos oportunidad de analizar más arriba.

— **El cristiano, violento al servicio del poder temporal:** ser violento por fanatismo o por discriminación derivados de una interpretación *sui generis* del cristianismo, lleva imperceptiblemente a la conversión en violento al servicio del poder temporal. Bajo el pretexto de defender unas creencias concretas, se define también un orden social político determinado y se predica el absolutismo, al declarar enemigo a todo aquel que posea creencias distintas a las nuestras.

— **El cristiano, cómplice de la violencia:** el cristiano, en lugar de ser promotor de la violencia, puede quedarse en mero cómplice de la misma. La imagen tópica de los cristianos es, con harta frecuencia, la de personas débiles, impotentes para oponerse a una organización determinada o a unos requerimientos violentos, que contemporizan con ideas, actitudes y formas sociales contrarias al hombre, al amor y a la justicia. Es también esta postura la de aquellos que reducen el cristianismo a vivencias intimistas, sin ningún compromiso temporal. Es el cristianismo **espectador**, que no **activo**. Lo que sucede es que se es pasivo para poner en práctica los ideales cristianos, y activo para mantener los del «statu quo». A este respecto, Aramburu afirma: «La transformación del mundo es también tarea nuestra (de los cristianos); el desafío contemporáneo está esperando nuestra respuesta, la respuesta o respuestas cristianas».

De lo que no puede dudarse es de que, el cristiano, por activo o por pasivo, se lo plantee conscientemente o no, contribuye a la violencia de su medio ambiente. Esto resulta más patente aún, si tenemos en cuenta que los cristianos toman parte en la configuración de los tres niveles de establecimientos como engendrados de la violencia actual: estructura so-

cial violenta, factores estimulantes de la violencia y fuentes ocultas de la violencia. Ello nos lleva a distinguir dos **formas de violencia cristianas:**

— la violencia del **cristianismo** en cuanto doctrina convertida por los cristianos es **incompatible** con otras, **intransigente** o en abierta lucha con las demás;

— la violencia de los **cristianos**, inseparable de la violencia del cristianismo, pero diferenciable en tanto que los cristianos concretos —o en grupos varios— hacen política, economía, ciencia y técnica que sirven para practicar la violencia. En este sentido, no puede soslayarse que los cristianos fabrican alcohol y armas; que controlan y dirigen medios de comunicación social y se sirven de publicidad violenta para sus fines lucrativos. Esto, cuando no emplean directamente la fuerza física o la coacción moral contra otros.

Debemos, en definitiva, ser realistas y dar como un **hecho** el de los cristianos como partícipes de la violencia del mundo de hoy. Por supuesto que no todos los cristianos son agentes activos de la violencia, tal y como acabamos de describir, sino que otros muchos son **víctimas** de ella. Todo depende de los contextos sociales que analicemos, y de la aceptación política conferida al cristianismo. En virtud de ambas vertientes, no sólo ya el cristiano es violento o padece la violencia; también adopta **actitudes** muy concretas ante la violencia:

— **La protesta:** los primeros cristianos se consideraban como una milicia, pero cuyos enemigos eran de índole espiritual. Así, se opusieron al derramamiento de sangre, al uso de las armas y a la participación en los asuntos públicos (que suponía un sacrilegio al aceptar la «divinidad» del emperador romano).

— **El acomodamiento:** los cristianos de los primeros siglos, vivían en una radical ambigüedad; desarrollaban su existencia en la sociedad romana sin acatar sus leyes. Esta situación—que tuvo su momento más crítico en las persecuciones— desembocó en la unión de la Iglesia con el Estado con Constantino. A nivel intelectual, el gran defensor de esta unión fue San Agustín: a él se deben los conceptos de «guerra querida por Dios» y «la obediencia como deber».

— **La consagración de la violencia:** la celebración del Concilio de Clermont, en 1095, iba a dar un giro diametral a la postura de la Iglesia frente a la violencia: ésta sería declarada «santa» merced a las Cruzadas dirigidas contra los

musulmanes («enemigos diabólicos», concepto éste que, como es fácil ver, persiste todavía hoy y se aplica a los católicos).

— **La protesta en nombre del hombre:** los humanistas supusieron una abierta reacción contraria a la guerra, ya que con ella la Iglesia se apartaba del sentido real de la Escritura, poniéndose al servicio de príncipes ambiciosos y sanguinarios.

— **El acomodamiento erigido en sistema:** los teólogos renacentistas siguieron una vía bien distinta a la de los humanistas: la de desarrollar la idea de la guerra justa, y que Tomás de Aquino (Summa Theologica, II^o-II^a, e, q. 40) consideró como un medio de imponer la justicia en la vida internacional. Aun cuando estos teólogos del Renacimiento (como Victoria y Suárez) busquen las condiciones de una guerra justa, a ellos se debe el que la guerra quede **legitimada** y que cualquier poder temporal **legítimo** pueda declararla.

— **La violencia triunfa en la historia:** parece como si las únicas enseñanzas que el mundo hubiese sacado del cristianismo fuesen aquellas que se relacionan con las justificaciones particularistas de la violencia: las Cruzadas y la caballería militar han tenido una importancia básica para la historia posterior. Desde la Edad Media a esta parte, la violencia ha aumentado en proporciones alarmantes. No hay en los **Evangelios** nada favorable a la guerra o a la violencia; pero sí que incumbe parte de la responsabilidad de la violencia actual a muchos cristianos que olvidaron el mensaje evangélico de amor para convertirlo en un mensaje de agresión.

LA VIOLENCIA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La mayor parte de la doctrina social de la Iglesia católica (sobre todo la elaborada a partir de Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II) tiende a situarse en una línea de concordancia con la Declaración de los Derechos del Hombre de la O. N. U. Ambas doctrinas insisten en la necesidad imperiosa de defender los derechos del hombre y su libertad, de excluir toda discriminación social y de proteger la libertad de asociación.

La violencia se perfila, dentro de esta concepción, como opuesta a la consecución de una realidad que haga posible los derechos humanos. En plena II Guerra Mundial, Pío XII califica a ésta de «funesta catástrofe espiritual y material», así como a toda violencia, procediese de los provocadores como de los vencedores del conflicto bélico. La violencia, y la revolución que es su sinónimo, sólo sirve

para destruir, pero no para construir.

Juan XXIII, en la *Mater et Magistra*, vuelve a condenar la violencia, ya que ella es la consecuencia de la desconfianza recíproca entre los hombres y los Estados y de negarse a reconocer la existencia de un orden moral objetivo.

Para Pablo VI, la violencia no ha logrado nunca alcanzar la justicia: «Las relaciones de fuerza—escribe en la *Octogésima Adveniens*—no han logrado jamás establecer efectivamente la justicia de una manera durable y verdadera, por más que en algunos momentos la alternancia en el equilibrio de posiciones puede permitir frecuentemente hallar condiciones más fáciles de diálogo. El uso de la fuerza suscita, por lo demás, la puesta en acción de fuerzas contrarias, y de ahí el clima de lucha que da lugar a situaciones extremas de violencia y abusos».

La violencia es síntoma de una estructura social injusta, y por eso el Vaticano II va más allá de la condena de la violencia para insistir en la supresión de las situaciones injustas:

«Para edificar la paz se requiere ante todo que se desarraiguen las causas de discordia entre los hombres, que son las que alimentan las guerras. Entre estas causas deben desaparecer principalmente las injusticias. No pocas de éstas provienen de las excesivas desigualdades económicas y de la lentitud en la aplicación de las soluciones necesarias. Otras nacen del deseo de dominio y del desprecio por las personas, y, si ahondamos en los motivos más profundos, brotan de la envidia, de la desconfianza, de la soberbia y demás pasiones egoístas.»

Para suprimir estas estructuras, no es la violencia el camino idóneo. Dos son las fuerzas que dirigen el mundo, según el actual Papa: el odio y el amor. Pues bien, el odio, al cual se deben las explosiones de violencia, sólo destruye; el amor es el recurso humano para lograr un mundo más justo. «Es necesario afirmarlo hoy día sin equívoco alguno: la revolución del Evangelio no es la revolución de la fuerza y de la violencia paganas, sino la del amor a ejemplo e imitación de Cristo».

Pablo VI reconoce que se dan situaciones en las que la violencia es explicable. Sin embargo, no puede ser justificada en ningún caso; no hay justificación ética posible para la violencia. Esta es una tentación moderna, personal y colectiva, que induce al error de su inexorabilidad.

En suma, la Iglesia católica es consciente del actual momento agudo y conflictivo por el que atraviesa el mundo. De ahí que urja a la participación en los asuntos temporales, pero no mediante la violencia, sino con la revolución «del corazón, la de

las costumbres y la de la conversión moral».

La duda principal que surge en torno a la doctrina social de la Iglesia que trata el problema de la violencia es el de si será o no eficaz; si en realidad podrá servir para terminar con la violencia injusta y opresora. ¿Pueden las palabras de amor y fraternidad de esta doctrina lograr un influjo mayor y más profundo que todos los hechos injustos que inducen a la violencia y que todos los medios de comunicación social que la presentan como gran panacea?

La objeción es seria, y los hechos la han corroborado en bastantes situaciones. Refiriéndose precisamente a la eficacia o ineficacia de la doctrina social de la Iglesia, decía no hace mucho Angel Berna que tres observaciones ponen al descubierto el estado del problema: se habla mucho de paz, pero no es demasiado lo que los cristianos hacen por lograrla para los oprimidos; en la Alemania nazi, los hombres cristianos, responsables y creyentes, fueron incapaces de presentar una oposición eficaz; el sugerente mensaje de Helder Cámara, clamando por la justicia en América latina, es, como la revista «Etudes» ha puesto de relieve, bastante ineficaz.

La doctrina social de la Iglesia—negarlo sería cinismo—es uno de los mensajes antiviolentos más ricos en posibilidades. Ahora bien, la gran dificultad que presenta es ésta: el cristiano vivenciando una situación injusta, incitadora a la violencia, ¿qué conducta ha de seguir, cómo ha de comportarse para que, sin recurrir a la violencia brutal, pueda hacer presente el Evangelio?

Tal vez la solución esté en lo que Berna aconseja: elaboración por los teólogos de un catálogo de valores operativos, conectados con la real situación de nuestro mundo y que sean válidos para los católicos y (¿por qué no?) para los cristianos en general. Será preciso que ese conjunto de valores operativos se readapte a cada cultura concreta, y, dentro de cada cultura, a cada sistema social concreto para que los cristianos dispongan de unas pautas de referencia con que poder contestar el sistema social global desde los principios cristianos, así como de un repertorio de acciones comunes positivas (constructivas) de todos los cristianos pertenecientes a ese sistema. En definitiva, al cristiano le hace falta no sólo un repertorio de creencias, sino también y fundamentalmente una traducción de tales creencias a modos de comportamientos específicos. Y es en este punto donde la doctrina social de la Iglesia en materia de violencia, se mantiene a un nivel bastante alto de abstracción, sin ofrecer unas orientaciones concretas.

EL CRISTIANISMO DE LA NO-VIOLENCIA

El amplio movimiento pacifista de la no-violencia que hoy se desarrolla, pudiera ser, quizá, el tipo de comportamiento requerido para poner en acción el mensaje evangélico. En su versión absoluta, la no-violencia niega la legitimidad de toda guerra, aun cuando sea para hacer frente a una agresión manifiesta. René Coste ha distinguido cuatro formas de pacifismo absoluto: el *sentimental* (surgido de las cenizas de las guerras mundiales), el *racional* (las guerras no solucionan las injusticias, y en sí mismas son irracionales e injustas), el *humanista* (procedente del budismo, establecer que el hombre es inteligente y capaz de amar, y que la inteligencia y el amor son los medios con los que debe obrar), el *cristiano* (inspirado en el Evangelio, ve en la guerra la negación del mensaje de Cristo).

Todos los planteamientos de no-violencia iniciados dentro de los principios cristianos, parten del supuesto de que Cristo no era un revolucionario que se propusiera inspirar, organizar, dirigir y controlar un cambio brusco de las estructuras sociales, por medio de la violencia. Su muerte constituyó el acto ejemplar culmen de la no-violencia. Así, un editorial de la revista «Mundo Social» afirmaba terminantemente: «La acción no violenta está imponiéndose hoy como el gran deber de los cristianos. El testimonio de la verdad de su fe es el amor a los hombres, para los oprimidos ese amor se expresa en la participación en su lucha por la liberación, para los opresores se hace presión pacífica que no opone odio a su odio, ni pacto con su injusticia».

¿Y cuales serían las normas de conductas para esta acción no-violenta? El Movimiento Internacional de la Reconciliación, en una reunión celebrada en Viena en abril de 1968, proponía, frente a toda violencia: primeramente, denunciar cualquier violencia opresora, explotadora y que sirve para dar muerte a los hombres, y, al tiempo, atacar duramente la conciencia de todos los responsables de la violencia. En segundo lugar, no prestar colaboración a ninguna violencia ni a ninguna injusticia, ni ser cómplices de ellas por el silencio. Finalmente, desobedecer las leyes injustas. No se trata, por tanto, de responder a la violencia y a la injusticia—su causa—con nueva violencia e injusticia, sino de una *protesta* firme, valiente e independiente ante toda situación en la que se sotierren los principios cristianos; es una *resistencia* a transigir con violaciones de la persona y de la justicia.

Una de las manifestaciones de la no-violencia es la que se conoce con el nombre de *objeción de conciencia*. En sus líneas fundamentales, ésta

consiste en una negación terminante a toda destrucción y muerte, ya que todos los conflictos—según los objetores de conciencia—son posibles de solucionar con la negociación, la fraternidad y el amor entre todos los hombres. Respecto a esta nueva forma de protesta contra la violencia, la Iglesia no ha adoptado aún una postura decidida. No reconoce la existencia de un derecho en la moralidad objetiva que el objetor puede invocar de modo absoluto para negarse al servicio militar. **El Concilio Vaticano II admite la objeción de conciencia como una opción más de los cristianos, mas no acepta la objeción absoluta, ya que el ejército, según también el Concilio, tiene su sentido al servicio de la libertad y de la paz de los pueblos.**

El aspecto más criticado del movimiento de la no-violencia es que parte de unos presupuestos de índole psicológica: con la concienciación de las personas concretas de que la violencia es contraria al cristianismo, se podrá desterrar ésta de la sociedad. ¿Qué hacer, por ejemplo, ante una sociedad como la alemana nazi, en la que la violencia, la guerra y la fuerza constituían las «virtudes» nacionales? ¿Solamente oponiéndose pacíficamente a ellas se lograría vencerlas? Se nos puede responder que una vez mentalizados todos los individuos en la no-violencia, habremos alcanzado el objetivo. Además de que la sociedad y sus estructuras son algo más que la mera reunión de individualidades (con lo cual la no-violencia habría de actuar también sobre la organización social), está el problema de que sería necesario poder ejercer influencia prácticamente sobre todos los cauces de educación, socialización e información (escuelas, medios de comunicación social, familia, etc.) para cultivar estos valores en los niños y jóvenes y adultos. ¿Se alcanzará todo ello con la no-violencia?

REVOLUCION ARMADA Y CRISTIANOS

A la interrogante suscitada al final del párrafo anterior, va a haber otro grupo de cristianos que responderán tajantemente con un **no**. «Para muchos (y en estos muchos hay que incluir a un buen número de cristianos, de América latina principalmente), cada día más numerosos, la solución no puede estar más que en una ruptura con el actual funcionamiento de la economía y de las relaciones sociales vinculadas a ellas».

El Tercer Mundo es, en la hora presente, quien ve aparecer esta respuesta de algunos cristianos a la violencia surgida de la injusticia. Jacques Meert, secretario general del Comité Provisional del Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos, creía en la **inevitabilidad** de la revo-

lución: «Es legítima en su finalidad de realizar la justicia social en favor de los pobres... Una revolución es tanto más necesaria en cuanto que es la **condición previa** a una solución aceptable en todos los demás planos de la vida de esos pueblos». Para lograr una revolución positiva y constructiva establecía una acción en cuatro sectores: animación y educación de las masas; «conversión» social de los beneficiarios de los oprimidos aun cuando pertenezcan a las clases dirigentes; la creación y desarrollo de «instituciones intermedias» (cooperativas, sindicatos, centros docentes, etcétera), y el enderezamiento y renovación política. Todas estas transformaciones están basadas—piensa Meert—en las últimas encíclicas sociales. Meert incluye explícitamente en esta revolución la violencia: «**En cuanto a los medios**, no son los pobres quienes, los primeros, han usado de la violencia. Ante la potencia brutal de la influencia y del dinero, no pueden sino oponer la fuerza organizada y disciplinada del número».

Nos parece que Meert ha ido demasiado lejos en sus pretensiones. «La doctrina y la actitud del magisterio social de la Iglesia contemporánea ante la revolución—comenta J. L. Gutiérrez García al respecto—son de condena clara y enérgica. Esta doctrina y esta actitud presentan coherencia plena y permanencia constante a lo largo del tiempo». Así, una de las encíclicas más recientes, cual es la **Populorum Progressio**, reconoce que «la insurrección revolucionaria—salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país—engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor». Y en la todavía más próxima **Octogésima Adveniens**, Pablo VI diferencia claramente dos actitudes de los cristianos rechazables: por un lado, la actitud de quienes se esfuerzan por mantener una injusta situación establecida; por otro, la de aquellos que se dejan seducir por ideologías revolucionarias.

Es imposible comprender esta postura doctrinal de la Iglesia, frente a la revolución, sin antes haber descubierto las conexiones ideológicas y sociológicas de la revolución: ella es un concepto de clara procedencia marxista, y su puesta en práctica, sobre todo en los países del Tercer Mundo, va ligada a grupos de afiliación marxista.

Pero esa no es la **doctrina**; los hechos no siempre se sitúan en su misma trayectoria. Los cristianos participan en la revolución armada. Y lo hacen no sólo en lo que hoy tendemos a conocer por revolución en los países subdesarrollados de América latina (en los que se encuentran los

ejemplos del un día considerado como católico Fidel Castro, y del sacerdote colombiano Camilo Torres), sino también en las contrarrevoluciones que en esos países se dan frente a grupos izquierdistas, así como en el enfrentamiento por la fuerza en los países desarrollados de Occidente a grupos y estructuras que—se piensa—entorpecen las propias creencias religiosas. Estos datos no pueden ni deben olvidarse cuando analicemos la revolución como actitud que se da en los cristianos. Porque es frecuente que nos opongamos y neguemos la validez cristiana de las actitudes aquellas que se alinean junto a grupos de tendencia marxista para derrocar unos regímenes políticos concretos, y que sin embargo aceptemos la fuerza violenta de los cristianos que prestan su apoyo a revoluciones de grupos de ultraderechas. **Tenemos que ser consecuentes, y si negamos como cristianos la revolución armada, es inadmisibles la misma para cualquier cristiano, defendiendo la ideología que fuere.**

Teológicamente, podemos encontrar actualmente tres posturas más o menos delimitadas sobre la revolución. Una de ellas, la más unida a la doctrina social de la Iglesia, es la que sólo admite la revolución en situaciones extremas de injusticia.

Otros, como Marcel Clement, creen tajantemente que el Evangelio no es compatible con ninguna clase de revolución socialista. Es claro ver aquí, como antes se indicó, las dificultades que la revolución plantea a los cristianos en virtud de su conexión a la ideología marxista.

Existe otro numeroso grupo de teólogos que admiten la revolución. Sus postulados básicos podríamos reducirlos a: sólo es posible realizar el Evangelio poniéndose al lado de los **oprimidos**; optar por ellos es entrar ya en la **lucha de clases** y distanciarse del pacifismo; así, el cristiano entra en el mundo de lo político, lo cual supone un salto cualitativo (caracterizado por el cuestionario radical del orden vigente, la ruptura epistemológica que lleva al cristiano a transformar el mundo y el encuentro con Dios, con el prójimo y con el contrario); la liberación cristiana no es mera liberación política, pero se da en la liberación política e históricamente.

La perspectiva cristiana de la revolución nos lleva a unos cuantos hechos y a no menos interrogantes. El mensaje de amor del Evangelio no parece avenirse bien con la violencia. No obstante, si como la propia doctrina social de la Iglesia reconoce, en situaciones extremas de injusticia puede recurrirse a la revolución, el problema está en determinar las características de esas situaciones y en armonizar Evangelio y revolución. Sociológicamente, es innegable que se dan situaciones críticas y conflictivas en las que el único camino viable de solución parece ser la revolución.

Ahora bien, también hay que reconocer que en la actual coyuntura social con poderosas organizaciones de control, las revoluciones parciales no parecen ser el **medio de arreglar los problemas**. Aparte de que al cristiano siempre le ha de quedar en duda si con la revolución está de verdad practicando el Evangelio, y si con la nueva estructura social, conseguida a través de la violencia, va a lograr una sociedad más auténticamente cristiana.

SOCIEDAD VIOLENTA Y COMPORTAMIENTO CRISTIANO

El detenido recorrido que hemos efectuado por los diversos aspectos y manifestaciones de la violencia en la sociedad actual, nos ha revelado dos hechos ineluctables: por un lado, el fomento y el cultivo de la agresividad humana por la sociedad, que la convierte en explosión violenta, sobre todo, en el transcurso de los últimos años; por otro, la presencia **activa y responsable** de los cristianos en esa violencia. Es insoslayable que los hechos y las conductas de los cristianos no siempre se han desenvuelto dentro del espíritu evangélico ni de la doctrina social de la Iglesia.

Pero, con todo, no es la dimensión más esencial para el cristiano—y para el cristianismo—el que en determinadas circunstancias recurra a acciones violentas. Hay otra vertiente mucho más decisiva y de la que, tal vez, no se ha cuidado con la atención cristiana precisa. Nos referimos a la creación, estímulo, apoyo o colaboración por los cristianos de **situaciones**, que al prescindir del mensaje evangélico, se han convertido en **desencadenantes de violencia**. No es necesario mencionar aquí algunas de estas situaciones—pretéritas o actuales—, ya que son de todos conocidas.

La explicación de este fenómeno—cristianos creando estructuras sociales violentas—radica, al menos desde un punto de vista sociológico, en un par de factores íntimamente vinculados: el excesivo grado de generalidad de la doctrina social de la Iglesia, que no posibilita a los cristianos los elementos necesarios para construirse esquemas de conductas operantes en cada situación concreta, y, derivado o correlacionado con ello, la reducción del cristianismo a un repertorio de creencias intimistas

sin proyección práctica sobre el mundo. (Ello no quiere decir, por supuesto, que no se hayan dado o no se den otras formas de vivenciar el cristianismo, pero sí que aquella es la más generalizada.) De esta manera, el proceso socializador que transmitía el cristianismo, producía un claro **décalage** en el binomio creencia-cristianos-estar en el mundo: por un lado, en la espera íntima y privada, aceptación y práctica de los valores evangélicos; por el otro, desempeño de un **status** y de unos roles independientes de aquellos valores.

No es posible olvidar tampoco, para explicar este fenómeno que venimos comentando, la simbiosis producida en bastantes ocasiones sobre cristianos y concepciones socio-políticas autoritarias. El cristianismo era entonces envuelto bajo unas estructuras rígidas, intransigentes e impositivas. Y aquí es donde aparecía el fermento de la violencia, porque todo **no-cristiano** venía a significar **enemigo**.

Empecemos por afirmar que para el cristiano no debe existir la distinción entre violencia buena y mala, justa e injusta. De lo contrario, seguirá favoreciendo la irrupción de la violencia en nuestro mundo. En primer lugar, está claro en todo el Evangelio que Cristo no justifica la violencia (salvo en el caso de aquellos que convirtieron su casa en «cueva de ladrones»); intentar implantar el cristianismo, o una determinada interpretación de él, por la fuerza, sería contrario a la misma doctrina, y, al tiempo, se convertiría en justificación de la violencia de los demás, pues si nosotros podemos imponer por la fuerza nuestras creencias, ¿por qué no iban a hacer quienes no piensan como nosotros lo mismo? Ya hemos señalado antes las dificultades que ha planteado históricamente el concepto de «guerra justa». Ahora añadimos que toda organización social que se engendra por la violencia, no puede pretender que la violencia desaparezca de ella, porque está **incrustada** en sus propias estructuras.

Un segundo aspecto al que los cristianos hemos de atender para erradicar la violencia, es a la presumible **anomia** existente dentro de la misma Iglesia en cuanto institución. Las normas y pautas evangélicas parecen haber sido relegadas al dominio lingüístico, pues en el práctico han perdido parte de su vigencia. Volvemos a insistir en que el problema estriba

en la pérdida de la visión evangélica, no en la falta de vigencia de ciertas tradiciones religiosas. La anomia vendría configurada por la limitación de los principios evangélicos al dominio de lo privado, dejando luego que el cristiano actúe en lo social como si no lo fuera, y por la falta de fuerza práctica de la doctrina social de la Iglesia que—como hemos visto—apenas si ilumina las conductas de los cristianos vivenciando una situación violenta.

Esta anomia permite a los cristianos apoyar o admitir organizaciones sociales que, por basarse en una competencia desmesurada y en una estructuración injusta, son climas propicios para la violencia. Precisamente, la situación anómica de los cristianos quedará solventada cuando se nieguen a participar en tales tipos de organizaciones, y cuando entre los propios cristianos reine el amor y la fraternidad, que no la oposición y el recelo.

En fin, todo esto exige un replanteamiento del cristianismo—tomando siempre como fuente el Evangelio—, tanto a nivel personal como al institucional. No basta con aconsejar a los demás que practiquen la caridad y la justicia, si nosotros, los cristianos, no nos convertimos en ejemplo vivo y fecundo de ellas. Como Cristo hizo, los cristianos debemos ser «ejemplos de vida» (los cristianos personas y los cristianos institución). Sólo de esta manera estaremos en condiciones de **denunciar** y **oponernos** a toda injusticia y a toda violencia.

Estas son algunas de las reflexiones que nos han surgido del análisis de la violencia en su relación con el comportamiento cristiano. No hemos pretendido decir la última palabra, sino aportar una más, como cristiano y como sociólogo, a un problema que hoy a todos nos afecta y de modo muy parcial a los cristianos. Confiamos en que otros estudiosos podrán—en esta Mesa Redonda y fuera de ella—aportar puntos de vista y perspectivas enriquecedoras de la nuestra, y que entre todos será factible construir un mundo sin violencia. Nuestra última palabra es que confiamos en la esperanza laboriosa, en esa esperanza que no es mera actitud pasiva, sino continuo **proceso de reforma** y cambio de las estructuras personales y sociales, de acuerdo con el espíritu evangélico.

10.^a PONENCIA

FORMAS ACTUALES DE RELIGIOSIDAD

Por D. LAMBERTO DE ECHEVARRIA

Este estudio puede hacerse desde un punto de vista sociológico, y de hecho se ha realizado así en España en estos últimos tiempos. Como recordaba en la última Conferencia Episcopal Española monseñor Setién, acaso ninguna nación tenga tal abundancia de estudios de sociología religiosa como la nuestra en estos últimos tiempos. Sin embargo, nos pareció que respondería mejor al intento del programa una descripción tipológica, valorativa, de las actitudes religiosas, que un estudio cuantitativo, aplicando los tipos recibidos en esta clase de estudios. Vamos a describir, no a dar estadísticas y porcentajes.

EL «INTEGRISMO» TRADICIONAL

No nos interesa ahora ni describir sus orígenes, ni explicar su trayectoria, ni mucho menos describir lo que supuso en el aspecto político, con la escisión repetida en el campo del Tradicionalismo español. Nos es suficiente señalar la existencia hoy en España de unos grupos fuertemente apegados a una concepción absolutamente tradicional de la religiosidad. La versión tridentina del Cristianismo, exigente en disciplina interna de la Iglesia, en moral sexual, en aceptación del esquema tradicional de las instituciones políticas, adverso al liberalismo, escasamente sensible a cuestiones sociales, entusiasta del culto solemne en sus formas clásicas (en latín, con canto gregoriano, a base de grandes concentraciones, siempre que sea posible...), es aceptada como algo definitivo. De aquí que el Concilio Vaticano II merezca desde ataques abiertos hasta continuas reticencias. Su Papa es Pío X, o Pío XII, su catecismo el de San Pío V, la misa de éste es la que añoran, y acaso pueda encontrarse como símbolo más adecuado una devoción: la del Corazón de Jesús. Todo esto, sin embargo, no se concibe como un mensaje positivo, que hay que difundir, sino más bien como un tesoro que hay que conservar. Por eso la actitud habitual es de ataque. No se nos pregunte por una edición actualizada del Catecismo *ad parochos*, por una edición del misal que lleve notas que respondan a esa mentalidad, por una colección de folletos divulgadores, por una serie orgánica de publicaciones, por una escuela eficaz de canto gregoriano. Podrá haberlas, excepcionalmente. Pero el temario de un «Cruzado español» o de un «¿Qué pasa?», es ejercitar sin cansancio la crítica, denunciar abierta o larvadamente, poner pegas, sembrar críticas, frenar iniciativas.

Sería, sin embargo, injusto hacer entrar a todos en una misma denominación. Creemos que pueden bien distinguirse en ese integrismo español varios grupos:

a) Uno que podríamos llamar tranquilo o resignado. Hombres ya mayores, que hicieron su vida, que ven ahora cómo crujen las estructuras que ellos creían inamovibles. Algún comentario, traer y llevar críticas o anécdotas, pero nada más. Si se me pidiera algún ejemplo concreto, pondría el de muchos cabildos catedrales. Los asuntos de la diócesis, los vivos, los que suponen algo, se tratan en el Consejo presbiteral. La vida religiosa ha derivado a las parroquias u otras iglesias. Ellos son

custodios de una catedral convertida en museo, y supesta la aportación monetaria del turismo, no parece que echen mucho de menos una mayor animación en la catedral. Sin ánimo para más, siguen con sus más o menos suntuosos trajes de coro, con sus pequeñas querellas domésticas... No son agresivos, no discuten, no tienen iniciativas. Vegetan, añorando otros tiempos.

b) Otro intermedio. Yo lo centraría en el ejemplo de las Hermandades, las sacerdotales de tantas diócesis, y las de seglares de algunas. Son gentes de religiosidad honda, que quieren servir a Dios, y lo quieren lealmente y con verdad. Leen *Iglesia-Mundo*, fueron a Cuenca el día de la entrada de monseñor Guerra, quedaron conturbadísimos cuando la Asamblea de Zaragoza tropezó con dificultades por parte de la Santa Sede, no acaban de entender a los nuevos obispos, quieren hacer algo, pero no saben con exactitud qué, participan de las críticas, pero sienten la insuficiencia de esa posición. Es una fuerza muy aprovechable, que está ahí, en una actitud desconcertada, y que en ocasiones sufre una dolorosa manipulación por parte de dirigentes extremistas.

c) Estos forman el tercer grupo. Al convertirse las posiciones han sufrido un proceso de radicalización. Nos explicamos: estuvieron predicando la obediencia, el respeto a la jerarquía, la aceptación de cuanto venía de Roma... mientras se les daba la razón. Ahora van desde radicalísimas críticas al Papa, hasta la minimización de la autoridad de la Conferencia Episcopal, sin ahorrar dardos ni para la Nunciatura ni para los organismos nacionales. Quemán lo que adoraron, por utilizar una expresión tradicional. Lo triste es que su religiosidad, de cuya autenticidad no dudamos, se traduzca en una posición negativa. Y que situados en posiciones clave, puedan movilizar a quienes están en el grupo anterior sin participar ni de su radicalismo ni de su espíritu antijerárquico.

LA AUTENTICA RELIGIOSIDAD TRADICIONAL

Grupo amplísimo con características bien definidas, pese a esa amplitud. Se trata de los millones de católicos españoles que pensaban que la Iglesia necesitaba de una renovación, que peregrinaron a Roma en el Año Santo de 1950 y aclamaron a Pío XII, que siguieron con entusiasmo a Juan XXIII, que leyeron las crónicas del Concilio y vieron que allí se trazaba un programa arriesgado, pero merecedor de atención y entusiasmo. Quieren, según la fórmula que durante tanto tiempo consagraron invocándola y practicándola los propagandistas, «servir a la Iglesia como la Iglesia quiere ser servida». Quieren a Paulo VI, les ha encantado la reforma litúrgica, se asustan a veces ante el radicalismo de algunas posiciones, les duelen las secularizaciones sacerdotales, piensan que el equilibrio es muy difícil y saben disculpar, por consiguiente, que no todo sea logrado en esta difícil y tensa Iglesia posconciliar. Su religiosidad es profunda y se ha depurado de mucha ganga en estos últimos años. Su escala de valores se ha modificado, y se preguntan con inquietud si esa modificación peca de tímida o de excesiva. También aquí podríamos distinguir varios grupos:

a) Unos católicos no organizados, educados en el seno de familias sanas, tradicionales, fieles a su misa dominical, respetuosos con los sacerdotes, deseosos de servir a Dios, pero sin más complicaciones de tipo de organización. Se puede contar con ellos..., siempre que no se les pida demasiado. La verdad es que no quieren compromisos, pero tampoco se niegan a echar una mano cuando hace falta, sobre todo si es para algo muy concreto. Tienen pena al ver que se van perdiendo las manifestaciones tradicionales de piedad y de práctica externa de la religión, pero corrigen a veces este sentimiento suyo con una reflexión sobre la necesidad de cambio que impone el mundo de hoy.

b) En el otro extremo de esta amorfa masa estaría la institucionalización máxima. Aquí encajaríamos a los miles de religiosos, religiosas, de sacerdotes y de miem-

bros de Institutos seculares, formados mental y espiritualmente antes o durante el Concilio, a quienes se inculcó un amor verdadero a la Iglesia, un profundo sentido jerárquico, un auténtico deseo de vivir su vida religiosa con perfección; algunos de ellos han derivado hacia posiciones extremas de un rígido integrista. Pero otros muchos buscan afanosamente un camino. No acaban de encontrarlo, y ahí está, por ejemplo, la crisis de los Institutos seculares o las dificultades de adaptación de tantas Congregaciones religiosas. Es injusto mojarles de haber olvidado al prójimo, cuando en sus manos ha estado íntegramente la atención a los enfermos, el cuidado de todos los abandonados, la enseñanza profesional, que ellos iniciaron, y la popular y aun media de la mujer, que estuvo en sus manos casi exclusivamente hasta estos últimos tiempos. Realidad aparente, viva, exigente, pero que no acaba de encontrar enteramente su camino.

c) Sin una institucionalización tan rígida, cabe aquí señalar el grupo de los católicos organizados. En algún caso, como en el de la *Acción Católica*, casi en pretérito. Que la gran Organización nacional de los años cuarenta a cincuenta y cinco es hoy una ruina, no parece que pueda discutirse. Señalar las causas nos alejaría de nuestro tema. Es evidente que la *Acción Católica* trajo consigo un estilo animoso, de profunda religiosidad, con exigencia de vida litúrgica y de apostolado, que hizo muchísimo bien. Unas circunstancias externas, favorables, permitieron una expansión muy grande, que luego quebró. Su herencia puede decirse que está hoy repartida en tres direcciones: lo que aún queda, escaso pero selectísimo; los Cursillos de Cristiandad y el *Opus Dei*.

Los que aún quedan en los cuadros de *Acción Católica* —prescindimos de los que continúan por pura rutina— son cristianos exigentes, llenos de buena voluntad, deseosos de adaptarse a las nuevas circunstancias. El documento de los obispos sobre apostolado seglar les llenó de alegría. Sin embargo, su efectividad práctica ha sido muy reducida. La crisis era demasiado honda para poderla remediar con un documento más o menos, por acertado que fuera. Algunos llegan a preguntarse si es, no ya conveniente, sino hasta posible, una organización de *Acción Católica* en el mundo actual.

La respuesta positiva viene de un movimiento sumamente significativo: el de los Cursillos de Cristiandad. Insistiendo en un carácter militante, con una terminología y unas formas que tuvieron un gran atractivo y que en buena parte lo conservan, sometidos a una cohesión rigurosa, los Cursillos constituyen hoy en muchísimas diócesis, dentro y fuera de España, el único núcleo vivo del que a la hora de la verdad puede echar mano un obispo. Objeto de crítica, apasionados ellos mismos por su propia fórmula, a la que en ocasiones han dado un cierto aire mesiánico, no inmunes, como ocurre siempre a ciertos fenómenos de cansancio, los cursillistas vienen, sin embargo, ofreciendo el más serio intento de religiosidad militante, obediente a la jerarquía y entusiasta del postconcilio.

Línea similar podríamos atribuir al *Opus Dei*. Prescindiendo del núcleo fundamental, el Instituto secular con su organización en regiones, distritos, sus superiores y sus consejos propios, la Obra ha logrado integrar a millares de católicos, a los que pide vida interior, proselitismo, fidelidad a la Institución, superación constante en su trabajo profesional. Los miles de lectores de *Es Cristo que pasa* o de *Camino*, el público de *Mundo Cristiano* o *Nuestro Tiempo*, las muchedumbres que acompañaron a monseñor Escrivá en viaje último por España, las obras ingentes del santuario de Torreciudad, las dimensiones alcanzadas por la Universidad de Navarra, nos demuestran el impacto que el *Opus* tiene en la sociedad española, que ha recibido en un extenso sector la forma de religiosidad que *Camino* describe. Se han hecho varios estudios sobre la misma y todos coinciden en lo esencial al describirla, aunque no ocurra lo mismo al valorarla. Hay quien, en un estudio sistemático, hace

de monseñor Escrivá un precursor del Concilio, y quien le presenta como una supervivencia de la época que le precedió. Lo que nadie podrá negar, al margen de tal discusión, es que la Obra imprime fuertemente en todos los que están bajo su influencia una peculiar forma de religiosidad, disciplinada, optimista, aproblemática, uniforme no sólo en su estructura y temática, sino hasta en la terminología.

Ni sería justo olvidar un experimento español, verdaderamente singular en la Iglesia universal: el de la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, cuya preocupación cívica y política, cuya apertura a las corrientes extranjeras cuando España se hallaba replegada sobre sí misma, cuya negativa reiterada a una institucionalización tipo instituto secular, para permanecer fiel a la simple asociación, cuyo papel de promoción de interesantes iniciativas apostólicas (como la Editorial Católica, la primera Escuela sería de Periodismo, el Instituto Social Obrero, el Colegio Mayor de San Pablo, etc.) son muestra de una religiosidad exigente, que busca mantenerse al día y responder a los problemas del momento, impregnada de sincera sumisión a la Jerarquía y capaz de reaccionar frente a golpes durísimos. No logra, sin embargo, la Asociación, después de la guerra, ni aumentar considerablemente el número de socios y Centros, ni infundir (si es que lo intentó, que no lo creemos) en ellos el sentido mesiánico de algunos Secretariados de Cursillos o miembros del *Opus*.

Una mención siquiera para otras Organizaciones impregnadas de religiosidad tradicional, pero sin más pretensiones que cultivarla. Así, los miles de adoradores nocturnos (a 60.000 llegaron antes de iniciarse su decadencia), los miles y miles de socios del Apostolado de la Oración y otras muchas obras similares, en que tan rico fue el Catolicismo español (Congregaciones marianas, Hermandades, Obras eucarísticas...) y actualmente en franca decadencia.

UN CATHOLICISMO POLITICO

De una religiosidad que podríamos calificar de «vertical» (Dios es el principal polo de orientación y la relación directa con él es la que prima), podemos pasar a posturas más atentas a realidades puramente humanas. Y lo hacemos por un extremo que querríamos tratar con delicadeza, pero con verdad. Ha estado ya presente en algunos de los grupos que hemos descrito, pero ahora queremos volver sobre él de intento. Es el que llamaríamos catolicismo político «de derechas», para distinguirlo toscamente, si se quiere, de otro también político, que estudiaremos como «de izquierdas».

Las variedades dentro de esta común familia son múltiples, como es forzoso. Hay quien habiendo vivido heroicamente en zona roja, jugándose la vida por llevar la comunión a los presos u orientar y levantar el ánimo a los perseguidos, aceptó luego un conformismo casi escéptico, limitándose a usufructuar lo conseguido. Hay quienes por este camino han pasado a militar en el integrismo activo, en sus formas más extremadas. Y hay, en fin, quien vive una superficial religiosidad, meramente conformista, sin ninguna exigencia. Le basta con deformar los hechos que no le convienen, volver hacia atrás las páginas de la Historia, atribuir motivos inconfesables a lo que en muchas ocasiones es sincero deseo de acertar... Religiosidad convencional, externa, teñida de conveniencia política, que se desintegraría bien fácilmente ante un cambio de actitud del Estado mismo y que apenas llega a soportar la convivencia con otras actitudes pujantes tras el Concilio. Les entusias-

maba y les entusiasma la predicación de un capellán de requetés, admiten sin dificultad la misa que contribuye a dar solemnidad a un acontecimiento político de su signo, pero lanzan su voz contra la «politización» cuando la predicación o la celebración de la Misa toma otro signo. Su gran argumento es que ellos intentan poner en práctica lo que les enseñaron sus obispos, sus educadores, sus organizaciones apostólicas de que formaron parte en su juventud. Que ellos no han cambiado. Que el cambio ha estado en la Iglesia. Y es bien posible...

LA MASA SECULARIZADA

A un ritmo impresionante, que sobrecoge, esas formas de religiosidad que hemos descrito, han entrado en crisis. Todavía algunas de ellas tienen fuerza de atracción para millares de personas. Otras son casi un recuerdo. Puede decirse que todas ellas miran con angustia un porvenir que se les presenta negro a causa del desvío de la juventud, que no quiere saber nada de organizaciones ni de instituciones, que envejecida prematuramente, o se desentiende de toda preocupación trascendente, o toma posiciones de radical rechazo, cuya religiosidad disminuye a un ritmo de espanto bajo el influjo de la secularización.

No es necesario pararnos a describir el fenómeno y sus causas. Nos basta con señalar la presencia creciente, aun en ambientes que nunca lo habríamos esperado, de un hombre para quien la religión apenas dice absolutamente nada. Metido en el mecanismo de la sociedad de consumo, preso en la telaraña de la gran ciudad, traído y llevado por los «fines de semana» y los puentes, víctima de la civilización audiovisual del cine y la tele, reduce, no ya su religiosidad, sino aun sus mismas ideas sobre todo al máximo. Un sistema de educación que desconoce la disciplina y el esfuerzo, una imposibilidad casi física de reflexión sobre problemas trascendentales, le sumergen en un mundo de superficialidad. Es el hombre-masa que llena los estadios, atasca las carreteras, se asoma ávidamente a los concursos televisivos tipo «Un, dos, tres...» y con el que resulta tan difícil hablar de algo serio.

¿Su religiosidad? Comparad lo que la expresión «Semana Santa» nos decía hace diez años y la imagen que hoy evoca en nosotros. Hay algo de tradición, de respeto, en algunos hasta de añoranza. Pero nada más. Aceptarán hoy por hoy el catolicismo sociológico que marque los grandes acontecimientos de su vida: bautismo, primera comunión, boda, últimos sacramentos... Poco a poco irán ganando extensión los sectores que ni aun eso admiten. Y se quedarán o en un ateísmo práctico, o en un deísmo en el que reiterarán una y otra vez que no necesitan de intermediario alguno en sus relaciones con Dios y en una cierta moral natural hecha de servicio, o de no hostilidad al menos, hacia el prójimo. El mismo tema de la pervivencia en un más allá será ignorado, si es que positivamente atacado.

Esta forma de elemental «religiosidad», nacida en el siglo XVIII, pero que logra arraigar entre nosotros en el XIX hasta alcanzar su actual expansión, es el auténtico problema. Cuando uno lee las discusiones en torno a la Ley de Libertad religiosa y se ve que las preocupaciones se las llevaba el grupito de protestantes españoles, mientras ni siquiera se hacía una alusión al enorme problema de la secularización, del escepticismo, de la vaga religión natural en que tantos millares de personas se han refugiado, no puede menos de preguntarse con qué sentido de la realidad se estaba operando. Y no parece que sea mayor el de quienes, valorando algunas manifestaciones, como la admiración por Jesucristo (o por Jesús, por decirlo con mayor exactitud); una vaga motivación religiosa en el servicio al prójimo o algunas expresiones también de este corte, encuentran en esa masa secularizada una cierta religiosidad.

LA «GAUCHE DIVINE»

No todo, sin embargo, es alejamiento. Y hora es ya de pasar a describir unos sectores de la religiosidad cuya extensión y, más aún, cuya significación han progresado en gran manera después del Concilio. Todos tienen la nota común de su signo izquierdista, de acre crítica de la Iglesia, de admiración por personajes punteros, que pueden ser Freud, Marx, entre los escritores, o el «Che» o Camilo Torres, entre los hombres de acción.

Empecemos la descripción con la que, no sin punta de ironía, vienen llamando los franceses *gauche divine*. Intelectuales o burgueses que, moviéndose en un medio económicamente desahogado, se complacen, sin embargo, en cultivar el lenguaje, los temas y las actitudes de izquierda. Es el público que goza, con un cierto masoquismo, viendo *El discreto encanto de la burguesía*, que vuelve de París contando el último estreno de Arrabal, que hace la apología hábil del socialismo aun marxista...

Sería fácil seguir por este camino de la ironía. Fácil y brillante, pero acaso muy injusto. Como todos los grupos, también éste ofrece diferentes versiones. ¿Quién puede dudar que esas ironías estarán justificadas en algunos casos en que todo eso es pura moda, afectada pose para alcanzar una atención que de otra manera no se lograría, o simple reacción por lo que se estima un apartamiento injusto? Pero a esto, que puede suceder y de hecho ciertamente sucede, podríamos oponer una doble consideración. La primera, el testimonio de la verdad con que intelectuales y burgueses han tomado esta actitud por convicción, cerrándose el paso para posiciones cómodas y aceptando otras que no lo eran radicalmente.

La historia inmediata de revistas de esta tendencia (pensemos en *Cuadernos para el Diálogo*, *Hechos y Dichos*, etc.) nos lo podría confirmar. Una convicción religiosa profunda, un deseo de llevar el Concilio y los documentos pontificios postconciliares a sus últimas consecuencias ha movido a estos hombres a una evolución profunda.

La segunda consideración procederá desde fuera: ¿quién de nosotros no tendrá que confesar que debe algo y aun mucho a las críticas exigentes de estos hombres? Con sus exageraciones, con su tributo a la moda, con sus clichés repetidos y estereotipados, con su importación, que tan enfadosa nos resulta a veces, de ideas y modismos extranjeros, han servido de revulsivo y nos han obligado a plantearnos problemas que veníamos olvidando. Esta es la verdad. Forma de religiosidad minoritaria, exquisita a veces, exigente, culta..., pero necesaria en el pluralismo que la Iglesia quiere hoy vivir.

Fenómeno curiosísimo, que acaso no se haya dado nunca en la Iglesia, es que el ala más radical de este izquierdismo religioso e intelectual a la par esté representado por los Centros eclesiásticos de formación. Nuestros viejos seminarios y casas religiosas de estudio han experimentado una transformación vertiginosa (es decir, que produce vértigo), que aparte de vaciar sus inmensos edificios, reduciéndolos a unos dispersos pisos, de secar radicalmente la aspiración al sacerdocio (los estudios se hacen pensando en la convalidación o simultaneándolos con los de una Universidad civil para ganar tiempo), lleva a su límite el entusiasmo de izquierda. Desaparecido el de Nenni, no hay hoy, que yo recuerde, partido alguno socialista que se declare marxista en Europa, y ese Marx que sus socialistas abandonaron es ahora objeto de admiración en esos ambientes. Personalmente, recuerdo haber oído, fuera de Europa, a un especialista en psicoanálisis que había encontrado más fidelidad a Freud entre clérigos jóvenes que en la misma escuela vienesa en la que él se había formado. El radical despegó, aun de la idea misma de Iglesia visible, y el consiguiente alejamiento del magisterio doctrinal y de la autoridad disciplinar completan el cuadro. *Cuyas sombras no es necesario ponderar.*

UNA IZQUIERDA VERDADERA

Pero mientras intelectuales y estudiantes de teología escriben y discuten, no podemos olvidar que hay también quien se ha decidido a obrar. Unas veces con amplia resonancia, como en el caso del P. Llanos yéndose al suburbio y quedándose allí, sin volver luego de hecho el reportaje; otras veces, de manera mucho más silenciosa, nos encontramos con cristianos que han aceptado llevar a sus últimas consecuencias su deseo de compartir con los pobres y oprimidos la vida, de luchar contra la injusticia, de volver a una forma sencilla, evangélica, humilde, de vivir. Politizados en ocasiones, más desencarnados en otra, ahí están los catecumenados, las comunidades de base, los grupos informales, las iglesias subterráneas, los movimientos pentecostales... Su relativa clandestinidad, su negativa a la institucionalización, la misma audacia de sus planteamientos..., hace difícil su clasificación. Comparten, sin embargo, unas cuantas ideas comunes: la de la primacía del carisma y el Espíritu, la de la necesidad del compromiso y la autenticidad, la de la negación (por lo menos, práctica) de la autoridad en este sector de la religiosidad... Lo que inicialmente fue aquel grupito de los sacerdotes obreros de los años 50 es ahora un fenómeno esparcido por doquier.

¿Valorarlo? Es difícil por las razones que hemos dado. Si de algunos no cabe dudar de su efectiva comunión con la Iglesia, en otros todo se reduce a una vaga apelación a algo no muy definido que lleva ese nombre. Unos llegan a la negación de la estructura fundamental, otros se quedan tan sólo en ignorarla. Todos están sometidos a una gran fluctuación de tipo doctrinal, sin que parezcan encontrar un gusto particular en fijar unas ideas, una profesión de fe, un programa y mucho menos un reglamento. Temen que la ley ahogue el espíritu y que la profecía y el carisma deje de actuar para dar cauce a lo burocrático y superado. No faltan ocasiones, y de alguna de ellas tomos testigos presenciales, en que su posición es más radical aún que el protestantismo tradicional. Cual sea su futuro, es difícil de predecir. *Pero no cabe negar ni la existencia de unos valores positivos de generosidad, de abierta preferencia por los que el Señor prefirió, ni unos peligros de disociación de toda comunión eclesial. Dios dirá.*

UNA NOTA COMUN:
DESPEGO HACIA LA IGLESIA

Al terminar el recorrido, querríamos señalar una situación verdaderamente paradójica. Antes del Concilio existían dos posiciones bien delimitadas: quienes amaban a la Iglesia, negándose a admitir el más mínimo defecto en ella, y quienes la odiaban, sin lograr encontrar nada que fuese aprovechable. La honda transformación que el Concilio ha supuesto, ha llevado a una situación en que los dos extremos se han unido. Recordamos haber leído en un solo número de *¿Qué Pasa?* veintidós ataques al Papa y a los obispos. En una posición que bien podría ser paralela a la de una revista de extrema izquierda. La antipatía por la actual situación de equilibrio de la Iglesia es ya independientemente de lo que se haga, pues no se critica la decisión, sino que se piensa tan sólo en su origen, se mira de dónde proviene. Como en la vieja historia del abuelo, el nieto y el borriquito, también ahora la Iglesia no acierta nunca. Por poner una sola anécdota, entre las muchas que podríamos relatar, contaremos un viaje con uno de los más destacados artífices del apostolado gitano en España, que nos criticó sucesivamente todas las posiciones posibles: cuando citamos una diócesis, la de Vitoria, en que se había creado una escuela para gitanos, eso era *apartheid*, los gitanos eran ciudadanos de segunda y los que había de mantener completamente apartados, y eso lo hacía la Iglesia por medio de Cáritas; cuando le citamos el caso de nuestra propia diócesis, en

que se había mezclado sistemáticamente los gitanos con el resto de la población, distribuyéndolos por diferentes barrios, era genocidio. Dispersarlos para que no pudieran tener su propia cultura, perdiesen sus costumbres, desaparecieran como pueblo; cuando nos refugiamos en el ejemplo de un obispo, antiguo confesor nuestro, que les dijo que volvieran cuando se pusiesen de acuerdo y él les apoyaría, eso era inhibición, lavarse las manos, huir de los problemas; cuando, en fin, le contamos de otro que había dejado a elección de los propios gitanos lo que quisieran hacer, fue peor aún, porque eso era sencillamente invitarles a escindirse en tendencias contrapuestas y sembrar entre ellos la disensión.

No elevamos la anécdota a categoría, pero reconocemos su significación. Sobre un mismo hecho, en la misma fecha por tanto, y en la misma nación, leemos casi infaliblemente juicios que son adversos procediendo de posiciones extremas. Que algunas veces la situación de equilibrio, el deseo de contentar, dé pie para ello es innegable también. Hay ocasiones en que se llega a deformar la realidad hasta extremos increíbles, falseando la historia, aun en el nivel más elemental. Así se nos presentaba la Iglesia en un libro que ha corrido ampliamente por España, dando mucho ruido, como una institución que desde el siglo XVIII hasta hoy no había hecho nada por los hombres, preocupada únicamente por el culto a Dios. A lo que respondimos, a nivel puramente provincial, que en la mitad de ese período, mediados del siglo XIX, no había en toda la provincia de Salamanca un solo expósito, un solo huérfano, un solo hospitalizado, un solo alumno de enseñanza profesional que no estuviera a cargo de la Iglesia.

Sólo un sector, el del centro, parece inmune a esta antipatía. Pero no por una adhesión cordial pura, sino mezclada con un indiscutible desconcierto.

POSICIONES

¿Qué pensar ante esta gama de maneras de vivir la religiosidad? Nos parece que podríamos concretar nuestro pensamiento, a manera de conclusiones, así:

a) El pluralismo es un hecho, querido hoy por la Iglesia, que recientemente lo ha consagrado en una medida y bien pensada nota de la Comisión Teológica Internacional. Contenido dentro de los límites que esta nota señala es enriquecedor, y todos tenemos experiencia de ello. Al comunicar, por la lectura o el diálogo, con quienes tienen posiciones divergentes, notamos con sorpresa que había aspectos sumamente endebles en la nuestra, que había ideas en las que no habíamos pensado, que se imponía una revisión de algunos puntos. El pluralismo es un bien en sí, aunque, como ocurre con todo, sea un mal en sus excesos.

b) Es necesario rechazar, con el Papa, el catastrofismo que viene a decir que todo está perdido y que querría volver a tocar a rebato para una cruzada. Más que el camino de la violencia y la exasperación, ha de seguirse el de la lenta maduración. Paradójicamente, en un momento en que el activismo y la eficiencia parecen triunfar, la lucha se da particularmente en el mundo de las ideas y allí hay que acudir.

c) Pero esto no ha de suponer una cesión de posiciones, invocando lo que de bueno pueden tener las tendencias secularizadoras. Ceder en toda la línea, minimizar nuestra religiosidad, hacernos perdonar como si fuésemos culpables de servir a Dios a fuerza de proclamar que estamos al servicio del prójimo es, aparte de una insinceridad, una mutilación radical a nuestra posición que le quita todo atractivo. Por decirlo gráficamente, la idea de llevar el Evangelio a los confines del mundo tiene atractivo, como lo tiene la de alimentar a los hambrientos como técnico de la FAO. Lo que está

por ver, y yo confieso no haber visto, es el atractivo que puede tener una vocación misionera que oculta el Evangelio y se limita a actuar como un representante de la FAO.

d) La revisión ejemplar que de sus propias posiciones hizo la Iglesia en el Concilio, el esfuerzo enorme que está haciendo en el postconcilio por responder a lo

que la sociedad actual le pide, esfuerzo sin parigual en ninguna otra institución actual, muestran el camino que hay que seguir: una religiosidad sincera, orientada primariamente hacia Dios, vuelta con exigencia hacia el prójimo, integrada con lealtad en la Iglesia de Jesucristo, atenta a los valores de la sociedad y depurada de la ganga que los siglos le habían ido adhiriendo. Ese puede ser el programa.

11.^a PONENCIA

COMPORTAMIENTO CRISTIANO ANTE UN MUNDO EN CAMBIO

Por D. JOSE M.^a GARCIA ESCUDERO

Reflexiona el ponente sobre el cambio operado en los últimos veinte años y analiza así los resultados a que hemos llegado:

Se ha llegado a una situación en que el distanciamiento se produce respecto de cualquier sistema de normas, y esto es lo que le confiere particular gravedad. El sistema podrá ser muy abierto y sus principios muy flexibles; es su existencia lo que no se puede sufrir. ¿No es ésta la explicación de que tantas esperanzas como se pusieron en la apertura conciliar se hayan frustrado? Aunque la puerta se haya agrandado, lo que desazona e irrita es que siga la pared; hasta ciertos hábitos de pensar y de disciplina mental, y cuanto pretenda ligarnos a lo que fuimos y vincular nuestras posibles decisiones de mañana. Por esto la «contestación» no va contra un solo sistema, sino contra todos, y si la situación es crítica para el cristiano, no lo es menos para el marxista o el liberal.

¿Pero por cuánto tiempo? El irracionalismo de los jóvenes, ¿podrá mantenerse? El joven más inconformista acaba tan uniformado, en traje y en conducta, como el burgués al que vitupera. ¿No acaba todo siempre en el cambio de unas normas por otras? ¿Ya está bien si las nuevas son mejores! Con vista a ese momento, ¿no estamos obligados los cristianos a revisar las nuestras, descubrir en qué han fallado y cómo las podemos mejorar?

* * *

Me atrevo a mencionar cuatro fallos: *inadecuación a los problemas de nuestro tiempo; inadecuación al hombre de nuestro tiempo; insuficiente valoración del sentido global de la vida; insuficiente valoración del amor.*

Primer fallo: inadecuación a los problemas de nuestro tiempo

El mundo ha cambiado. Este cambio ha sido como pasar desde el sistema astronómico de Tolomeo, donde todo giraba al rededor de la tierra, a la moderna concepción de un universo en el que la tierra es sólo un minúsculo punto periférico. Hemos pasado de un mundo reducido y ordenado a otro cuyas perspectivas ilimitadas nos enriquecen, pero al que no hemos podido tomarle las medidas. Por esto nos sentimos perdidos en él. *Nada seguros y mucho menos en disposición de dar seguridades a los demás. Se acumulan los problemas nuevos y queremos resolverlos con las respuestas viejas; naturalmente, ninguna encaja en las preguntas.*

La consecuencia es la vacilación de los cristianos. A veces, ante la tardanza del magisterio, y eso tratándose del campo político, en el que la Iglesia ha marchado más de prisa, los hay que se adelantan, por ejemplo, a aceptar el socialismo y hasta ciertas variantes veniales del marxismo. Que el magisterio no los desautorice, en contraste con su actitud pasada ante el liberalismo—tan firme como triste de recordar—, no es necesariamente síntoma de debilidad; es que en gran parte, como veremos, ha pasado la época de las respuestas universales.

Sin embargo, hay que dar parte de razón a quienes echan de menos algo de las antiguas «seguridades». Pero recuperarlas requiere, en primer lugar, que al núcleo «seguro» se le despoje de todo el revestimiento (por emplear palabras familiares a los teólogos actuales) que debe entregar a la invención y a la iniciativa de los fieles, y en segundo lugar, que a ese núcleo, si se pretende que tenga vigencia para nuestro tiempo,

se le apliquen fuertes inyecciones de realismo, dosis masivas de imaginación.

Segundo fallo: inadecuación al hombre de nuestro tiempo

El fallo quedó apuntado al exponer el anterior. El magisterio debe comprimir sus declaraciones al mínimo indispensable; en lo demás no debe entrar. Por que, lo explica Rahner, cuando expone la complicación creciente del objeto de las decisiones humanas, tan grande ya a sus ojos que habla de mutación específica respecto de otras épocas, en que los mandatos morales de carácter general no planteaban más problema que el de su obediencia. Hoy plantean el de su posibilidad.

Pero eso, ¿es nuevo? ¿No se ha proclamado siempre la responsabilidad última de la conciencia individual? Pero sin que en la práctica se evitase la que puede llamarse presencia «englobante» del magisterio—o de la dirección espiritual—hasta apoderarse casi totalitariamente de las iniciativas individuales. También pasaba que el concepto de vocación, como llamada personal a cada hombre, que sólo cada uno puede escuchar y debe interpretar, se restringía indebidamente a una clase de vocación: la religiosa. Ahora se trata de restituir esos conceptos al puesto que les corresponde, no sólo porque debe ser así, sino porque tiene que ser así en una época de cambios vertiginosos, que impiden materialmente la elaboración sosegada de criterios por el magisterio, pero que no suprimen para el cristiano la necesidad de decisiones morales, que además ha de tomar prácticamente aislado, perdido en un mundo cada vez más ajeno a su fe. Como dice el citado Rahner, «la Iglesia no ofrece modelos para esta vida, sino la energía para arrastrar esta vida sin modelos». ¿Si fuera siempre así!

¿Moral de situación, supresión de principios objetivos, reducción de la enseñanza moral de Cristo a parábolas sin carácter de preceptos obligatorios? ¿O la posibilidad, que apunta Schillebeeckx, de una vía media entre la moral abstracta y la moral de situación, constituida por normas indicativas, que mantienen en primer plano la decisión individual, pero sin dejarla suelta, en cuanto no se puede salir de la dirección que marcan aquellas normas? Me parece que sólo por este camino o por otro análogo se podrá llegar a alguna parte en esta época, a la que no le importan nada los principios, pero sí, y mucho, los modelos humanos de comportamiento con tal que en ellos perciba un palpito de libertad.

Tercer fallo: insuficiente valoración del sentido global de nuestra vida

¿Quién puede dudar de que este sentido global, y no los actos aislados, es el objeto final del juicio ético? ¿Pero se ha hecho ver así? Parece obligada la referencia a las penosas historias para escarmiento de adolescentes por el estilo de la del muchacho que se condenó para toda la eternidad por un solo pecado de impureza. En cuanto al casuismo, tan desacreditado, hay quienes anuncian la hora de su rehabilitación. No sería injusto, puesto que el casuismo empezó siendo una saludable aproximación a los supuestos concretos de la vida y porque en algún casuismo se acaba siempre; el más adepto a la moral de la situación termina inspirándose en lo que decidió para circunstancias análogas, lo cual no es más que casuismo. Pero esto no debe hacernos olvidar el abuso de una moral juridificada, reducida a catálogos de infracciones tipificadas, con su cortejo de eximentes, atenuantes y agravantes, reincidencias y reiteraciones, expuestas ante un confesor en el que se veía principalmente al juez (¿no hay que explicarse por ahí la crisis del sacramento de la Penitencia?). Nada se diga de la moral de mínimos: esto, pecado; aquello, no; éste grave, ése leve; y lo cierto de

un lado, y lo dudoso, del otro. O la moral del escrupuloso, neurótico obsesionado por la egoísta contemplación de sí mismo y atemorizado por la sombra de una divinidad de la que se ha eliminado toda posibilidad de confianza y amor.

Las normas «indicativas» a que me he referido; la que ha sido llamada «moral de principios», como correctora al menos de la «moral de proposiciones», postulan lógicamente un juicio sobre el sentido global de la vida más que sobre casos aislados. Somos nosotros, no nuestros actos, los que seremos juzgados, no tanto por lo que hayamos hecho como por lo que lleguemos a ser, y acaso por lo que quisimos ser en ese fondo de la conciencia donde sólo penetra Dios, pero que, borrosamente vislumbrado, nos permite la ilusión de que Dios pueda ser infinitamente misericordioso sin dejar de ser infinitamente justo, sino precisamente porque lo es, pero no al modo de nuestra justicia humana, que sólo opera por aprehensiones toscas, sino entrando en la última profundidad de nuestras motivaciones. Ahora bien, ¿podemos asegurar que ésta sea la actitud de los cristianos en la proporción necesaria para desvanecer el mal efecto de una moral orientada en el sentido minimista y fragmentario que he expuesto?

Paradójicamente, en los que no son cristianos reconocemos con más facilidad que el juicio moral se aplique, no tanto a los actos concretos como al sentido final de la existencia; lo importante es saber si a lo largo de su vida aceptaron de alguna manera la referencia a un ideal absoluto y trascendente—cómo lo llamasen es lo de menos—, al que procuraron amoldar su conducta. ¿Pero por qué en ellos sí, y en nosotros no; y una actitud vital para juzgarles a ellos y una actitud legalista para nosotros?

Cuarto fallo: insuficiente valoración del amor

Un sistema moral analítico estimula una concepción jurídico-penal del comportamiento cristiano; una estimación global de la vida hace que nos preguntemos por el principio que le debe dar sentido: la respuesta puede encontrarla cualquiera en su experiencia personal, que incluso con una apreciación estrictamente natural, nos revela la insuficiencia de la consideración agresiva de la existencia, como competencia de todos contra todos, en la que cada cual debe luchar para afirmarse frente a los demás, imponerse y dominarlos; criterio del que no podemos considerarnos limpios los católicos, por muy santos que fuesen los fines a cuyo servicio lo hayamos puesto.

También nuestra experiencia nos revela cómo nos enriquece, en cambio, la capacidad de apertura a los demás, no sólo para acompañarles desde fuera en el pesar y en la alegría, sino para vivir verdaderamente su vida—que es lo contrario de hacerles vivir la nuestra—, y no porque nos falte fe en la propia, sino porque comprendemos la inagotable variedad de los proyectos humanos de existencia y aspiramos a salir del nuestro para compartir de alguna manera los ajenos. Frente a la imagen de la roca compacta y cerrada, *podríamos recurrir a la imagen de la piedra que se labra incansablemente hasta horadarla en todas direcciones, haciéndola esponjosa, porosa.* Algo sabe de esto el hombre de ciencia que adquiere nuevos conocimientos no para crecer él, sino para salir de él y entrar más en su entorno; mucho más sabe el santo—pensemos en Francisco de Asís—, ensanchando el círculo de su amor a dimensiones cósmicas, dando y sobre dándose, aceptando también, abriéndose a los demás tanto para poder salir a su encuentro como para que ellos le encuentren a él.

En ese proceso, ¿dónde interviene Dios? Para el cristiano que tiene ante las palabras de fuego del Evangelio de San Juan, *Dios es amor*, y por consiguiente, *la plenitud a la que sólo podemos aproximarnos en la medida en que nos hagamos también amor*, y éste, de

simple operación accidental, se vaya convirtiendo en acto existencial, principio constitutivo de nuestro ser.

¿Qué lugar se reserva a las normas de comportamiento? La afirmación de que, amando, somos libres para hacer lo que queramos, se presta a los mayores abusos interpretativos. *La verdad es que amor y libertad se me presentan como incompatibles; el amor nace de la libertad, pero inmediatamente se esclaviza al servicio del ser amado. Y su constante aspiración de perfeccionamiento, ¿no le lleva a continuo sacrificio de cuanto queda por debajo de esa aspiración?* Eso significa que el amor se edifica sobre una pirámide de renunciaciones y de prohibiciones que nunca deja de crecer, para que el amor suba más alto; y el que esas limitaciones se las imponga espontáneamente el amor, no obsta a que sean auténticas normas de comportamiento que brotan de él. Más todavía; se puede decir que el amor humano necesita esas normas como garantía contra sus previsibles claudicaciones. Su papel es como el de los cauces en los ríos. Si por los cauces no pasa el agua, no pasa el amor, no valen para nada; pero sin cauces, el amor se desborda y se pierde, y con ello, a poco amor que quede, los cauces lo recogen y el hilillo de caudal se aprovecha y se incrementa, porque, como es sabido, poniendo amor sacamos más amor.

Para que el cauce sea útil, ha de ser extrínseco a nosotros, porque, si no, prescindiríamos de él a la primera dificultad. ¿Permanente? El tedio de las cosas cotidianas no se evita buscando otras nuevas, que pronto aburrirán también. Ni se corrige la monotonía del amor a una mujer amando superficialmente a muchas, sino a aquella sola, pero profundamente. El santo llena de amor el cauce que existe, y generalmente deja al tiempo que desprenda lo muerto. Fue lo que Jesús hizo con la Antigua Ley. Que los cauces de hoy se deben cambiar, no admite dudas; que sea lo más importante, sí. En cambio, me parece fundamental:

Primero: tener presente siempre la distinción entre el amor y su cauce. A la plenitud del amor se llega por muchos caminos. El nuestro son las normas cristianas de comportamiento, que en gran parte son de origen cristiano y en ningún caso se deben confundir con lo específico del cristianismo: la revelación de que Dios es ese amor en el que todo hombre encuentra su realización.

Segundo: dar siempre la primacía al amor. Sin él, nuestras normas—las viejas o las nuevas—serán ininteligibles para nuestros contemporáneos. Lo comprobamos en el diálogo con la juventud. ¿Qué joven acepta la prohibición a secas de lo sexual, que no sin razón considera como una manifestación vital, espontánea y, por esto, a sus ojos, legítima? Habría que explicarle que la unión de los cuerpos pierde su valor cuando no es expresión de un amor plenario, que éste requiere la consagración total de la vida y que, cuando esta consagración falta, aquella unión se convierte en un deterioro del amor por cuanto mella la disponibilidad de entrega futura. Pero debemos preguntarnos si sólo en ese caso hablamos más de prohibiciones que de amor, más de teología moral que del Evangelio. Cierta lenguaje untuoso, que en vano buscaríamos en la vida corriente de quienes se apresuran a adoptarlo apenas entran en la Iglesia, ¿en qué se parece al lenguaje de Cristo? Verdad es que, como observa Juan Gomis, «a nadie se le ocurriría tratar a Jesucristo, por ejemplo, de eminencia reverendísima».

* * *

Amor, ¿pero a quién? ¿No hay como una divergencia de direcciones entre el amor a los hermanos y el amor a Dios? Que en realidad no pueda hablarse más que de un amor, no obsta a que en la práctica se plantee la opción ni impide que muchos, y cada vez más, la resuelvan, *no negando el amor a Dios, pero encarándolo en el amor a los hermanos, por el que tiene que*

pasar necesariamente. Una imagen gráfica es la Cox, sobre el Dios que no quiere que nos dirijamos a El, porque prefiere ponerse junto a nosotros, hombro con hombro, al servicio de nuestros hermanos.

En la misma línea de pensamiento, pero llegando al final, Dios es el innumerable, porque de tal manera hemos asociado su idea a la de un ser dentro del mundo, aunque se trate de un super-ser; hasta tal punto hemos hecho imposible cualquier referencia correcta a El, que lo mejor que podemos hacer es olvidar la palabra. Es la teología de la muerte de Dios, porque de muerte se trata y no solamente de olvido.

Descartada esa posición radical, de la otra diré que es al mismo tiempo la gloria y el peligro del catolicismo contemporáneo.

Es la gloria, porque durante mucho tiempo los católicos hemos desconocido la necesidad de encarnarnos en el amor al mundo como el mundo es, no como querriamos que fuera. *Cualquier condenación de los excesos actuales debe pasar previamente por el recuerdo de los excesos pasados:* la concentración es el testimonio de la trascendencia (lo que ahora se llama la dimensión ontológico-cultural), pero dado de tal manera (templos suntuosos, objetos de culto de valor inapreciable) que más tenía de ostentación y, enlazada con otros hechos (vinculación con el Poder), en realidad degradaba esa trascendencia hasta dejarla como un simple escalón dentro de esta vida, aunque se tratase del escalón más alto. Cuando se rompen esas vinculaciones y el mundo levanta la cabeza y se rebela, se replica condenándolo y, posteriormente, con la actitud de redención.

En ésta hay ya voluntad de aproximación, pero con el convencimiento de que el mundo sólo puede salvarse por medio de su conversión. ¿Y por qué no decir de su conquista, con la indifinidad de consecuencias que se desprenden de esa palabra? Fue la palabra del catolicismo de los años 30, con todos los mimetismos totalitarios propios de la época, y todavía hay quienes se resisten a abandonarla, aunque la experiencia de su aplicación ha revelado el peligro de que, pretendiendo conquistar el mundo para Cristo por medios ¡ay! demasiado humanos, resulte que al final sólo lo hayamos conquistado para nosotros.

Pues bien; de todo esto estamos de vuelta: de pensar en Dios como una bandera que se tremola frente a los demás, no como un amor que busca reconocerse en los demás; y en la Iglesia, como una opción entre otras, no como un haber llegado a lo que los otros son sin saberlo; signo, por tanto, que hace explícito lo que otros son implícitamente, ya los llamemos «cristianos anónimos», como propone Rahner, ya prescindamos de esa denominación que ahora incomoda a algunos, no veo por qué. Ese convencimiento no confina a los cristianos en la pasividad, pero les libra del riesgo de convertirse en partido o facción, les suprime la angustia de pensar que, dondè ellos no lleguen, no llega la salvación y les permite un servicio desinteresado a los hermanos, sin segundas intenciones, en la confianza de que la creación humana no necesita imprescindiblemente de ellos y ellos, en cambio, necesitan amarla para poderse salvar.

Si esa es la gloria del catolicismo actual, el peligro es que lleguemos a olvidar lo que nos hace cristianos y constituye al mismo tiempo el mayor servicio que podemos prestar a la humanidad.

* * *

Ocurre, en efecto, que ese amor a los hermanos, la dirección que, frente a la ontológico-cultural, llaman ético-profética, se manifiesta principalmente en el terreno político-social, y no sólo como denuncia de situaciones concretas de injusticia, sino como alternativas estructurales a la sociedad contemporánea, generalmente bajo las fórmulas del socialismo y aun del marxismo. ¿Qué diré de ello?

Brevemente, porque el problema, aunque importantí-

simo, es marginal a la línea de mi intervención, apunto dos observaciones.

Primera: la denuncia de situaciones concretas de injusticia, y no sólo por seculares, sino por los investidos de autoridad dentro de la Iglesia, puede considerarse inseparable del deber de estar al lado de los oprimidos y es conforme a la conducta de Cristo. La relación estrecha de esa denuncia con circunstancias temporales discutibles hará muy difícil para quienes por su estado deben encarnar la unidad de la fe, mantener esta significación ante los que discrepen de ellos, pero así tiene que ser y sólo podrán atenuar esas dificultades reduciendo su denuncia a los casos evidentes e indispensables.

Segunda: la legitimidad de optar entre unas y otras fórmulas políticas o sociales no plantea problema especial en cuanto a los seculares. ¿Y en los clérigos? Mal pueden invocar el antecedente de Cristo, que denunció cuanto quiso sin temer las implicaciones temporales que al cabo le costaron la vida, que *no fue el revolucionario que ahora se pretende*; sin embargo, la legitimidad de esas opciones me parece también clara, siempre que las mantengan en su terreno: político o social. Añadiré que *legítimo no quiere decir deseable, y mucho menos indiscutible*; y que deploro la ligereza con que tanto clérigo descubre en ese terreno (que al fin y al cabo no es el suyo, y se nota). Mediterráneos que hace mucho tiempo se quedaron secos, operando con abstracciones que no es posible identificar en sociedad alguna. Su política es política de aficionados, es decir, mala política. Y lo mismo se puede decir de su sociología. Por esto producen demasiadas veces la impresión de puerilidad. No porque en 1973 no se vaya a ser, por ejemplo, marxista, sino porque hay que serlo con los trajes de 1973, no con los de 1933.

Esto no impide que muchas consecuencias de esa actitud, con todas sus ingenuidades e incluso por ellas, sean positivas. Esa actitud ha desmontado la imputación marxista de la fe alienante, ha tendido un puente entre la Iglesia y las masas, y ha desprendido enérgicamente de aquélla los últimos restos de un pasado muerto. ¡Pero que no nos cambien una politización por otra, que es lo que pasa cada vez que un sacerdote, en vez de limitarse a proclamar su simpatía, verbigracia, por el socialismo, sube al altar para afirmar desde allí que el socialismo es el nombre actual del cristianismo y que los cristianos que no lo vean así no son ciudadanos equivocados, sino malos cristianos! Esto es integrista, tan malo como el integrista tradicional, y como éste, echa del templo a quienes acaban cansándose de tener que estar siempre cribando lo que escuchan y, sobre todo, de buscar vanamente allí la apertura serena a lo sobrenatural que les reprochan como una evasión y es solamente una necesidad.

¿Durará mucho esta situación o sólo el tiempo indispensable para que tantas falsas vocaciones sacerdotales se revelen como legítimas vocaciones temporales? Esta es mi opinión. Ahora bien; ni la encarnación política del cristianismo es más que parte de su encarnación temporal, porque indiscutiblemente debe haber otras maneras de hacer patente nuestro amor a los hermanos que cambiar las estructuras sociales, ni siquiera la encarnación temporal me importa más que como preámbulo a esta pregunta: ¿podemos pensar que con lo expuesto se agota nuestro comportamiento de cristianos?

* * *

En el orden de la salvación, es cierto que en el amor a los hermanos se verifica nuestra fe, porque ese es el objeto del juicio al que seremos sometidos (MT, 25, 31-46) y el de las conocidas palabras de San Juan sobre la imposibilidad de que ame a Dios, a quien no ve, el que no ama a su hermano, al que ve (Ep. 1.ª, 4, 20), texto que se puede interpretar restrictivamente en el sentido de que no será capaz de lo difícil el que no hace lo fácil, pero también en el sentido de que sólo en el hermano podemos amar verdaderamente a Dios.

Ahora bien; ¿es eso lo que nos hace cristianos? ¿O no es eso asequible a cualquier hombre? ¿Podemos honestamente sostener que nuestra amor se distingue como el más puro, el mejor? Pero si los cristianos no estamos para salvar al mundo, porque se salva sin nosotros; si nuestra eficacia en ese orden de cosas es de hecho inferior a la de otros hombres, ¿para qué estamos en el mundo en cuanto cristianos? ¿Cuál puede ser la nota específica de nuestra misión sino revelar que el misterio que a todos nos acompaña desde que nacemos y que al término de nuestra vida se levantará abrupto, como una oscura muralla impenetrable, tiene una abertura luminosa y un nombre, que es Cristo; que la salvación que el amor opera en nosotros y nos permite atravesar el muro sombrío, la opera Cristo; y que todas las vagas aspiraciones de la humanidad encuentran una realización, una promesa y una garantía precisamente en Cristo? ¿Podemos los cristianos prescindir de Cristo sin dejar de ser cristianos? Más todavía. ¿podríamos hacerlo sin renunciar al amor?

Decía yo aquí el año pasado que a los teólogos de la revolución les convendría leer libros sobre el futuro; incluso novelas de ciencia-ficción. No es novela, sino previsión científica de Kahn y Wiener en su conocida obra «El año 2000». Nos aseguran que para entonces el noventa por ciento de la humanidad habrá rebasado los niveles de vida que la han esclavizado durante siglos. A esto se replica que también habrá aumentado las diferencias entre naciones ricas y pobres, pero lo cierto es que la inmensa mayoría de los humanos vivirán decorosamente, por primera vez en la historia. ¿Y podremos dejar de pensar que incluso las diferencias mencionadas podrán reducir las los medios fabulosos de la técnica moderna, lo mismo que medios mucho menos poderosos han reducido las diferencias de clases en Occidente? Pero en un mundo satisfecho, o mucho más satisfecho que el actual, ¿a qué se aplicará la dimensión ético-profética? Siempre habrá opresiones políticas que denunciar, pero ¿será eso lo más importante que puedan hacer los cristianos, lo que se espere de ellos, si es que se les pide algo, cosa que dudo?

Me explico las recriminaciones que los teólogos de la revolución hacen hoy, desde la angustia del tercer mundo, a los «aburguesados» teólogos europeos que, según ellos, pierden el tiempo en vanas disquisiciones cuando el hambre está ahí. Me explico sus recriminaciones y en gran medida las justifico. Pero yo no calificaría de ociosas las disquisiciones que censuran. Se refieren a los problemas auténticos del mundo en que esos teólogos «aburguesados» viven y todo hace prever que esos problemas serán, y a no tardar mucho, los problemas del mundo de mañana.

Kahn y Wiener admiten la posibilidad de que a la etapa que llaman «sensata» suceda una etapa «religiosa»; ¿no la están anunciando—y en sus manifestaciones menos ético-proféticas y más ontológico-cultuales—los jóvenes neoyorquinos que un día dejan las drogas y se afeitan la cabeza para desfilan por Broadway bailando y cantando plegarias orientales? Procede mencionar también las aperturas religiosas de la contra-cultura «pop» y, por supuesto, el cristianismo específico, aunque fuera de todo cauce convencional, de muy conocidos movimientos juveniles de última hora.

¿Desoír el clamor de la injusticia? No se trata de eso. Sólo quiero llamar la atención sobre la posibilidad de que, precisamente en los sectores más avanzados, se esté incubando un nuevo retraso de la Iglesia a las citas del mundo, que muy pronto van a dejar de estar donde se las sitúa hoy.

No postulo la predicación extemporánea; incluso se puede asegurar que durante mucho tiempo lo más oportuno será el silencio. El silencio, pero no el olvido, y siempre unido a la disponibilidad para hablar apenas creamos que nuestra palabra va a ser escuchada o que se la necesita. Ahora bien; en la referencia a Cristo asoma la tentación de apoyarla en la angustia huma-

na ante lo desconocido, y esto podría llegar a ser un fraude, y nos expondría a una decepción como la que ha seguido a la etapa en que se quiso hacer de Dios la clave de bóveda de un orden natural que ahora descubre que se puede pasar sin El.

Hablo de la muerte. El Concilio dice que es el máximo tormento del hombre, y añade: «La semilla de eternidad que en sí lleva (el hombre), por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte. Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre; la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano» («Gaudium et Spes», 18). No se trata sólo de nosotros. Se preguntaba Antonio Machado:

*¿Y ha de morir contigo el mundo tuyo,
la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
¿Los yunques y crisoles de tu alma
trabajan para el polvo y para el viento?*

Porque la muerte es para nosotros y para cuanto hacemos. Es un consuelo entonces contestar tan hermosamente como en este epitafio que un profesional de las llamadas «variedades», Tony Leblanc, propuso para él mismo:

*Fin de la Primera Parte.
Aquí yace un cómico.*

¿Pero no se esconderá ahí la trampa? No diré tan crudamente como Bonhoeffer que explicar a Dios con la muerte es absurdo, innoble, y no es cristiano; pero puede significar que seguimos utilizando a Dios como el «tapaagujeros». Ahora se trataría de tapan el pavoroso agujero de la muerte, igual que antes recurrimos a El para encubrir nuestra ignorancia de los fenómenos naturales. Hemos aprendido a mirar éstos como son; ¿no será posible que se acabe aprendiendo a contemplar la muerte de la misma manera?

La experiencia nos dice que es posible: que cabe mirar a la muerte cara a cara, sin crispación, apoyándose, no en lo que se espera delante, sino en lo que se ha dejado atrás. Como escribe Guitton, y es un cristiano, el hecho de haber vivido una existencia cumplida puede permitir una última actitud de serena dignidad ante lo irremediable. No digo que esto sea general; no digo que sea mi caso; pero me basta con que haya sido el caso de otros hombres para que debamos manejar con mucha discreción el argumento del Dios que salva de la muerte.

Independientemente de la muerte, que provoca demasiado temor para que aceptemos sin reservas el movimiento de pánico con que nos abrazamos a la primera seguridad, ¿real o aparente?, que encontramos, ¿no depara la vida del hombre otras experiencias que nos sitúan en los confines de la trascendencia y en que nos parece tocar el misterio? Sería el caso del científico que, más allá de lo experimentable, busca una intención a las estructuras del universo en ese «Uno» u orden central, como lo llama Heisenberg; o el aleteo de lo inefable que nos rozó en aquel amor, o ante aquel paisaje, o escuchando una sinfonía. Con mayor razón hay

que decirlo de la meditación ética que nos encara con la necesidad de un absoluto en que descansen el bien, la justicia final y la valoración global de nuestra existencia. Creo que aquí estamos en mejor camino, más lejos del peligro de engañarnos a nosotros mismos. No el seguro de salvación ni el paño de lágrimas; no el Dios de las horas de desolación, en las que tenemos más necesidad de El y podríamos inventárnoslo, sino el Dios de las horas de plenitud, es el que puede inspirarnos confianza.

Pero está sobre todo la fe; y el conocimiento que sólo ella puede darnos de que no estamos solos y, al término del viaje, Alguien nos espera. Ese conocimiento no está formado por evidencias y se asienta sobre el fondo movedizo de nuestra fragilidad; pero podemos comunicarlo con la seguridad de que no estamos poniendo un nombre a nuestro miedo. En efecto, sólo cuando se ha aceptado la existencia como un regalo precioso en sí mismo y se ha aprendido a encajar sus contrariedades con resignación y a inventariar con reconocimiento sus alegrías, el sol que nos besa, el agua que refresca, la gracia de un niño que juega; cuando hemos comprendido que amar y haber sido amado nos paga con creces cuanto la vida nos pudiera deber, es posible afrontar la muerte con la decorosa conformidad del que voluntariamente se inclina ante lo que es más fuerte que él; y si entonces vemos que de la oscuridad avanza hacia nosotros el rostro sereno de Cristo, y sus ojos se fijan en nosotros con ternura y nos llama su voz, es cuando esta presencia puede revestir su auténtica naturaleza de acto gratuito, por el cual se nos da todo a los que previamente, sin rebeldía y con gratitud, nos habíamos despojado de todo.

¿En qué se convierte entonces la proclamación de nuestra fe? En un acto de amor. Con el cual se cierra el ciclo y se ve qué poco sentido tendría oponer a la dimensión ético-profética, como dominio del amor, la ontológico-cultural, de la que el amor estaría ausente. También la proclamación de Dios puede ser un acto de amor, y no ya hacia los hermanos, sino hacia El. De eso se deriva todo. Nuestras dificultades, porque ¿quién sabe hablar del amor? ¿Quién, sobre todo, de la persona amada? Nos pasa en nuestra vida cotidiana. Estamos tan llenos de la presencia de la esposa, de los hijos, de cuantos día a día han ido tejiendo sus vidas con la nuestra, que todo lo que podríamos decir nos parece ridículamente insuficiente. ¿No es la dificultad del lenguaje religioso? Hay, además, el respeto a la intimidad de los demás, y la convicción de que Dios les habla en la profundidad de su corazón mejor que nosotros con nuestras torpes palabras. Pero son éstas las que El nos pide y nosotros se las debemos a quienes no las necesitan sólo para que sepan por causa de Quien vivimos, como Don Quijote hacía con el nombre de su Dulcinea.

El problema es de amor. Dios, que no es un seguro, tampoco es un cálculo. ¿Quién mide si el amor vale la pena, si es rentable o no? Los seres amados no entran en cálculo, como no entramos nosotros, porque son nuestra vida. Dios es la vida del cristiano. En última instancia, nuestro comportamiento como cristianos debe aspirar a ser algo tan sencillo y tan inexplicable como el comportamiento de un enamorado.

INDICE

EN PAGINAS AMARILLAS DE OCTUBRE

El Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos (reseña).	III
1. ^a PONENCIA: Fe y comportamiento cristiano, por el excelentísimo y reverendísimo señor don Emilio Benavent	IV
2. ^a PONENCIA: La ética de la situación: sus causas y aportaciones positivas, por el P. Manuel Cuyas, S. J.	IX
3. ^a PONENCIA: Fe y comportamiento económico, por don Juan Velarde	X
4. ^a PONENCIA: La convivencia del cristiano en un mundo secularizado, por don Juan Martín Velasco	XII
5. ^a PONENCIA: Fe y comportamiento cristiano conforme a la doctrina del Concilio Vaticano II, por don Antonio Garrigues	XVI

EN PAGINAS AMARILLAS DE NOVIEMBRE

6. ^a PONENCIA: Comportamiento cristiano y erotismo, por doña Carmen Castro	III
7. ^a PONENCIA: La Fe y el comportamiento social del cristiano, por don Carlos Soria, O. P.	V
8. ^a PONENCIA: La Fe y el comportamiento intelectual del cristiano, por don José L. Gutiérrez García	IX
9. ^a PONENCIA: Comportamiento cristiano y violencia, por el P. Jesús María Vázquez, O. P.	XII
10. ^a PONENCIA: Formas actuales de religiosidad, por don Lamberto de Echevarría	XVIII
11. ^a PONENCIA: Comportamiento cristiano ante un mundo en cambio, por don José M. ^a Escudero	XXIII

Por una parte, la tecnificación y la planificación en cuanto envuelven una idea de eficacia, de utilitarismo, de globalización de pautas y objetivos en el tratamiento de los problemas, corre el riesgo de preterir o menospreciar, subestimando los intereses de minorías de la escala social que necesitan la atención individualizada, adecuación personal y excepcional.

La mentalidad «desarrollista», de acrecentamiento de bienes, de posesión y de consumo, tiende a insensibilizarse de las deficiencias y marginaciones del «otro», porque la sociedad organizada en seguridad social total tiene previstas todas las soluciones para el desvalimiento y el desamparo. La confianza en la organización social planificada puede llevar a una deshumanización y a la despreocupación por el otro. El ideal de fraternidad de una concepción cristiana de la existencia es la unión común y el contacto de persona a persona. Esta dimensión profundamente personal del otro, puede perderla el niño y el adolescente en la futura sociedad desarrollada en que todo está perfectamente organizado.

En la transición de la sociedad agraria, artesanal, con estructura elemental, minoritaria en el disfrute de bienes materiales y de la cultura del ocio, hacia una sociedad industrial, tecnificada, compleja, de diversificación de servicios, de acceso mayoritario a los bienes de disfrute medio y a la cultura, ha de procurarse una participación ciudadana, una «democratización», en cuanto que supone una intervención activa en las decisiones y ejecuciones que mueven la dinámica social del desarrollo, de extensas zonas de población afectadas y movilizadas, evitando la estatificación y una planificación deshumanizante y tecnócrata.

Entre los factores de desarrollo que el mismo Plan en marcha enuncia, están el nivel de educación, el estado sanitario, la movilidad social y la industria-

lización. Asigna una atención prioritaria a los aspectos redistributivos del desarrollo y a una mayor igualdad de oportunidades en la expansión económica. Oficialmente se concibe el desarrollo como un proceso de cambio social, superando la pura y estricta concepción económica que equipara desarrollo a crecimiento.

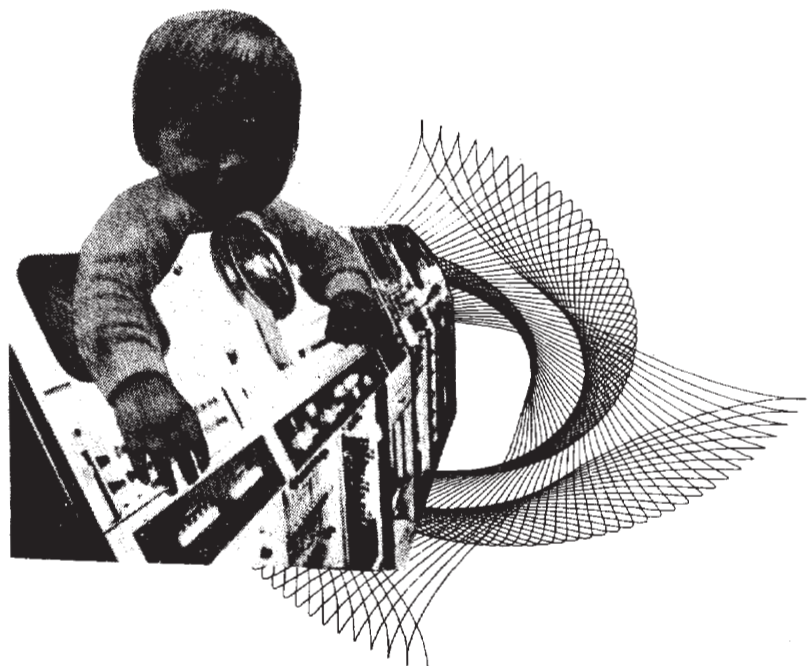
Los objetivos sociales perseguidos por el III Plan sólo pueden lograrse bajo un clima de fuerte expansión económica, de intenso crecimiento y elevado ritmo, que pueda absorber los costes del cambio que trae consigo la transformación profunda de un sistema económico y social.

El III Plan de Desarrollo en marcha ha tenido en cuenta específicamente la infancia y la adolescencia, al planificar la sanidad, estudiar los indicadores de morbilidad y de mortalidad infantil, al apuntar las metas de escolarización y la elevación del nivel medio escolar por afluencia a los estudios con enseñanza gratuita de la que se beneficiarían más de cinco millones de niños. A toda la población comprendida entre los seis y los catorce años llegará la E. G. B. y la formación profesional de

primer grado. Hace la consideración de la educación como inversión y duplica en más de 50.000 millones el gasto público en educación.

Pero a la vez, esta infancia y adolescencia, cuya población en 1980 ascenderá a 9.600.000 de cero a catorce años y a 3.200.000 de quince a diecinueve, según las previsiones demográficas del Plan, está sometida a los profundos cambios que supone una demografía creciente, una urbanización masiva y una industrialización tecnificadora.

La demografía creciente, por elevación de la tasa de supervivencia de nacidos, más que por aumento de los índices de natalidad, fuerza los niveles de preparación instrumental en lo profesional ante una mayor competitividad. Ha de evitarse que esto determine un influjo pernicioso en la educación y formación con fines exclusivamente utilitarios, de objetivos de triunfo a trueque de todo, aplicando la ley del más fuerte, del más astuto, con horizontes, sin tarea altruista, de simple afán de ganancia lucrativa, de cimas de poder o influencia y justificación de fines aparentemente lícitos, con justificación de medios. Robert K. Merton ha dicho que algunas



estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista. La exigencia de «llegar a toda costa» ejerce una presión para triunfar por procedimientos justos si es posible y por procedimientos sucios si es necesario.

La sociedad que estima que el dinero es la medida de todas las cosas y valora los hombres por lo que tienen, está empujando a ciertos sectores marginados o no a la conducta desviada.

La contradicción manifiesta que ve el adolescente en la orientación pragmática y actitud de los adultos, tan extendida por los medios de comunicación social, del craso utilitarismo pecuniario, de influencia o de poder, sin dimensión metaexistencial y la formación teórica de su educación de principios, le hace desconfiar de la autoridad y de la verdad de las generaciones adultas.

Es, en todo caso, lo contrario al principio 10 de la Carta de la Declaración de Derechos del Niño en el sentido de que debe ser educado con plena conciencia de que debe consagrar sus energías y aptitudes al servicio de sus semejantes.

Sólo aumentando su capacidad idealista en el amor al bien, la verdad y la belleza alcanzará el desarrollo íntegro de su personalidad.

La urbanización. En cuanto supone concentración intensiva en las ciudades, del éxodo rural, de estructura campesina sin transición, ni adaptación, provoca traumatismos personales, familiares y sociales, tan exactamente descritos en la «Octogésima Adveniens». Supone una inadecuación de servicios a las necesidades materiales y espirituales. Predominio de estructuras masivas sobre la sociedad nuclear y familiar. Grave absentismo del hogar de los padres, por la distancia de su actividad laboral, que obligan a confiar el

niño a organizaciones colectivas o a una formación doméstica de la televisión y el transistor. Estos medios le inducen a desear lo que no pueden obtener por medios legítimos en muchas ocasiones. Urbanizaciones masificadas, sin alma, sin parques, jardines, zonas de remanso recolecto, y donde sólo el asfalto o la tierra pelada de los solares alejados pueden ser campo de juego. Angostura y asfixia vital en los hogares, donde crece la agresividad. Sin vida familiar donde se fomente el desarrollo integral y se suelde el eslabón de generaciones, la socialización o inserción social del adolescente, es la pandilla o banda incontrolada. La insuficiente escolarización por crecimiento desbordante de la población, aumenta esos fenómenos de patología social. El déficit de puestos escolares es todavía alarmante en Madrid, de donde tenemos cifras. En toda España el pasado año se cifraba en un millón.

La industrialización. La producción con avances tecnológicos, procesos de producción masiva, con abaratamiento de costos y asequibilidad máxima, proporciona una movilidad económica y social, un crecimiento de la rentabilidad y una capacidad para el ocio. El aumento de puestos de trabajo determina una necesidad de formación profesional y una mentalización del trabajador industrial, con aceleración del ritmo de vida y criterios de eficacia de resultado, de objetivo inmediato.

Los países industrializados crean la espiral de aumento de la producción, mayor capacidad adquisitiva, mejores niveles salariales y la publicidad, estimulando las necesidades y el consumo.

En esa sociedad el inadaptado, el minusválido, el deficiente físico, mental, sensorial, el marginado de esa igualdad de oportunidades debe ser tenido en cuenta, y el sistema debe situarle en especiales condiciones pri-

vilegiadas de ser más, esperar más y aumentar su confianza en la solidaridad de la comunidad.

Aplicado al niño y al adolescente, es de relevante interés el educarle en igualdad de oportunidades y en el máximo aprovechamiento de sus facultades válidas con que servir a los demás.

En estas condiciones, la educación familiar e institucional debe ser la levadura de un cristianismo social que haga fermentar en la sociedad en desarrollo la liberación e independización de servidumbres materiales, afanes consumistas que, sin dejar de apuntar a metas de prosperidad económica, consecuentes con el mandato divino de «dominad la tierra», jerarquice la posesión de los bienes y el disfrute de la riqueza, con una dimensión social de solidaridad, familiar, regional e internacional, que Pablo VI proclama en su documento sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos o «Populorum progressio».

De cuestión grave ha sido calificada por el Pontífice, ya que el porvenir de la civilización depende de ello.

Ya están iniciados los programas de educación de los hombres que el año 2000 van a regir el mundo, que están recibiendo educación. Si los niños del mundo han visto la conquista de la Luna y ya adolescentes verán programas espaciales que circunden lejanas esferas del Cosmos, han visto igualmente a la Tierra sobre una pantalla donde todos los continentes y los mares eran una unidad donde Dios no parecía separar a los hombres y la humanidad entera era una minúscula entidad en el infinito.

Ha cobrado una idea viva de la solidaridad de los hombres en una hermandad frente a otros mundos. Estamos en la primera coyuntura histórica para educar al niño en la solidaridad universal. Todos estamos llamados a esta tarea.



INTEGRAR AL PADRE GITANO, EDUCAR AL HIJO

Por ALFONSO INIESTA

LOS GITANOS

¡Los gitanos! Un tema literario frecuente, con recuerdos de Cervantes, versos de García Lorca, cante y repiqueteo sonoro de castañuelas que envuelven faralaes de espuma al rasgar de las guitarras. Una realidad social permanente para conseguir su integración total en la vida española. Surge, ineludible, una pregunta: ¿es que ha de ser el niño como sus padres? ¿No cabe su educación y mejora social-económica?

Difícil cuestión la de averiguar el número de gitanos que actualmente residen en la geografía hispana. Enemigos de registros y padrones, se ha de proceder por tasas de aproximación. La más aceptada los fija en 200.000.

COMO SON LOS GITANOS

Intentemos una breve síntesis. En primer lugar: ¿qué gitanos? La denominación general acoge, como en todos los pueblos, diferentes grupos según la situación económica y sus relaciones sociales.

A) Gitanos que se promocionaron, sobre todo, en actividades comerciales y disponen de medios económicos. Su vida transcurre sin agobios, se relacionan, sus hijos acudieron a centros primarios de enseñanza y otros niveles, colaboran en los negocios y seguramente seguirán la ruta y orientaciones trazadas por los padres.

B) Gitanos que accedieron a las actividades laborales fijas de corte modesto: peones de construcción, obreros en determinadas fábricas, etcétera. Resolvieron la situación económica.

C) Queda un tercer grupo constituido por familias de vida más o menos nómada. Su modo de vivir es el que mejor responde al tradicional de la raza en todas las naciones.

Aquí se acumulan los problemas de todo orden: religiosos, educativos y sanitarios especialmente.

AUN CON ESTO...

Muy difícil resulta encontrar líneas de separación en los grupos. La diferenciación resulta clara, sobre todo, en el primero. Entre el segundo y el tercero ya los colores se atenúan en función clarificadora.

Los dos primeros grupos integran la población gitana menos numerosa. Es el tercero el que acoge mayor número de familias. Y el que, se comprende, plantea dificultades su integración total en la sociedad. Sus necesidades resultan complejas y apremiantes.

En Madrid—como seguramente en otras ciudades—podemos observar sin dificultad alguna: gitanas que venden flores al aire libre; chararros que pregonan su misión y transportan la mercancía en carros, llevando al lado sus chavetas en edad escolar; peones trabajando en la construcción y gitanas que piden limosna y dicen la buenaventura. Queden aparte los artistas, actuando en tablaos y teatros.

PROCESOS DE PROMOCION

Esta situación de una parte del pueblo calé, ha movido la generosidad de almas sensibles en el intento de acelerar su promoción. Dos grandes esfuerzos principalmente se vienen realizando por parte de:

a) El Estado, a través de los Ministerios de Educación y Ciencia, Vivienda y Gobernación.

b) Los secretariados especializados en todas las diócesis.

Estado y secretariados coinciden en la necesidad de elevar la condición social del gitano y de educar a sus hijos.

Cuestiones como la vivienda y la sanidad, por ejemplo, requieren estudios propios, serios, dejando lo anecdótico para penetrar en el auténtico fondo del problema, duro y complicado.

ESCOLARIZACION DEL NIÑO GITANO

En buena parte de los casos hay que acentuar la escolarización del niño gitano. Que presenta numerosos aspectos, siempre importantes, derivados todos de su especial psicología y de la situación familiar. Anteponiendo ésta.

Para lograr el ingreso en un centro de E. G. B., el niño gitano tiene, como cualquier otro, que vivir en una casa y la vida material asegurada. Los intentos para conseguirlo son numerosos. La realidad es que han vivido itinerantes o en chabolas, y el paso a una vivienda no resulta fácil ni sencillo. En ellas existen instalaciones, enseres, objetos poco usados por los nuevos inquilinos. Entonces, sin previo período de adaptación los resultados pueden ser pintorescos, desanimando a los que con buena voluntad quieren ayudarles y acabar con su marginación social.

UNA TECNICA PROPIA

Supongamos que el chavélla ingresó en un colegio. Con clases sólo a ellos destinadas. Como período provisional cuando el número crecido le permite. Esta solución la admiten los propios

gitanos. Entre ellos, J. de D. Ramírez Heredia en su libro «Nosotros los gitanos». En pequeños grupos no producen dificultades ni incidentes. Preguntados los directores de numerosos colegios en la provincia de Alicante, todos contestaron de forma negativa. En las aulas y convivencias, se manifiestan como los demás escolares.

Otra cosa es su psicología propia. El niño gitano se halla acostumbrado a continua movilidad; no puede permanecer quieto en la medida que otros compañeros; tiene predisposición, diríamos innata, para el canto y baile, el cálculo matemático y los trabajos manuales de artesanía... larga tradición entre los de su raza. Sin que esto quiera decir no puedan seguir el ritmo de las actividades generales del curso.

Tal psicología exige mucha comprensión y paciencia en quienes les eduquen. El maestro payo suele desanimarse ante las dificultades constantes de tales alumnos.

LA FAMILIA

La autoridad paterna es absoluta durante la vida de los hijos. Hay que contar, por eso, siempre con la familia, base inmovible de la comunidad gitana. Sin su interés, el hijo faltará a clase con frecuencia. Promocionar a la familia exige de ella un crédito de confianza previo, ganado por la entrega constante y desinteresada. Cuando se ha hecho, resulta menos difícil el trato con los hijos.

Alguna vez esto se olvida y el fracaso corona las mejores intenciones y propósitos.

La obra emprendida debe continuar en beneficio de todos. Constituye apostolado benemérito al que muchos se hallan entregados.

RECUERDO AL P. MANJON

Eran otros tiempos más duros y difíciles y el corazón apostólico de don Andrés Manjón al crear en 1888 las Escuelas del Ave María resolvió buena parte de los problemas que presenta la integración del niño gitano escolarizándole sin dificultad alguna con los demás niños, proporcionándole comida, vestido... y mucho juego al aire libre.

En este año, al cumplirse el cincuentenario del fallecimiento—en 10 de julio de 1923—del gran educador, los gitanos han sido los primeros en recordar—tributo multitudinario—al más grande educador de su pueblo.

Cabe, pues, la educación del niño gitano. La empresa se halla en marcha. Hay que cubrir sus objetivos.





LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO

Por JOSE LUIS RIVERA

El matrimonio es el único modo constitutivo de la sociedad conyugal, es la base fundamental del núcleo familiar y la constitución de la misma, como germen de la relación paterno-filial legítima y la relación parental. De siempre se ha planteado la interrogante de si el matrimonio puede calificarse de contrato o sacramento.

En los últimos siglos ha predominado la tesis del matrimonio como contrato entre los juristas. Pero a partir del siglo XIX, y muy especialmente en el XX, se ha modificado sensiblemente dicha tesis, negándose el carácter contractual del matrimonio, aportando una serie de razones fundamentales:

a) No basta que se dé en el matrimonio un acuerdo de voluntades para afirmar sin más que sea un contrato, pues contra lo que sucede en los contratos, el matrimonio está sustraído a la

libre voluntad de las partes, las que en modo alguno pueden disciplinar la relación conyugal de modo contrario al establecido en la ley.

b) Que es ajena al contrato la materia sobre que recae el acuerdo matrimonial, pues no pueden ser objeto de convención contractual relaciones personales y familiares, que son básicamente la materia u objeto de aquél.

c) Que todas las normas de los contratos, y entre ellas el principio del mutuo disenso, son inaplicables al matrimonio.

Entre las teorías modernas destacan: la de Cimbali, que para matizar las singularidades que separan al matrimonio de los demás actos habla de un contrato «sui generis», personal y social; la que le da carácter de convención jurídica, pero no de contrato, de Sánchez Román; y la de Cicu, que considera al matrimonio como un acto del Estado de carácter unilateral que sólo presupone las declaraciones de voluntad de los esposos, sin las cuales el acto no podía surgir. El profesor Giménez Fernández defiende la tesis de la institución, que significa un sistema de vinculaciones jurídicas preestablecidas en orden a una finalidad y públicamente conocidas, al que libérrimamente prestan su adhesión las personas capaces de ello, obligándose a su cumplimiento respecto al copartícipe cuya libre elección les compete. Tal concepto conserva las características del concepto clásico de contrato según los canonistas (personas, consentimiento, objeto, causa, obligatoriedad) y además, las características capitales que especifican el matrimonio (imposibilidad de claudicación, inmodificabilidad de su esencia) y la armonización de aquellas otras regulaciones de tipo cultural exigidas por las circunstancias sociológicas, como la forma sustancial. Esta caracterización institucional del matrimonio es además la que dentro de la terminología jurídica contemporánea responde mejor a su concepción cristiana. Esta caracterización del institucionalismo con su doble integración de un «jus cogens» previo e inmodificable por los copactantes y un «jus dispositivum» que tutela las legítimas e insoportables actividades de la libertad personal, responde perfectamente a la necesidad de evitar errores perniciosos, que inevitablemente se derivan de una terminología inapropiada por la general significación que la técnica jurídica le atribuye (cfr. *La institución matrimonial*, profesor Giménez Fernández).

La indisolubilidad no constituye la esencia del matrimonio, pero constituye una propiedad esencial de todo matrimonio.

La indisolubilidad puede ser intrínseca: según que el vínculo no pueda ser disuelto por el mutuo consentimiento de los esposos; extrínseca: si el vínculo no puede ser disuelto por la autoridad pública.

INDISOLUBILIDAD INTRINSECA

La diferencia entre vínculo conyugal perpetuo y exclusivo y un vínculo «ad tempus» no es cuantitativa, sino esencial; así la diferencia entre un amor perpetuo y otro temporal no es cuantitativa, sino esencial.

Existe una concepción personalista subyacente del matrimonio en el Código de Derecho canónico, ya que la finalidad de procreación y educación exige una perfección integral del amor de los esposos para cumplir con esa finalidad; un amor no sería perfecto si fuese disoluble.

La disolubilidad arbitraria por mutuo disenso de los esposos va contra derecho natural.

La unidad consiste en que la unión matrimonial sea de un solo hombre con una sola mujer, y se deduce de la naturaleza y fines del matrimonio, pues sólo observando dicha ley puede el matrimonio cumplir su función de integración de los sexos y sus fines de mutuo auxilio y de procreación y educación de la prole. La perpetuidad e indisolubilidad del matrimonio significan que la relación conyugal ha de ser permanente y que no ha de poder ser disuelta sino por la muerte de los cónyuges o de uno de ellos.

La formación físico-espiritual de los hijos, exige una colaboración constante, una acción combinada y armónica de los dos padres, de todo punto incompatible con el relajamiento del vínculo que el divorcio supondría.

La voluntad privada de los esposos constituye las causas eficientes, al menos parciales, de un matrimonio concreto, pero crea un vínculo público. Dicho vínculo no puede ser disuelto por poderes privados, porque irían ciertamente contra el Derecho natural.

INDISOLUBILIDAD EXTRINSECA

La indisolubilidad extrínseca puede ser *absoluta*: sólo Dios puede disolver el matrimonio; *relativa*: un poder relativo no puede disolver en cuanto tal el matrimonio; pero puede darse alguna circunstancia en que los poderes públicos puedan disolver el vínculo matrimonial.

En la práctica de la Iglesia católica de Occidente sólo goza de indisolubilidad extrínseca el matrimonio rato y consumado entre dos católicos. No parece convincentes las razones teológicas que se aducen para justificar la disolubilidad extrínseca del matrimonio rato y la indisolubilidad extrínseca del matrimonio rato y consumado.

No parecen definitivas las interpretaciones de los exegetas sobre los diversos pasajes del Nuevo Testamento en relación con este punto de la indisolubilidad extrínseca del matrimonio rato y consumado entre bautizados.

EL DIVORCIO VINCULAR

El vínculo matrimonial es, por su propia naturaleza, indisoluble. Esta indisolubilidad ha sido reforzada para los cristianos, al ser elevado el matrimonio a la categoría de Sacramento, símbolo de la unión de Cristo con su Iglesia. El respeto a ese carácter indisoluble de la alianza matrimonial constituye un elemento integrante del bien común a la sociedad temporal. El divorcio legalizado por el Estado, como lo demuestra la experiencia histórica científicamente comprobada de los países con legislación divorcista, no resuelve adecuadamente los problemas sociales que pretende remediar (protección al cónyuge inocente, superación de conflictos matrimoniales, disminución de hijos ilegítimos, atenuación de la delincuencia infantil y restricción de casos de adulterio, etc.); y, en cambio, contribuye positivamente al debilitamiento y desintegración de la institución familiar, con gravísimo daño para la educación de los hijos; y aun aceptando que, en ciertos casos excepcionales puede ofrecer una solución a conflictos conyugales, el divorcio legalizado, considerada la situación globalmente, es causa de extensión del número de conflictos matrimoniales e introduce un principio de provisionalidad y de desconfianza mutua en la entrega recíproca entre los cónyuges.

El bien común exige, desde el punto de vista temporal, el mantenimiento indisoluble del vínculo matrimonial. El respeto a la libertad de conciencia no debe implicar que el ordenamiento del Estado pueda legitimar aquellos actos que, con independencia de la religión profesada por los ciudadanos, sean gravemente atentatorios al bien común, del cual forma parte integrante la estabilidad de la institución familiar.

En España, el Concordato de la Santa Sede contiene varias declaraciones que inciden sobre esta materia.

Por otra parte, el Código Civil reformado por la Ley de 24 de abril de 1958 y legislación complementaria del Registro Civil (Ley de 8 de junio de 1957 y Reglamento de 14 de noviembre de 1958, son el último tramo de la evolución legislativa sobre esta cuestión. El artículo 42 del Código Civil dice que la ley «reconoce dos clases de matrimonio: el canónico y el civil». El matrimonio habrá de contraerse canónicamente cuando uno al menos de los contrayentes profese la religión católica.

Se autoriza el matrimonio civil cuando se prueba que ninguno de los contrayentes profesa la religión católica.

Así, pues, el hecho de profesar o no la religión católica es la clave decisiva para la delimitación de las personas obligadas a la forma sustancial canónica del matrimonio y de los

sujetos que pueden contraer matrimonio civil. El Reglamento del Registro Civil de 14 de noviembre de 1958 afirma que pueden contraer matrimonio civil las personas que bautizadas en la Iglesia católica o convertidas a ella de la herejía o del cisma hubiesen apostatado posteriormente.

Del artículo 42 del Código Civil y de los preceptos que lo interpretan y aplican deducimos que el matrimonio canónico tiene *carácter preferente* y que el matrimonio civil tiene *carácter subsidiario*: en los artículos 42 y 86—dice el preámbulo de la Ley de 24 de abril de 1958—queda clara y tajantemente expuesto el *carácter supletorio* del matrimonio civil.

En la Instrucción preliminar—Circular de 2 de abril de 1957—, apartado III, se dice: «en congruencia con lo dicho sobre las condiciones que integran el concepto de "profesar la religión católica", se entenderá la no profesión cuando se pruebe, por los medios admitidos en Derecho, la concurrencia de estas dos condiciones: 1.º No haber sido bautizado en la Santa Iglesia Católica o no haberse convertido a ella de la herejía o del cisma. 2.º Haber apostatado formal y materialmente. Para demostrar la falta de incorporación, en momento alguno, de la persona a la religión católica, la prueba ha de acomodarse a la naturaleza de un hecho negativo, cual es que no esté bautizada en el seno de la Iglesia católica, o que, estando bautizada en la herejía o en el cisma, no se convirtió. Normalmente podrá ser suficiente la propia declaración de los contrayentes, ratificada por testigos o por cualquier otro medio de prueba, de que no han sido bautizados ni se convirtieron de la herejía o del cisma, según los casos, o que nacieron en un ambiente acatólico en el que resultara anómalo bautizar al nacido. Sin embargo, es lógico que, en este último supuesto, no se admita con facilidad que en España puedan darse—por fortuna—estos ambientes acatólicos, dado que los españoles son católicos en su casi totalidad. Y en estos casos ha de ser sumamente conveniente exigir las certificaciones negativas de bautismo, expedidas por los párrocos correspondientes, con referencia al trimestre siguiente al nacimiento. En cambio, cuando conste que el contrayente fue bautizado en la Iglesia católica o converso, debe exigirse prueba suficiente y adecuada de su actitud ostensiblemente desvinculadora y apóstata de la dogmática fundamental del catolicismo. Esta prueba ha de realizarse también por los medios admitidos en Derecho, pero ha de ser lo suficientemente expresiva para llevar al ánimo del juez la convicción de una auténtica apostasía.

El juez, si la prueba presentada no fuere concluyente, exigirá que se complete con otros medios referidos a las situaciones en que se manifiestan las profundas creencias de las personas, cuidando siempre de eliminar cualquier subterfugio que pueda eludir el mandato del artículo 42 del Código Civil; pero evitando, asimismo, que sus exigencias constituyan obstáculos de hecho invencibles».

En cuanto al divorcio vincular, el Código, siguiendo la tradición nacional, rechaza el divorcio pleno o vincular, admitiendo sólo el imperfecto o mera separación de vida común.

La Ley de 1870 tampoco lo admitió. La Ley de 12 de marzo de 1932, siguiendo la Constitución, admitió el divorcio vincular a instancia de uno solo de los cónyuges, como por mutuo disenso.

La Ley de 23 de septiembre de 1939 derogó la Ley del divorcio, restableciendo disposiciones del Código Civil, admitiendo en disposiciones transitorias la posibilidad de anular las sentencias de divorcio respecto de matrimonios canónicos.

El Derecho extranjero admite el divorcio vincular conforme a la doctrina protestante y al jusnaturalismo que ve en el matrimonio un solo contrato civil, en perjuicio manifiesto de la estabilidad familiar y de la educación adecuada de los hijos, y, por tanto, esta medida de divorcio legalizado debe rechazarse y condenarse.

SISTEMAS

1.º Legislaciones que rechazan por completo el divorcio vincular, admitiendo sólo la separación personal (pero no la disolución del vínculo), aunque se trate de matrimonio civil: España, América Latina (Inglaterra y Austria para los católicos).

2.º Legislaciones que admiten el divorcio vincular, alegando «causas de culpabilidad» en el otro cónyuge: Francia, Italia (si bien con la reacción masiva del pueblo italiano, proponiendo un referéndum abrogatorio de esta malhadada Ley), Inglaterra, Portugal y Holanda.

3.º Legislaciones que admiten el divorcio vincular aun por causas que no implican culpabilidad de los cónyuges: Alemania, Suiza y Estados Unidos.

4.º Legislaciones que admiten el divorcio vincular por mutuo disenso: Bélgica y Países Escandinavos.

Por voluntad unilateral de uno de los cónyuges: U. R. S. S.

NUEVO SECRETARIO GENERAL DE A. C. N. de P. JESUS GARCIA DEL VALLE Y GOMEZ

DATOS BIOGRAFICOS



Nació en Madrid en 1930 de familia riojana. Estudió en las Escuelas Pías de San Fernando y en Areneros. Terminado el bachiller, cursó la carrera de ingeniero en el Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) que terminó en 1954. Durante este período, perteneció a un grupo de propagandistas que organizó el P. Angel Ayala y que se disolvió a su muerte. En 1957 contrajo matrimonio con María Luisa Fernández-Simal y Fernández; son padres de seis hijos.

Su vida profesional comenzó como becario durante un año en la Metropolitan Vickers Electrical Co., en Manchester y Londres. En 1956 se trasladó a Linares (Jaén) donde ocupó sucesivos puestos en Metalúrgica de Santa Ana, S. A., hasta que en 1968 fue nombrado director técnico y de Calidad. En 1970 simultaneó dicho trabajo con la Dirección de Calidad en Leyland Authi, S. A.

En septiembre de 1972 se trasladó a Madrid y dio por terminada su larga asociación con Santana. En la actualidad es director técnico y de Calidad de Leyland Authi, S. A.

Es vicepresidente de la Asociación Española para el Control de la Calidad y presidente de su Comité de Automoción. Fue fundador y presidente durante cuatro años de la Sección de Automoción de la European Organization for Quality Control. Pertenece como representante español al Consejo de dicha organización europea y es miembro del Consejo de Redacción de la revista *Quality*. En 1972 fue elegido miembro de número de la Academia Internacional de la Calidad, máxima organización mundial de la especialidad.

Doctor ingeniero, es «Fellow» de la Institution of Mechanical Engineers y miembro de otras muchas organizaciones científicas y profesionales, es autor de numerosos trabajos y comunicaciones en congresos internacionales.

En su vida profesional ha intervenido en trabajos de organización y planificación empresarial y de organizaciones asociativas en numerosas ocasiones. Desde su vuelta a Madrid se relacionó con la A. C. N. de P. y es, actualmente, miembro activo de la misma.

**EN EL ULTIMO CONSEJO NACIONAL
FUE NOMBRADO SECRETARIO
GENERAL DE LA A. C. N. DE P.
DON JESUS GARCIA DEL VALLE
Y GOMEZ, DE CUYA COMPETENCIA
Y CELO ESPERAMOS GRANDES
REALIDADES.
NUESTROS MEJORES VOTOS AL
NUEVO SECRETARIO GENERAL.**

LA FUNDACION UNIVERSITARIA SAN PABLO INAUGURA EL CURSO 1973-74

Bajo la presidencia del excelentísimo señor ministro de Educación y Ciencia, el día 12 de noviembre último tuvo lugar la solemne sesión de apertura del curso 1973/74.

De este acto son las palabras de nuestro presidente que a continuación ofrecemos a nuestros lectores y para las cuales el señor ministro tuvo frases de contestación alentadoras y elogiosas para la labor formativa y docente de la Institución.

La lección inaugural corrió a cargo del doctor Alcalá Santaella.

La Fundación Universitaria San Pablo celebra, con este acto, la inauguración del curso de sus Colegios Universitarios y sus obras, y especialmente de uno de ellos, el San Pablo CEU, con el que da comienzo a sus actividades en el presente año.

Sean mis primeras palabras para agradecer al excelentísimo señor ministro de Educación y Ciencia la deferencia de asistir a esta inauguración, corroborando una postura de ayuda y aliento que la reconocemos con gratitud. Agradecimiento también a los ilustrísimos señores directores generales, magníficos señores rectores, catedráticos, profesores, alumnos y amigos que tienen la amabilidad de acompañarnos, dándonos afecto y estímulo con su presencia. Gracias a todos.

Han pasado varias décadas desde aquel año de 1932, en que la A. C. N. de P., en un clima laicista, fundaba el Centro de Estudios Universitarios. Le animó el deseo de formar hombres para la cátedra inspirados en la doctrina de Cristo y en el amor a su país. Y la obra fructificó. En la mente de todos vosotros están los nombres de aquellos profesores de la primera hora, que luego han sido destacadas figuras de la política, la ciencia y la cátedra.

Años posteriores, con la ayuda del Ministerio, de la Universidad y de la sociedad en general, los que sucedieron a aquellos fundadores han

creado cinco Colegios Universitarios: tres en Madrid (San Pablo CEU, Luis Vives y Politécnico), uno de los cuales inauguramos hoy su curso, uno en Valencia y otro en Barcelona; un Instituto de Estudios Superiores Profesionales y varios Centros de Bachillerato y COU, sobrepasando la cifra global de los ocho mil alumnos y quinientos profesores. Y nos anima el deseo de proseguir la tarea.

Otras metas próximas tenemos señaladas, con la ayuda del Ministerio y la colaboración de la sociedad, en servicio de la cultura y de España. Y es hora de proclamar, con sinceridad, que los cauces del progreso y del desarrollo están abiertos en nuestro país, cuando se llega a ellos sin torpes designios, con una idea de servicio clara y rotunda.

Porque un triple servicio nos mueve a la comunidad de hombres que venimos consagrandos nuestros esfuerzos a esta tarea. Todos, directores, profesores, alumnos y subalternos, estamos convencidos de la dignidad de nuestros deseos y de la grandeza de nuestra tarea, y la realizamos en actitud de servicio.

Servicio en la Iglesia, con la que nos sentimos íntimamente unidos. Senda segura hacia lo trascendente. Cauce de nuestra fe, esperanza y caridad. Declaramos nuestra fidelidad a ella y a su jerarquía no sólo en su doctrina docta, sino

(Sigue en la pág. 25.)



JOAQUIN CAMPILLO: Las escuelas universitarias del profesorado de E. G. B.
(en *Escuela Española*)

—¿Cuáles son los problemas que tiene hoy la Escuela Normal del Magisterio?

—Los problemas son, en mi opinión, los que se derivan del proceso de transformación que actualmente están teniendo las Escuelas: de crecimiento, de modificación cualitativa, de integración de la Universidad, de adaptación a las nuevas situaciones que los propios cambios de la Universidad llevan consigo... Es decir, son unos problemas que, en definitiva, no son muy diferente a los que puede tener no sólo cualquier centro universitario, sino docente, de toda España...

Creo que lo importante es que se configure claramente cuál es la forma de las Escuelas universitarias. Por una parte son estudios terminales correspondientes al primer ciclo de los estudios universitarios. Por otra parte son estudios que dan acceso a las Facultades. Aquí hay varios problemas que resolver. Por ejemplo, cómo se va a verificar este acceso, y sobre todo, problemas de integración del profesorado.Cuál va a ser la relación que existirá entre la Universidad y las Escuelas universitarias. Interesa que se aumente la dotación económica de estas Escuelas, que actualmente pasan por un difícil proceso...

—¿Cómo han acogido los alumnos la nueva Ley de Educación?

—El alumno opina lo que el hombre de la calle. A unos les ha parecido bien y a otros mal. Una opinión general sobre lo que el alumno actual piensa no se la podría dar, puesto que hay diversidad de pareceres, como en todos sitios.

Los alumnos del 71 han empezado con la nueva Ley. Los del 67 no empezaron, pero la han vivido. Lo único que les ha hecho esta nueva Ley ha sido transformarlos de maestros en profesores de E. G. B.

En general, los alumnos que estudian con el plan nuevo reciben sus enseñanzas de acuerdo con las directrices didácticas y metodológicas que actualmente están en vigor en el país. Esto se vive no sólo porque lo diga la Ley de Educación, sino porque el plan de estudios está estructurado de tal modo, que los alumnos que salgan de las Escuelas Normales salen impuestos en la moderna metodología y en la nueva consideración de lo que es educación. En este aspecto están viviendo lo que es la dinámica de la Ley de Educación, natural-

mente desde el punto de vista profesional, a su función como profesor de E. G. B. Entonces el plan actual y las Escuelas universitarias están impartiendo sus materias siguiendo las directrices que en torno a metodología, a la manera de considerar la pedagogía, tiene el nuevo talante educativo del país y con la consideración de que cuando salgan serán profesores de E. G. B.

—Actualmente ¿existe más o menos vocación de maestro que antes?

—Tengo que decirle una cosa muy concreta. Ha habido en poco tiempo los sorpresas para mucha gente en las Escuelas universitarias. Una fue en el año 67, cuando se implantó el antiguo plan, en el que hubo un gran temor, pensando que el salto del bachillerato elemental al superior iba a producir un tremendo vacío en el alumnado. Eso apareció al año siguiente totalmente infundado. En algunas escuelas el número absoluto de matriculados en primer curso era superior al de años anteriores. Pero siempre desde el punto de vista comparativo era mucho más elevado.

Algo semejante está ocurriendo ahora. Este año, que es el segundo que se imparte el nuevo plan, ha habido un «boom» de matrículas increíble. En general, en las escuelas de Madrid se ha multiplicado por tres el número de matrículas respecto a años anteriores para primer curso. Esto ocurre en la mayor parte de las escuelas de España. En esta proporción que le digo tenemos Sevilla, Murcia, Bilbao, Barcelona, Salamanca... Incluso en ciudades pequeñas, como en Guadalajara, donde la matrícula siempre es bastante reducida, este año ha experimentado un notable aumento. Y hay un caso excepcional, verdaderamente significativo. Es el caso de Oviedo, en que hay este año una inscripción de matrículas para primer curso de 1.300 alumnos.

Esto planteará quizá otra serie de problemas. El número de profesionales que saldrá de las Escuelas ¿excederá del número de puestos de trabajo? Sin embargo, la cosa está clara. Las Escuelas Normales forman profesores de E. G. B., que tienen una doble posibilidad. Unos irán directamente al escalafón, como iban antes, o con su título podrán ejercer libremente, y unos y otros podrán ir a la Universidad perfectamente, con arreglo a los requisitos que ésta determine.

ALFONSO OSORIO: ... y las familias ausentes del «órgano que determina la política nacional» (de *ABC*).

«El presidente, al presentarse y presentar su Gobierno ante las Cortes, nos dijo cómo él estaba con todas las familias políticas del régimen, aun sin perte-

necer a ninguna... hay dos familias, y de las más caracterizadas, que están al margen del «órgano que determina la política nacional» para quedar, en aparien-

cia, relegadas a los órganos de consejo y de representación, y aun en estos casos, en algún caso, no en una gran medida, se impone el análisis en profundidad.

Comienzo por decir que al señalar aludo, por un lado, al tradicionalismo... y, por otro, a los herederos de esa corriente política que el cardenal Herrera hacía nacer en Jovellanos y en Balmes con su pensamiento enraizado en el derecho público cristiano y que unos han bautizado como demócratas cristianos, otros como populistas y los más correctos como social-cristianos.

Abrijo la esperanza de que para la no inclusión de ahora nadie habrá utilizado argumentativamente la evolución política de tales o cuales hombres del tradicionalismo o del populismo, porque no hubiese olvidado quien lo hiciera cómo evolucionaron algunos procedentes de las otras familias... Aspiro también a la certeza de que no se ha tomado aquella decisión por desprecio a las personas y a sus capacidades. Algún que otro jefe heroico de los tradicionalistas militantes que aceptan Constitución y Sucesión puede servir, a mi juicio, con dignidad y con decoro para el Gobierno igual que sirvió para la guerra. Y tal o cual joven populista tiene tantas calidades humanas, políticas y hasta tecnocráticas como quien más las tenga.

Mas como creo que no es el caso, pienso más bien, y me congratulo de ello, que en el fondo lo que se ha querido es retar con la exclusión a los excluidos para que desde la serenidad de la esperanza, que en política siempre debe ser esperanzada, se vayan tensando y preparando como familias políticas de recambio y relevo. Y si no fuese así, así debiera.

Ignoro, aunque me interesa por admiración y afecto, qué piensan y hacen ahora los hombres del tradicionalismo; pero estoy seguro, porque conozco la calidad de sus hombres y su enérgica capacidad de pervivencia, que no van a dormir en un nirvana adocenado.

(Viene de la pág. 23.)

en sus orientaciones y conceptos pastorales. Y servimos del mejor modo: sirviendo a los demás. Con un trabajo callado y abnegado, de hora en hora, sin efectismos ni demagogias. Porque servir en la Iglesia no es aprovecharse de ella, sino cumplir el papel que el plan de Dios nos tiene señalado. Y sólo sirviendo de verdad al hombre, puede asegurarse que se glorifica a Dios.

Servicio también a la Universidad. Maestra de la cultura, guía de los pueblos, a la que nos sentimos tan estrechamente identificados, formando parte de ella.

Hecha también de sacrificios, de profundo estudio y serena meditación, tantas veces desconocida e ignorada, somos también parte integrante de su ser y admitimos como propios sus logros y aspiraciones.

Y animados de esos deseos queremos ofrecer, en este momento, al señor ministro y claustro de profesores, la seguridad de nuestro afecto, la admiración por sus sacrificios y el respeto y cariño por la abnegada dedicación frente a campañas de desprestigio y protestas en el desorden. En nuestras obras encontrarán siempre la amistad, ayuda y adhesión a que nos obliga el servicio que se presta a la comunidad.

Porque fundamentalmente nuestro servicio es un servicio a la sociedad. Alejados de todo fin

Conozco más, puesto que en la esencia me siento vinculado a ellos y a su pensamiento desde que en la juventud oí por vez primera al cardenal Herrera, lo que piensan la gran mayoría de los hombres de la otra familia. Así sé que junio no les ha hecho padecer demasiado. Por el profundo patriotismo de sus hombres, la ponderación de su talante y la honestidad de sus principios entienden que las conductas políticas limpias se esculpen en la realidad a los principios y no en las simples apetencias de Poder por el Poder.

Por de pronto, la familia en su conjunto significativo no se va por una crisis sin presencia—aunque lo desease algún sedicente exclusivista—extramuros del régimen y de la Constitución. Siempre ha creído que debe acatamiento, obediencia y fidelidad al Poder constituido.

Pero esta familia que hace tiempo ha sustituido el sentir con la Iglesia, vinculante, por el sentir a la Iglesia, responsable, que cree que «no se puede soportar que algunos hombres, arrastrados por el espíritu de partido, se sirvan de la religión como de un escudo para proteger su posición», no olvida, sin embargo, que en cuanto formada por cristianos debe tener presente el magisterio de la Iglesia, auténticamente expresado, en el ejercicio de sus opciones temporales.

Por ello, como conoce bien la entraña del sistema, no puede nadie sorprenderse de que indique cómo los mayores enemigos de los sistemas orgánicos son los que, diciendo defenderlos, confunden la organicidad con la autocracia, y al hacerlo general en algunos el deseo de un sistema político inorgánico, y afirme, día a día, en frase de Larraz, que «es lícita la súplica, la propaganda, la insistencia en la petición y, sobre todo, la colaboración por la reforma»; reforma que ahora debe llamarse desconcentrar participación y concurrencia de criterios en el marco permanente de las leyes.»

especulativo, guiados solamente por afanes apostólicos, nuestro servicio al hombre está limpio de toda idea de medro, ambición o manipulación. Lo prestamos hasta donde llegan nuestras posibilidades. Con gran respeto a su dignidad y condición. Poniendo en ello nuestra fe de cristianos y nuestras limitadas pero entregadas facultades. Sin distinciones.

Servir al hombre significa servir a todos: a ricos y pobres, a inteligentes y menos despiertos. Pero con una especial atención hacia el deprimido y el escaso de recursos.

El veinte por ciento de nuestros alumnos son becarios. Quisiéramos alcanzar cotas más altas con la ayuda de los españoles. Pero queremos dejar bien sentado que, cualquiera que sea la condición económica del estudiante, el bien del país exige una selección cualitativa, para que lleguen a los privilegiados puestos de la educación universitaria todos aquellos que por su inteligencia, voluntad y entrega a la comunidad sean dignos del honorable puesto que se les concede en la distribución de los servicios comunes.

Y aquí quedamos, señor ministro. Dispuestos a la tarea. Con deseos de mejora y superación. Exigiéndonos más para servir mejor. Para que en esta inmensa labor que se ha propuesto el Ministerio para el desarrollo de la cultura y del hombre nos coja preparados y dispuestos. Que nuestro lema sea siempre: Donde Dios llama, allí acudimos.

Nuestra Historia



NUMERO XXVI (5-XI-1926)

Una carta de M. Hoyois.—El presidente de la Juventud Católica Belga, Giovanni Hoyois, escribe una carta a Angel Herrera agradeciéndole el trato de que fue objeto en Loyola, donde estuvo invitado a los Ejercicios y Asamblea (de la que dimos reseña histórica en nuestro anterior número) y dice, entre otras cosas, que ha encontrado en la Asociación una «élite» (palabra muy de la época) vigorosa intelectual y moralmente en que destaca la espiritualidad, la acción universitaria y las obras sociales y añade: «todo esto me convence de que esta "élite" no está destinada tan sólo a remover las ideas, sino que acepta con gusto los deberes de la acción». Más adelante dice que el catolicismo español es diferente al de otros países: «Vuestra nación nunca ha sido formalmente descristianizada; hace mucho que no sufre vejaciones antirreligiosas. La Iglesia tiene en ella pocos enemigos declarados. Y, sin embargo, el sentido católico corre el riesgo de debilitarse si no se le da un fuerte impulso». (¿Valen hoy estas mismas consideraciones? Medítelo el lector.) «... en España de lo que se trata es más de una reeducación que de una reconquista. Lo cual, en cierto sentido, duplica el proble-

ma, pues resulta fácil a las gentes mostrar un enemigo de carne y hueso, o una organización hostil, o un programa de persecución. Pero es mucho más difícil convencerlas de cómo se va apagando el cristianismo...» (Buen tema de coloquio para hoy, 1973.)

En el comentario que el Boletín de 1926 hace a esta carta se lee lo siguiente: «... Las masas católicas han perdido coherencia y hoy carecen acaso más que nunca de un principio de organización... Hoyois... está acusando la existencia de un vacío... que hay que llenar cuanto antes...»

Estudiantes católicos.—Informa el señor Espinosa: «La Confederación de Estudiantes Católicos entra en una fase de actuación profesional más intensa a causa de las reformas en la Enseñanza, ya que los alumnos van a tener mayor intervención en la vida oficial de la Universidad...» «... pediremos la independencia económica de la Universidad, formando una comisión económica en la que intervengan los estudiantes...»

Un viaje a Dusseldorf.—Gil Robles acompaña al alcalde de Madrid, con-

de de Vallengano, a la reunión del Consejo directo de la «Union International des Villes» formando la delegación española «cuyos puntos de vista, combatidos al principio, tardaron poco en imponerse. Así se ha conseguido que el próximo Congreso Internacional de Ciudades se celebre en Sevilla coincidiendo con la Exposición Iberoamericana de 1928 y un puesto permanente para España en el Comité Ejecutivo de la Unión. Para hacer triunfar su tesis, la delegación invocó su política americana y dejó entrever la posibilidad de que, rechazados sus puntos de vista, se formase una Unión de Municipios iberoamericanos, interdependiente de la Internacional de Bruselas.

Propagandistas.—José Ibáñez Martín, elegido presidente de la Diputación de Murcia. Medina Togados, subdirector de «El Debate», en cuya redacción ha ingresado José Larraz. Francisco Cervera, reingresa en el Cuerpo de Registradores y pasa destinado a Atienza. Salmón, es nombrado asesor jurídico de la comisión organizadora de la Comisión Hidrográfica del Segura. Marcelino Oreja, a Londres y Escocia en viaje de estudios.

COLABORACION!!

- Escribir trabajos inéditos para el BOLETÍN.
- Enviarnos vuestras publicaciones, conferencias, intervenciones en coloquios, etc.; las recogeremos con cariño, indicando su referencia. El trabajo de los propagandistas es inmenso y daremos testimonio de él.

NUMERO XXVII (20-XI-1926)

Estudiantes católicos.—En un ciclo de conferencias participan como conferenciantes los señores La Cierva y Maeztu. Un asunto que interesa mucho es la elección de representantes escolares en las Juntas de Distrito para administrar el patrimonio universitario. La Federación espera triunfar en las Facultades de Filosofía y Letras, Derecho y Ciencias.

Círculo Balmes.—Crece el interés por el tema del periodismo. Próximamente se celebrará en Sevilla un Congreso Iberoamericano de Periodismo y habrá que llevar a él unas cuantas ponencias técnicas. El Gobierno y los periódicos «A B C» y «La Nación» están convencidos también de que hay que legislar sobre Prensa.

Centro de Palencia.—Celebra un ciclo de conferencias a cargo de los señores Chavarri, Silió, Gil Robles, Larraz, Fuentes Pila, Onís, Serrano Jover y Bermejo.

Persecución en Méjico.—Tiene carácter comunista. Pero en España se ponían «dificultades a la exteriorización de la solidaridad con los católicos mejicanos»... «Estamos ya autorizados para escribir en la prensa con mayor libertad sobre las cosas de Méjico»... «conviene organizar campañas sobre este tema»... «Este hecho pone de manifiesto la desorganización en que estamos los católicos españoles. Si en nuestro país se desencadenara una persecución semejante a la de Méjico, ¿quién dirigiría la protesta católica?»

Tres días en Budapest.—Herrera informa de la visita de este verano a Hungría (ver reseñas en números anteriores). La impresión es de un país dolido por la mutilación que se está recuperando de la guerra y de la revolución de Bela Kum, bien gobernado por Horthy y Bethlem (este último, «a nuestro juicio, insustituible»). Hace notar la elevada espiritualidad católica del país. Es país monárquico. Horthy sigue siendo fiel a la institución, aunque algunos lo hayan puesto en duda por el incidente ocurrido con el ex emperador Carlos. Este, sobrevolando el país tuvo un accidente y aterrizó en Budapest presentándose en el Parlamento de incógnito. La entrevista con el regente Horthy fue muy violenta y el ex monarca tuvo que marcharse. «Si el príncipe Otto llega a ser rey se intensificarán las relaciones con España».

Propagandistas.—Alberto Martín Artajo ha sido admitido como socio inscrito del Centro de Madrid. Salmón ha jurado el cargo de letrado en la Academia de Murcia. Carral, en viaje de estudios a París. Hueso, asesor jurídico de la Unión de Remolacheros.



Vivimos una época de matices claro-oscuros, de verdades a medias, de recelos fomentados por el silencio.

La A. C. N. de P., con más de sesenta años de vida en la primera línea del catolicismo español, sujeta a todas las vicisitudes de éste, sintiendo sus inquietudes, participando en todos los avatares, alimentando todas las ilusiones legítimas en busca del bien de los españoles, llevando a cabo por sí misma obras que lo realizasen, sigue en la brecha del quehacer cristiano en toda su dimensión.

Para comprender nuestra postura tradicional y renovada a la vez no es camino el comentario de terceros ---favorable o contrario---, sino el diálogo directo a través de este sencillo libro:



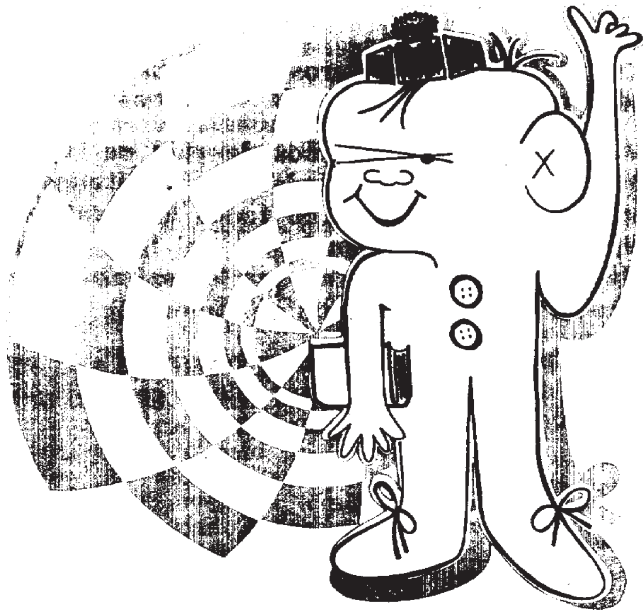
Pedidos a: SECRETARIA A. C. N. de P.

Isaac Peral, 58 — MADRID - 3

50 pesetas



¡CÓMO
HAY QUE
SER
GENÉROSA!



¡CÓMO
HAY QUE
SER
GENÉROSA!

- SUSCRIBE CUOTA
 - ENVIA DONACION
- ¡COLABORA!

FUNDACION
SAN PABLO

CREA...