

TEOLOGIA

GAUDIUM ET SPES

**Aspectos fundamentales
de la Constitución pastoral
sobre la Iglesia
en el mundo de nuestro tiempo**

**MEJIA
CROATTO
MANDRIONI
FERRARA
CHIESA**

TOMO V, N° 10-11

1967

BUENOS AIRES

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO V

Nos. 10-11

DICIEMBRE 1967

SUMARIO

- Carmelo GIAQUINTA *Presentación* 5-7
- Jorge MEJIA *La Constitución Pastoral Gaudium
et Spes. Génesis, elaboración, crisis
y resultado* 9-27
- I. - Antecedentes próximos.
 - 1. Alocución de septiembre 1962
 - 2. Discurso inaugural del Concilio
 - 3. Mensaje de los Padres a la humanidad
 - II. - Elaboración del documento
 - 1. Intervención del Card. Suenens
 - 2. Proyectos Pavan y Lovaina
 - 3. El esquema Sigmond-Häring
 - 4. El debate durante el tercer período
 - III. - *Redacción definitiva*
 - 1. Características
 - 2. Discusión y promulgaciónConclusión
- Héctor D. MANDRIONI *La condición del hombre en el mun-
do actual* 29-47
- I. - Diálogo y rememoración.
 - II. - ¿Fin de la era de la metafísica?
 - III. - ¿Fin de la era cristiana?
 - IV. - El porvenir de la metafísica.
 - V. - El porvenir del cristianismo.
- José Severino CROATTO *La lectura cristiana de los "signos
de los tiempos"* 49-60
- I. - Los signos de los tiempos
 - 1. Libertad
 - 2. Unidad

- 3. Diálogo
- 4. Creatividad
- Ambigüedad de lo terreno

II. - Profecía e interpretación de los signos.

- 1. Función profética
- 2. Presencia profética de la Iglesia

III. - Gozo y esperanza.

Ricardo FERRARA

Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" 61-115

Observaciones preliminares.

I. - Ateísmo y cambio en la religiosidad humana.

- 1. - La facultad crítica
- II. - Ateísmo e irreligiosidad

II. - Ateísmo y sentido integral del destino humano.

- I. - Introducción
- II. - Texto: división y comentario
Examen de las formas y raíces del ateísmo.

- 1. Formas y raíces más generales
- 2. Raíces morales
- 3. Ateísmo sistemático

Actitud de la Iglesia frente al ateísmo

- 1. Detección de la enfermedad
- 2. Diagnóstico de las causas
- 3. Remedio doctrinal
- 4. Remedio vital
- 5. Epílogo

Alfredo C. CHIESA

La función de la Iglesia en el orden temporal 117-137

I. - Comentarios al texto.

- 1. Relación Iglesia-mundo
- 2. Función de la Iglesia en lo temporal
- 3. Ayuda que la Iglesia recibe del mundo

II. - Reflexiones.

Crónica de la Facultad de Teología 138-143

Notas bibliográficas 144-156

Libros recibidos 156

Presentación

IGLESIA Y MUNDO. Dos nombres y realidades que pudieran parecer antagónicos. No obstante, como nunca hoy, se presentan asociados ante la conciencia cristiana.

El sabio lenguaje de los griegos llamó "kósmos" a la creación, o sea: lo hermoso, lo admirable. Y los latinos, de la misma raigambre espiritual que los griegos, la llamaron "mundus", es decir, lo limpio, lo puro. Palabras que reflejan la misma admiración que, ante la maravilla del mundo, el autor del Génesis pone en boca de Dios: "Dios contempló todo lo que había hecho. Y vio que todo era muy bueno" (1:31)

Por una ironía del lenguaje, "kósmos" y "mundus" vinieron a significar, a veces, la realidad contraria, aquello que el mundo tiene de menos mundo, de menos limpio y bello: el mal, el pecado. Quizá porque la filosofía, que condiciona la evolución de toda lengua, captó que sólo en el mundo, y no ya en Dios, puede darse el mal y el pecado. Y aplicó entonces al contenido (pecado) el nombre con que era designado el continente (mundo). Encontramos, es cierto, este uso en la Sagrada Escritura, lo cual marcó ampliamente un pensamiento y una conducta cristiana huidiza frente a lo temporal. Pero no es culpa de la Escritura. Con harta frecuencia no se supo ver que la Biblia hacía uso también, y especialmente, del primigenio significado de la palabra. El mundo de la Escritura es, ciertamente, toda la misteriosa realidad que odia la venida de Cristo (Juan 14:17; 15:18). Pero es, ante todo, el objeto de la complacencia divina: "Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo Unigénito" (Juan 3:16).

La revaloración de este sentido primigenio de "mundo" se ha visto apoyada por el curso mismo del acontecer humano. La racionalización del trabajo, los descubrimientos de las ciencias, las conquistas de la técnica están ante los ojos de todos planteando interrogantes sobre su origen y destino último. La teología se ha visto obligada así, a esbozar una reflexión sobre las realidades terrenas. Y en el alma cristiana se ha afirmado la actitud del

compromiso. ¿Qué de extrañar, entonces, que la Iglesia reunida en el Concilio para meditar, se cuestione, sobre el mundo y su relación con él? Los ecos de la oración de Cristo en la Cena llegan hasta ella: "Como Tú me enviaste al mundo, también yo los envié al mundo" (Juan 17:18). Y vienen, a través de los siglos y de esta hora, cargados de acentos nuevos que empujan a una renovada misión.

Ante la estupenda obra de la creación, quiere ella animar a los hombres a colaborar con Dios, quien pronuncia ininterrumpidamente su Palabra creadora, dando a todo su sentido y consistencia. Pero quiere, sobre todo, asociarse a Cristo para anunciar la Palabra de la redención, que arranca del mundo "lo in-mundo", lo recrea y transforma en nueva creación.

Se nos presenta de esta manera la Iglesia como "la belleza del mundo" (ho kósmos tu kosmou), como su alma, según la definición de Orígenes y de los Padres Apostólicos.

* * *

Toda la reflexión hecha por la Iglesia ante la realidad del mundo ha sido compendiada en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. A través de este documento conciliar la Iglesia nos orienta y fortalece en la actitud a asumir ahora. Ni huir del mundo, como de un demonio; ni caer postrados, como ante un dios. Antes bien, unidos a Cristo, creador y recreador del Universo, colaborar en su perfeccionamiento mediante la tarea temporal y el anuncio del mensaje evangélico.

Los ensayos aquí reunidos abordan aspectos fundamentales de la Constitución Pastoral y están relacionados con la Exposición Preliminar y la Primera Parte. J. MEJIA historia la génesis del documento del Concilio. "Los signos de los tiempos", una de las categorías fundamentales para entender toda la actitud de la Iglesia de hoy frente al mundo, es tratada por J. S. CROATTO. ¿Cuál es la situación y el destino de la interioridad del hombre de hoy? Son los interrogantes que H. MANDRIONI se plantea. Entre los rasgos característicos y alarmantes del hombre moderno advertimos su actitud religiosa atea, que analíticamente expone R. FERRARA. Y, finalmente, A. CHIESA nos introduce a un capítulo que es clave de todo el documento: la Iglesia en el mundo de hoy.

Son estos sólo algunos aspectos de los tantos que merecen nuestra meditación. *Gaudium et Spes*, una de las principales cartas que el Espíritu, durante el Concilio, ha dirigido a la Iglesia

entera (Apoc. 1, 19-20), es inagotable y exigirá nuevas consideraciones y comentarios más particulares y completos. Pero nos corresponde ya ahora a nosotros tener oídos atentos a todo lo que el Espíritu le dice a la Iglesia (Apoc. 2, 7). Facilitar esa atención, fue el designio que ha inspirado la redacción y recopilación de los presentes ensayos. De modo que la oración y meditación de todos acrecienten en el Gozo y la Esperanza la unidad, ideada por Dios y anticipada ya en Cristo, de la Iglesia y del mundo.

CARMELO J. GIAQUINTA

La Constitución Pastoral Gaudium et Spes

Génesis - Elaboración - Crisis y resultado

Este documento conciliar, que tiene por tema "La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo", es una novedad absoluta en la historia del magisterio conciliar. El hecho revela ya la dificultad implicada por la preparación, elaboración, sucesivas discusiones y, actualmente, por la aplicación de la Constitución pastoral. Debe ser y será objeto de asiduo estudio en la Iglesia y fuera de ella, lo cual es enunciado por el texto mismo de la Constitución en la conclusión, cuando expresa: "*como a menudo se trata (en ella) de realidades sometidas a una incesante evolución, habrá que continuarla y ampliarla*" (91).

El estudio debe comenzar, a nuestro juicio, por el análisis y la descripción del movimiento que condujo poco a poco, en el seno del Concilio y a lo largo de sus cuatro períodos, a la redacción definitiva. Sólo así se podrá ver, creemos, la inspiración original a la cual responde el documento y como la matriz espiritual que le dio forma y alimento.

Un solo artículo no puede abarcar de ninguna manera un programa tan extenso, que requeriría adecuadamente un libro. Sin embargo, nos ha parecido oportuno exponer aquí, sintéticamente, el punto de partida de lo que es hoy la Constitución pastoral, las líneas principales de su historia, las objeciones presentadas y resueltas en las discusiones conciliares y cómo finalmente este largo proceso de elaboración se refleja y condensa en la estructura, el tenor y hasta el lenguaje definitivo del documento. Habremos así indicado un camino y puesto algunos jalones para utilidad de quienes luego, se inclinen con mayor tiempo y diferentes inquietudes sobre las densas fórmulas y singular temática de *Gaudium et Spes*.

I

ANTECEDENTES PROXIMOS

La decisión de hacer un documento sobre Iglesia y Mundo puede parecer a quien mira de fuera el desarrollo del Concilio, completamente insólita. El primer período había transcurrido dedicado a debates de contenido intraeclesial. Recordémoslos brevemente: la reforma de la liturgia, la revelación y sus fuentes, el problema de la unidad cristiana desde el punto de vista de las Iglesias orientales y algunos aspectos del esquema sobre la Iglesia. Pero también se había hablado de un esquema sobre los medios de comunicación social, el cual, si bien remitido de nuevo a comisión para ser simplificado, manifestaba ya una cierta referencia a la realidad contemporánea, de carácter, sin embargo, muy distinto de la que inspiraría a *Gaudium et Spes*.

La decisión de proponer al Concilio un esquema sobre el tema de la Iglesia y el Mundo no parece así inmediatamente fundada en la etapa preparatoria, que está dominada por otra concepción de la "apertura al mundo". Tiene, sin embargo, precedentes, más sutiles y a la vez de más perdurable eficacia.

El gran precedente es la figura y el ministerio pastoral del Papa Juan. Es claro que esta realidad visible a los ojos de todos, aunque quizás no captada todavía por el pensamiento reflejo, superaba de manera gigantesca la orientación y la letra de los textos preparatorios del Concilio, con muy pocas excepciones que confirman la regla, porque expresan su voluntad formal, como lo que es hoy la sección sobre Judaísmo en la Declaración sobre religiones no cristianas.

La conciencia de la Iglesia y del mundo fue bien pronto penetrada por lo que parecía ser un cambio de estilo en la actitud del Sumo Pontífice. Nadie tiene derecho a decir que Pío XII ignoraba el mundo presente o le diera la espalda; sería una afirmación de imperdonable ligereza y por ello muy fácil de refutar. Pero Juan XXIII, mucho más eclesial en sus discursos, se movió sin embargo, hacia el mundo. Un simple hecho de movimiento local, insignificante en sí, pero signo a la vez de una actitud de espíritu: el mundo está lejos, quizás por su culpa, hay que ir a él y estar en medio de él para conocerlo, aprender a apreciarlo, interpretarlo y servirlo, ante todo por la proclamación de un mensaje inteligible.

Los diversos actos y proyectos del Papa Roncalli se funden en esta unidad de actitud, que tan profundamente conmovió a la

Iglesia y al mundo. Era su carisma personal. Su decisión de convocar el Concilio, su preocupación ecuménica, su ilimitada apertura hacia los hombres no tenían otra fuente. Sin embargo, la expresión más adecuada de esta actitud es la encíclica *Pacem in terris*, en cuyo análisis aquí ciertamente no podemos entrar. Pero notemos que se dirigía insólitamente a "todos los hombres de buena voluntad" y que no temía proponer una interpretación de la realidad contemporánea, a la vez muy fiel al mensaje cristiano y muy compenetrada de la consistencia, valor y méritos de lo que se llama *el mundo*. La encíclica *Pacem in terris* es, como después *Ecclesiam suam* de Pablo VI, la encíclica del diálogo.

1. Una alocución de septiembre de 1962

De esta manera se explica que en la proximidad inmediata de la apertura del Concilio el Papa haya pronunciado un mensaje como el del 11 de setiembre de 1962¹, en el cual hay que ver una de las células germinales de *Gaudium et Spes*, si no la primera de todas.

En este mensaje, universalmente difundido por radio, se dice expresamente que "*la razón de ser (del Concilio) es la continuación, o mejor, es la repetición más enérgica de la respuesta del mundo entero, del mundo moderno, al testamento del Señor, formulado en aquellas palabras, pronunciadas con divina solemnidad, mientras las manos se extendían hacia los confines del mundo: Id, pues, y enseñad a todos los pueblos...* (cf. Mat. 23: 19-20).

Notemos en esta sola frase la triple referencia al mundo, y típicamente al mundo moderno. Mientras se solía decir, en aquel entonces, incluso en ambientes jerárquicos, que el Concilio era un asunto de la Iglesia y para la Iglesia, el Papa se propone demostrar su relación con el mundo. Para hacerlo echa mano de la famosa distinción que el cardenal Suenens, en la intervención decisiva del 4 de diciembre de 1962, a la cual nos referiremos luego, no hará más que repetir. La acción del Concilio está definida por una doble consideración de la Iglesia, o por un doble aspecto del ser eclesial. Se puede hablar de la Iglesia *ad intra* y de la Iglesia *ad extra*. Juan XXIII hablaba con mayor precisión, en el presente mensaje, de la "vitalidad *ad intra*" y de la "vitalidad *ad extra*". Dice así: "*La Iglesia quiere que se la busque tal cual es en su estructura interior —vitalidad *ad intra*— en el acto de volver a presentar ante todo a sus hijos, los tesoros de fe ilumina-*

¹ Cf. *Osserv. Rom.*, ed. arg., N° 527, del 30 de setiembre de 1962, págs. 1-2.

dora y de gracia santificante que se inspiran en las últimas palabras de Jesús, las cuales expresan el deber preminente de la Iglesia y sus títulos de servicio y de honor, a saber: vivificar, enseñar y orar”.

De esta cita hay que retener la referencia a los hijos de la Iglesia, primeros destinatarios de su vitalidad interna expresada en el acto de *vivificar, enseñar y orar*.

Pero hay otros destinatarios de la vitalidad eclesial, en cuanto se manifiesta en el Concilio. Es el mundo en general, pues continúa diciendo: *“las exigencias y necesidades de los pueblos a quienes los acontecimientos van empujando más que nada hacia el aprecio y el goce de los bienes terrenos”*. El mundo que tiene sus problemas y busca a veces angustiosamente como resolverlos. Algunos de éstos son enumerados a continuación, de la manera concreta y personal cara al Papa Juan: *“El hombre busca el amor de una familia en torno al hogar doméstico: el pan de cada día para sí y para los más íntimos, la esposa y los hijos; aspira a vivir y siente el deber de hacerlo en paz, así dentro de la comunidad nacional, como en las relaciones con el resto del mundo; es sensible a las atracciones del espíritu, que lo lleva a instruirse y a educarse; celoso de su libertad, no rehusa aceptar sus legítimas limitaciones, para corresponder mejor a sus deberes sociales”*.

Es fácil reconocer aquí el esquema de la segunda parte de la Constitución pastoral: la serie actual de capítulos sobre el matrimonio y la familia, sobre la cultura, sobre la vida económica y social, sobre la comunidad política, sobre la paz y la comunidad de las naciones. De estos problemas el Papa afirma que, siendo *de punzante gravedad, están desde siempre en el corazón de la Iglesia*. Por donde se explica que los haya *hecho objeto de atento estudio* y también que el Concilio podrá *ofrecer con lenguaje claro, las soluciones que la dignidad del hombre y su vocación cristiana exigen*.

Los párrafos siguientes de este texto admirable desarrollan los aspectos principales de cada una de las cuestiones aludidas, de manera que, además del esquema de la segunda parte, el lector atento puede descubrir los lineamientos principales de los capítulos respectivos.

El espacio y el carácter de este artículo nos impiden citar más ampliamente dichos párrafos. Invitamos al lector a hacerlo. Pero hemos de dar aquí dos ejemplos característicos.

El primero toca el tema de la distribución de los bienes, que es hoy expuesto en el nº 69 de la Constitución. El mensaje papal lo formula del siguiente modo: *“Es deber de todo hombre, y deber urgente del cristiano, considerar lo superfluo según la medida de las necesidades del prójimo y poner buen cuidado en que la admi-*

nistración y la distribución de los bienes creados se haga con provecho de todos”.

El segundo ejemplo encara la cuestión de la paz y da la siguiente orientación: “Los obispos, pastores del rebaño de Cristo congregado de todas las naciones que están bajo el cielo (cf. Hech. 2:5), llamarán la atención sobre el concepto de paz, no sólo en su expresión negativa, que es aborrecimiento de los conflictos armados, sino mucho más en sus exigencias positivas que piden a cada hombre conocimiento y práctica constante de sus propios deberes: jerarquía, armonía y servicio de los valores espirituales al alcance de todos, dominio y empleo de las fuerzas de la naturaleza y de la técnica exclusivamente con fines de elevación del tenor de vida espiritual y económica de las gentes”. Es la inspiración y el lenguaje del capítulo V de la segunda parte de la Constitución pastoral.

Con estas últimas palabras el Papa señala a los obispos esta temática como objeto del Concilio que está por comenzar, si bien hasta ese momento ningún esquema respondía a ella. Es, dice el Santo Padre, un imperativo de la “vitalidad *ad extra*” de la Iglesia. Retengamos que esta esfera de problemas mundanos, temporales, requieren, en el pensamiento del Papa Juan y en su expresión literal: “(la) enseñanza, (las) responsabilidades” de la Iglesia, de manera que “la próxima celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II, una vez más todavía, descubre el velo y exalta —en una luz incomparable— el destino del servicio y la dominación espiritual de la cátedra apostólica, muy por encima del destino de la humanidad entera”, que, sin embargo, le concierne.

Si el Papa había pensado explícitamente a esta altura en un documento especial del Concilio que respondiera a la orientación *ad extra*, no consta. Y ciertamente, conocido su estilo, ello parece poco probable. Su propósito más bien parecía el de llamar la atención sobre este aspecto que podríamos calificar por ahora *existencial* a falta de mejor nombre, de la tarea destinada a la inmediata asamblea eclesial. Es el mismo aspecto que se ha llamado después *pastoral*.

2. El discurso inaugural del Concilio

El discurso de apertura iba a ser, en este último sentido, una verdadera revelación². El Papa no vuelve sobre su programa del

² Cf. *Osserv. Rom.*, ed. arg. N° 531, del 28 de octubre de 1962, págs. 1-2: “En el cotidiano ejercicio de Nuestro ministerio pastoral llegan a veces a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del

11 de septiembre: la ocasión pedía una mayor amplitud de horizonte y una temática diferente. Pero sus preocupaciones son idénticas. *"El gesto (suyo) —dice— al convocar esta solemnísimas asamblea, tiene la finalidad de afirmar, una vez más la continuidad del magisterio eclesiástico, para presentarlo, de una forma excepcional, a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las oportunidades de la época moderna"*.

Esta última frase es especialmente notable: en ella el Papa anticipa su prudente optimismo acerca del mundo contemporáneo explícitamente afirmado en su famoso párrafo siguiente³. En realidad, todo el discurso rezuma solicitud, conciencia viva, responsabilidad sentida sobre la dimensión *ad extra* de la Iglesia, o su vitalidad *ad extra* como lo había llamado el 11 de septiembre. Por eso dice, por ejemplo, comentando el precepto del Señor en Mat. 6:33: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia, que no han de olvidarse las otras palabras subsiguientes: y todo lo demás se os dará por añadidura*. La "añadidura" es sin duda el beneficio que la enseñanza y la vida de la Iglesia trae al mundo y que el Concilio debe hacer actual, respetando *el patrimonio sagrado de la verdad recibido de los Padres*, pero atendiendo *al mismo tiempo a las nuevas condiciones y nuevas formas de vida introducidas en el mundo moderno*.

Es en este contexto donde aparece por primera vez el calificativo *pastoral*, aplicado a la tarea del Concilio. Precisamente, el calificativo se aplica al magisterio, es decir, a la función doctrinal de la Iglesia y del Concilio, y se limita y acentúa a la par el sentido que se le quiere dar cuando se habla de *las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*.

La palabra ha hecho después fortuna. En el ámbito del tema que nos ocupa, la encontramos en el mismo título de la Constitución *Gaudium et Spes*. Sin entrar ahora en otros análisis y discusiones, conviene retener que, en la intención del Papa, *pastoral y doctrinal* ciertamente no se oponen, desde que, como se acaba de exponer, el primer adjetivo califica el ejercicio (o, algún ejercicio,

sentido de la discreción y la medida. Tales son quienes, en los tiempos modernos, no ven más que prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra edad, en comparación con las pasadas, ha empeorado... Más nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina..."

³ El texto en Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Vaticano, 1966, págs. 873-878.

el más característico) del magisterio. El magisterio es y debe ser pastoral porque tiene una referencia intrínseca a la realidad del momento en el cual se ejerce y esto determina no sólo la manera o el estilo de expresión sino también la temática. Por consiguiente, el documento conciliar más preocupado por la contemporaneidad ostentará este calificativo en su mismo título, eco fiel de la intención del Papa Juan: "Constitución *pastoral*".

3. *El Mensaje de los Padres conciliares a la humanidad*

Mientras llega el momento de introducir formalmente el tema Iglesia-Mundo en el programa del Concilio, las inquietudes y el movimiento que ahora describimos encuentran una primera expresión adecuada en el Mensaje de los Padres del Concilio a todos los hombres, votado y publicado el 21 de octubre de 1962, recién comenzado el primer período⁴.

Es difícil saber por qué vías llegó a la Asamblea la idea y el primer proyecto de este Mensaje. Parece, de todos modos, que está en relación con la alocución del 11 de setiembre, que cita de una manera explícita. En este sentido, se lo puede definir como una respuesta a la intención del Papa de que el Concilio tuviera en cuenta *las exigencias y necesidades de los pueblos* y así la situación real del mundo en el que se reunía.

De aquellas exigencias y de esta situación, el Mensaje escoge dos, refiriéndose expresamente a la alocución del 11 de setiembre: la paz y la justicia social. Pero encontramos también la mención específica de los pobres, que el Papa Juan había acentuado en su alocución al usar la expresión *Iglesia de los pobres*. Hallamos además, lo cual resulta nuevo y digno de nota por el eco que ha de suscitar en la redacción definitiva de *Gaudium et Spes* (cf. nº 1), la afirmación de la doble identificación de los pastores de la Iglesia con los hombres del mundo en cuanto a *los padecimientos del cuerpo y del alma, las angustias, los dolores, los deseos, las esperanzas* y en cuanto a la colaboración en la construcción de una ciudad terrena *más fraterna y más justa*.

⁴ Cf. *Criterio*, Nº 1422, del 28 de febrero de 1963, pág. 136.

II

LA ELABORACION DEL DOCUMENTO

Con el Mensaje de los Padres del Concilio al mundo acaba una etapa de nuestro estudio. Es lo que podemos llamar preliminar. Todavía no se establece que el programa conciliar incluya un documento específico sobre la Iglesia y los problemas del mundo moderno, pero la inspiración fundamental ha brotado ya y ha sido comunicada y una de las líneas del futuro documento ha sido trazada.

Conviene subrayar en seguida que es sólo una de las líneas: aquella que consiste en la adaptación y aplicación de la doctrina de la Iglesia a ciertas realidades y situaciones críticas del mundo contemporáneo: la paz, la distribución de la riqueza, el lugar de los pobres en la evangelización. Estamos en la prolongación de las grandes encíclicas de argumento temporal, desde León XIII hasta Juan XXIII. Para que a esta línea se añada otra, que responda a lo que hoy es la primera parte de la Constitución *Gaudium et Spes*, ha de pasar todavía mucho tiempo.

1. *La intervención del cardenal Suenens*

La nueva etapa, que podemos llamar de realización inicial, se inaugura con la intervención del cardenal arzobispo de Malinas-Bruselas, León Suenens, en el debate sobre el primer esquema *De Ecclesia*, el 4 de diciembre de 1962⁵. Es sabido que las últimas dos o tres semanas del primer período conciliar fueron decisivas para la marcha posterior de la asamblea y para sus resultados definitivos. La intervención mencionada abre el camino del Concilio a lo que será después nuestra Constitución.

¿En qué consiste? Esencialmente en la aplicación a la tarea conciliar de las orientaciones formuladas por el Santo Padre en la alocución del 11 de septiembre. El gran mérito del cardenal Suenens y de sus teólogos es el haber sabido traducir, de manera viable para el Concilio, las intuiciones y las propuestas generales del Papa. La intervención comienza por retomar la distinción pontificia de la vitalidad de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*. La primera dimensión debe inspirar una primera parte del trabajo de la asamblea: la Iglesia debe adelantar en la proposición de su doc-

⁵ La Comisión "Justitia et Pax" fue creada por el Motu proprio "Catholicam Christi Ecclesiam" el 6 de enero de 1967 (cf. *Osserv. Rom.*, ed. arg., Nº 740, del 24 de enero de 1967, pág. 5).

trina, en la santificación por sus sacramentos, en su oración litúrgica

El Concilio animará esta vitalidad interior de diversos modos. Será el diálogo de la Iglesia consigo misma y la respuesta a la interrogación: ¿Iglesia, qué dices de ti misma? La segunda dimensión *ad extra* debe a su vez inspirar otro diálogo de la Iglesia, aquel que ella debe mantener con el mundo. Y de éste también se ha de ocupar el Concilio, porque —dice el cardenal— *el mundo espera que la Iglesia resuelva las grandes cuestiones de nuestro tiempo*.

Al enumerar cuatro de estas cuestiones, la intervención se hace una vez más eco de la alocución del 11 de setiembre y el Mensaje al mundo y traza a la par un programa concreto a la actividad del Concilio acerca de la Iglesia *ad extra*. Las cuestiones elegidas son: la vida de la persona humana, con explícita referencia a los problemas de la procreación y la explosión demográfica; la justicia social, bajo la cual se incluye *el deber social de la propiedad privada*, la definición de lo *superfluo*, y la responsabilidad de las naciones ricas respecto de las pobres; la evangelización de los pobres y el testimonio correspondiente de la Iglesia; la paz internacional y la guerra.

Aparte de este bosquejo de programa, el cardenal de Malinas hace dos proposiciones de orden organizativo que no es inútil recordar: la creación de una comisión del Concilio destinada a ordenar y facilitar el trabajo de las demás comisiones (la futura comisión coordinadora) y la constitución de un secretariado también "en el seno del Concilio" para las cuestiones sociales. Esta última idea, incorporada al documento que nos ocupa (nº 90), está hoy, concluido el Concilio, en vías de realización⁶.

La importancia de la intervención comentada salta así a la vista. De ella se habrá de inspirar la primera redacción del que será en seguida llamado Esquema 17, y de ella procede, a través de otras etapas, la materia y el orden de la segunda parte de la Constitución actual. Además, a partir de ella se introduce en nuestra tema la noción de diálogo con el mundo, de la cual el Papa Pablo haría tan fecundo uso en la encíclica de 1964 *Ecclesiam suam*. Podemos decir que aquí nace propiamente nuestro documento.

2. Los proyectos Pavan y Lovaina

En enero de 1963, la comisión de coordinación de las tareas del Concilio, recientemente creada, pidió a las dos comisiones

⁶ Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Vaticano, 1966, págs. 681-2. Versión castellana en: *Documentos del Segundo Concilio Vaticano*, Buenos Aires, ed. Criterio, 1967.

conciliares de Doctrina o teológica y del Apostolado laico que, constituidas en comisión mixta, redactaran un proyecto o esquema conforme a la propuesta del cardenal Suenens. Este primer esbozo, conocido con el nombre de esquema Pavan, del nombre de su autor principal, llevaba el significativo título *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno* y constaba de seis capítulos: los dos primeros acerca de la vocación del hombre y su existencia en la sociedad, los cuatro restantes acerca de la problemática del mundo moderno que ya conocemos.

El proyecto Pavan nunca alcanzó el estadio de distribución a los obispos. Sin haber sido tampoco formalmente rechazado por la comisión coordinadora, a la cual fue sometido en julio del mismo año, al reanudarse los trabajos conciliares después de la elección del nuevo Papa; se propuso, sin embargo, la redacción de otro esbozo que le sirviera en cierto modo de complemento.

Este segundo proyecto o esquema, llamado el proyecto de Lovaina, porque la iniciativa de redactarlo cupo al cardenal Suenens quien confió la tarea a los teólogos de la famosa Universidad, se sitúa respecto del primero en un plano diferente. Si éste estaba orientado a la solución de los principales problemas contemporáneos, aquél miraba ante todo a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy, partiendo de una descripción general y algo abstracta de esta misión. Notemos además, que ninguno de los dos contenía una caracterización del mundo presente, si bien se percibe que ciertos elementos de la realidad contemporánea han influido aquí y allá en la redacción. Tampoco intentaba, ninguno de los dos, una interpretación de esta realidad.

Desde el principio, sin embargo, los dos proyectos estaban destinados a completarse, al menos parcialmente. El proyecto Lovaina debía substituir al capítulo primero del proyecto Pavan, cuyos restantes capítulos quedarían como anexos del otro. Esta solución merece ser mencionada y retenida porque muestra cómo se fue dibujando poco a poco, a través de las diversas etapas redaccionales, la presente estructura básica de la Constitución. Una parte (la primera), en efecto, según se desprende de la nota que acompaña el título⁷, es doctrinal sin dejar de ser pastoral, y la otra (la segunda) es pastoral sin dejar de ser doctrinal. Es decir: se hacía sentir, desde el primer momento, la necesidad de anteponer,

⁷ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Relatio super schema de Ecclesia in mundo hujus temporis* (1964) N° 37, p. 11.

a la consideración de ciertos problemas concretos del mundo contemporáneo, el tratamiento de algunas cuestiones generales que explicaran por qué y cómo la Iglesia creía deber interesarse por el mundo, hoy y siempre, o bien, cómo se le presenta a ella ese mundo.

3. *La intersesión 1963-1964*

Así llegamos al segundo período conciliar, en cuya agenda, a pesar de la expectación creciente, no se pudo incluir el ya famoso Esquema 17. Inmediatamente después de la clausura de este segundo período, el 29 de noviembre de 1963, la comisión responsable de la redacción, o comisión mixta, resolvió encomendar a una subcomisión de trabajo (la subcomisión central) la tarea de hacer una nueva redacción del documento. Las razones últimas de esta decisión son todavía desconocidas, mientras no se publiquen las actas de las comisiones conciliares. Pero se puede colegir que las principales dificultades eran dos: por una parte, el proyecto Lovaina carecía de "contemporaneidad", si así se puede decir, o sea, no partía del mundo presente en cuanto tal; por la otra, el texto de los llamados anexos, dedicado a los problemas concretos, no era bajo muchos aspectos satisfactorio. La estructura básica del documento queda, sin embargo, idéntica, si se prescinde por ahora de la embrollada cuestión del valor conciliar de los anexos.

La subcomisión central, ella misma compuesta de obispos de diversas regiones del mundo, resolvió en seguida ampliar su composición, para que al menos Africa y los Estados Unidos estuvieran también representados y organizó además un amplio sistema de consultas a eclesiásticos y laicos como para que el futuro proyecto reflejara realmente la situación pastoral contemporánea. Así se acentúa la nota de contemporaneidad, que es tan típica de la Constitución definitiva. Este aspecto era designado entonces con la expresión "signos de los tiempos", tomada de la encíclica *Pacem in terris*.

El fruto de los trabajos de la subcomisión es, después de no pocas alternativas, el esquema *De Ecclesia in mundo hujus temporis*, sometido al debate de los Padres, en el curso del tercer período conciliar, entre el 20 de octubre y el 10 de noviembre de 1964, menos unos días dedicados al debate del esquema sobre las misiones. Está asociado a los nombres del padre Raimundo Sig-

mond, O.P., rector de la Universidad Santo Tomás de Roma, y del padre Bernardo Häring, del Instituto Alfonsianum. De este texto, con el cual comienza el tratamiento propiamente conciliar del futuro documento, hay que notar algunas características que parecen ya estar, y algunas sin duda están, en la línea del texto definitivo.

La primera es la contemporaneidad, que hemos subrayado ya varias veces, a propósito de este mismo texto. Se trata expresamente del mundo *presente*, no de las relaciones teóricas entre la Iglesia y el Mundo, que la relación oficial del monseñor Emilio Guano, obispo de Livorno, calificaba de "intrincadísimas"⁸. Esta perspectiva es esencial para la inteligencia de la Constitución actual, donde la contemporaneidad, además de inspirar toda la primera parte, da lugar a una sección especial: la exposición introductoria. Una de las críticas que se harán al texto Sigmond-Häring de 1964 es que no es todavía suficientemente contemporáneo, dicho de otro modo, que era todavía demasiado teórico. De todos modos, el valor de actualidad queda adquirido.

La segunda, en estrecha conexión con la primera, es la tesitura dialogal del texto. Los textos precedentes eran, por así decir, y en este sentido, monologales: la Iglesia era presentada hablando a un interlocutor mudo. A partir de ahora, se establece claramente que, en el documento proyectado, hay que oír a los hombres de hoy, auscultar sus intenciones y expresiones y, de alguna manera, hacerlas presentes en el texto. De aquí el acento puesto en esta etapa en la cuestión de los "signos de los tiempos". El factor determinante en esta nueva orientación dialogal del esquema es, a nuestro parecer, la encíclica *Ecclesiam suam*, publicada el 6 de agosto del mismo año y dirigida, como la *Pacem in terris* a todos los hombres de buena voluntad. La relación oficial del obispo de Livorno, leída en el Concilio el 20 de octubre, la citaba expresamente⁹. También este carácter ha pasado al texto definitivo.

La tercera característica, igualmente vinculada a las otras dos, es el intento de precisar mejor el sentido de la palabra "Mundo", en cuanto utilizada en el esquema, a fin de prevenir objeciones tomadas del lenguaje bíblico. El "Mundo", se dice en la relación oficial es, para este texto, ante todo la realidad del universo y del género humano que construye en la tierra su destino con una cierta verdadera autonomía. Las críticas, sin embargo, no dejarán de hacerse oír.

⁸ Ibid. N° 3, pág. 5.

⁹ Cf. mis crónicas sobre este debate en *Criterio*, N° 1463 (12 de noviembre de 1964) págs. 815-6; N° 1464 (26 de noviembre de 1964), págs. 853s.

4. *El debate durante el tercer período conciliar*

Es imposible resumir aquí el debate de octubre y noviembre de 1964 sobre el texto recién presentado¹⁰. Pero es preciso retener de él algunas orientaciones fundamentales que se habrán de reflejar en la redacción siguiente, prelude de la definitiva.

Se insistió, ante todo y repetidamente en el lenguaje del esquema: puesto que los destinatarios no eran solamente los hijos de la Iglesia, se debía hablar de tal manera o con tal estilo que la enseñanza fuera accesible a todos.

Al mismo tiempo, y casi en contradicción con la exigencia primera, se reclamaba universalmente, no sólo una mayor precisión teológica, sino una evaluación doctrinal de los temas básicos del esquema: el mundo, el papel de Cristo en la Creación y en la Redención, el valor cristiano de ciertas realidades temporales, el trabajo, la actividad humana en general, el matrimonio.

Luego se pedía que el esquema comenzara por una descripción de la realidad contemporánea, o que se acentuara la referencia a la situación actual del mundo y de los hombres.

A esta última propuesta se asocia otra, también muy insistentemente repetida, de que el texto de los anexos, heredados, según dijimos, de la primera redacción, fueran de alguna manera incluidos en el documento definitivo como enseñanza conciliar, y no meramente a título de comentario autorizado.

A pesar de todas estas objeciones, y de muchas otras, el esquema Sigmond-Håring, sometido a una primera votación fue aprobado como base de discusión ulterior, el 23 de octubre de 1964, por 1.579 votos contra 296. Así se abre la última etapa de la historia de la Constitución pastoral, que es la del texto definitivo.

III

LA REDACCION DEFINITIVA

1. *Características*

La subcomisión central, artífice de las redacciones finalmente aprobadas, interpretó el sentir de la asamblea conciliar, expresado oralmente y por escrito en 830 páginas de texto, en una serie de

¹⁰ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutio pastoralis De Ecclesia in mundo hujus temporis* (comunicado a los obispos el 28 de mayo de 1965), p. 91.

normas, discutidas y dispuestas en los últimos días del tercer período conciliar, a fines de noviembre de 1964. De ellas conviene conocer las más importantes, porque ayudan a nuestra inteligencia del texto actual, que se funda directamente en sus orientaciones.

El carácter de contemporaneidad del documento adquiere todavía mayor relieve. Las múltiples peticiones de los Padres en orden a esto encuentran expresión en la decisión, entonces tomada, de anteponer a todo el documento, una exposición de las notas principales del mundo de hoy, a manera de punto de partida de la reflexión subsiguiente. Es la actual exposición introductoria. En la concepción del texto como un diálogo, esta exposición representa la voz de los hombres contemporáneos nuestros, la lectura de los "signos de los tiempos" que acompañan desde el principio la historia de la Constitución pastoral. De esta manera se responde también a la solicitud de que se comience, no por la formulación de las verdades reveladas, sino por los "hechos y verdades admitidos por la mayoría de los hombres, incluso no creyentes"¹¹. Y al mismo tiempo se determina mejor la finalidad de toda la obra, que es, en la expresión de un Padre: "repercutir la esperanza y la angustia del hombre de hoy y presentar la Iglesia a la vez como trascendente y como dedicada al servicio de ese hombre"¹². Esta intención aparece, claramente descripta, en el Proemio de la Constitución definitiva.

En segundo lugar, la subcomisión se hace cargo de la preocupación de los Padres por la enseñanza doctrinal del esquema, en el sentido recién explicado. No debe ser una serie de proposiciones abstractas, ni detenerse en la solución de problemas teóricos, pero sí presentar al mundo lo que la Iglesia siente del estado actual de las cosas y de la evolución de la cual todos somos testigos. A esto responden, en la versión definitiva, los tres capítulos de la primera parte. El cuarto capítulo expone, en cambio, la concepción que la Iglesia se hace de su propia función en la realidad temporal.

Notemos a esta altura que, en la redacción cuyo origen ahora explicamos y que coincide en buena medida con el texto aprobado, se consigue un cierto equilibrio entre el aspecto y la tendencia doctrinal y el aspecto y la tendencia práctica o moral, en el sentido de moral social, que hemos visto oponerse en sucesivas redacciones. Equilibrio que se obtiene, en virtud de la orientación

¹¹ Ibid., pág. 90.

¹² L.c. pág. 90.

existencial o de contemporaneidad del esquema, que determina el lenguaje, el fraseo y la temática de lo que hoy es la primera parte. Signo de esta solución, trabajosamente elaborada, es el nuevo título, o más bien, la calificación añadida al título anterior, que ahora se resuelve proponer: el documento no es más un simple *Schema De Ecclesia in mundo hujus temporis* sino un *Schema Constitutionis pastoralis*, lo cual simultáneamente subraya su importancia como documento conciliar y su intención de aplicar la doctrina a la situación contemporánea a fin de extraer e inculcar las necesarias consecuencias pastorales.

Del mismo modo, y en virtud de los mismos principios, la subcomisión decide, en tercer lugar, que los anexos de las textos anteriores sean incorporados al nuevo esquema, lo cual se hace por autoridad del presidente de la comisión de coordinación, el cardenal Cicognani. Así se nos presenta un texto que tiene la estructura del que conocemos: una exposición introductoria, una primera parte dividida en cuatro capítulos, de contenido más bien doctrinal, y una segunda parte, que sigue el plan de las *cuestiones contemporáneas*, enumeradas por Juan XXIII en su mensaje del 11 de setiembre de 1962: el matrimonio y la familia, el progreso de la cultura, la vida económico-social, la vida de la comunidad política, la comunidad de los pueblos y la paz. La única diferencia notable con el plan en el que se incluían anexos es que la comunidad política es ahora objeto de un capítulo aparte, mientras que el antiguo primer anexo sobre la dignidad de la persona humana pasa en buena parte a integrar la enseñanza de los capítulos doctrinales.

Finalmente, se precisa la cuestión de los destinatarios, que había parecido todavía indecisa a algunos Padres. Son ciertamente todos los hombres y no solamente los hijos de la Iglesia. Con esto se acentúa el carácter dialogal del documento, ya que se trata en él, según la vigorosa expresión de algún Padre, *no de un diálogo en la Iglesia acerca del mundo, sino del diálogo que la Iglesia entabla con el mundo*¹³.

Una característica más de la nueva redacción merece ser destacada, si bien no procede exactamente de las normas de la subcomisión central. Es la orientación antropológica de todo el esquema. Monseñor Garrone, entonces arzobispo de Toulouse, relator de

¹³ Sac. Oerum. Conc. Vat. II, *Relationes super schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo hujus temporis* (1965), pág. 7.

la comisión mixta en el cuarto período conciliar, dirá, al presentar el nuevo texto, el 21 de setiembre de 1965, que el *núcleo más íntimo, más o menos explícito pero siempre vivo* de todas las cuestiones del mundo presente es *el problema del hombre mismo*, y así, conforme a la intención de los Padres, *la antropología cristiana* ha de constituir un elemento esencial del esquema. Por esta vía, las dificultades ya referidas acerca de la noción de "Mundo" en el esquema tienden a resolverse en el sentido del *hombre en el mundo*. Esta es, dice monseñor Garrone, *como el alma del esquema*¹⁴.

2. *Discusión y promulgación*

Hemos resumido la labor ímproba que, a partir de las normas de la subcomisión central, de noviembre de 1963, condujo por sucesivas etapas, a la presentación, en el cuarto período conciliar, de un nuevo esquema de Constitución pastoral *acerca de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*. La responsabilidad de la redacción presentada entonces cupo, por decisión de la misma subcomisión, a monseñor Pierre Hautmann, secretario a la sazón del episcopado francés para la información, asistido por el padre Roberto Tucci, director de la *Civiltà Cattolica* de Roma, el padre Johann Hirschmann, profesor de moral en la Facultad de Teología de los jesuitas en Frankfurt y el canónigo Charles Moeller, de la Universidad de Lovaina. Pero es preciso añadir en seguida que la redacción fue en realidad una obra en común, en la cual colaboraron en particular numerosos laicos, hombres y mujeres.

El nuevo esquema fue debatido ampliamente en el aula conciliar del 21 de setiembre al 5 de octubre de 1965¹⁵. El debate, el segundo al cual el texto fue sometido, debía contribuir en grado sumo a imprimirle su forma final. No menor importancia tuvieron, en el mismo sentido, las numerosas enmiendas propuestas solamente por escrito, o que la penuria de tiempo impidió leer en el aula. De todo este inmenso material, que es todavía muy imperfectamente conocido, corresponde ahora retener sólo aquello que, a nuestro juicio, origina cambios apreciables en la redac-

¹⁴ Cf. mis crónicas en *Criterio*, Nº 1485 (14 de octubre de 1965), págs. 735-736; Nº 1486 (28 de octubre de 1965), págs. 771-778.

¹⁵ Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Relationes super schema Const. Pastoralis De Ecclesia in mundo hujus temporis* (1965) pág. 11.

ción del documento o que es de alguna manera útil para su inteligencia e interpretación.

Así por ejemplo, un buen número de Padres creyó oportuno criticar, al menos oralmente, lo que calificaban de optimismo exagerado de la redacción Haubtmann. Por esto se entiende una cierta tendencia a prescindir, en la presentación de la enseñanza de la Iglesia sobre el hombre, de la realidad del pecado que afecta desde el principio la actividad humana. La antropología del esquema parecía incompleta. A lo cual se quiso poner remedio, en la siguiente revisión, por la inserción a lo largo de la primera parte de una serie de párrafos sobre el mal en el mundo, comenzando por el pecado original e insistiendo en la tensión que éste introduce en la historia.

Otra seria objeción, que en realidad había acompañado el texto a lo largo de casi toda su historia, pero que ahora debía cobrar renovado vigor al ser por primera vez discutidos en público los antiguos anexos, cuestionaba doblemente el tenor de la segunda parte. A algunos parecía, en efecto, excesivamente vaga o general, al punto de resultar inútil, mientras que otros la encontraban demasiado comprometida en soluciones concretas con grave riesgo, según ellos, de perder vigencia en poco tiempo y de no ser ya universalmente aplicable.

La dificultad de conciliar estos dos puntos de vista casi diametralmente opuestos salta a la vista. La revisión posterior procura encontrar, como se dice en la relación correspondiente de monseñor Hengsbach, obispo de Essen, una "vía media" entre estos diversos escollos, de manera que el texto respondiera a la intención original de contribuir realmente a la solución de los principales problemas de nuestro tiempo en cuanto ellos se plantean a todos los hombres, y no solamente a los cristianos, sin por ello descender a las circunstancias particulares de aplicación ni anticipar la solución de cuestiones todavía pendientes. La segunda parte del documento se inspira así de las afirmaciones de la primera parte, y en realidad de la orientación primitiva del esquema, acerca de la legítima autonomía del orden temporal y de los límites de la responsabilidad de la Iglesia en la solución de los problemas temporales.

Al mismo tiempo, a fin de ensanchar todavía más la base de composición, y dar al texto la perspectiva más internacional posible, se llamaron a las diversas subcomisiones, obispos de todas las partes del mundo que expusieron sus puntos de vista propios. El resultado, como ahora se lo puede leer en los cinco capítulos de la segunda parte, debe ser interpretado a partir de estas indicaciones.

Otras críticas todavía insistían en la imperfección de la noción "Mundo", en cuanto formulaba en el nº 2 del texto propuesto, central para la inteligencia del esquema. De ahí procede la nueva redacción de dicho número, menos preocupada de integrar la terminología bíblica, pero más sintética, más histórica y con una orientación cristológica más completa. Esto último responde también a una serie distinta de críticas, las cuales juzgaban que el texto no presentaba desde el principio el papel cósmico de Jesucristo, muerto y resucitado, autor y consumidor de un nuevo orden del mundo por el Espíritu Santo. La revisión debía por consiguiente tener una orientación más explícitamente cristológica.

Finalmente, las críticas muy radicales dirigidas contra la presentación del problema del ateísmo, en el capítulo primero de la primera parte, llevaron a una redacción enteramente nueva de esos párrafos, prácticamente idéntica a la cual fue aprobada.

El texto revisado conforme a estos principios, volvió al aula para ser votado el 15, 16 y 17 de noviembre de 1965. En esta votación se propusieron todavía innumerables modificaciones o "modos", que con todo, según el reglamento, no podían afectar ni la estructura ni el tenor básico de un texto ya aceptado por la mayoría. Así llegamos, después de la aprobación de las últimas modificaciones, a la promulgación de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, en su versión definitiva en la novena sesión pública del Concilio, el 7 de diciembre de 1965.

CONCLUSION

La historia que hemos descrito es larga y compleja. A su luz se percibe cómo la Constitución fue adquiriendo, a partir de la inspiración original del Papa Roncalli, su forma actual. En una primera etapa esta inspiración se expresaba en la tendencia a contribuir, por medio de proclamaciones conciliares, a la solución de ciertos grandes problemas contemporáneos. Paulatinamente, la misma inspiración se desplegó en otra tendencia que miraba más bien a la interpretación a la luz del Evangelio y la revelación cristiana de la realidad contemporánea y entendía la tarea del Concilio como una función de diálogo. El documento definitivo es una fusión de ambas tendencias, integradas en la unidad de una perspectiva pastoral, según expresa la calificación del título y hemos intentado explicar a lo largo de este artículo.

En esto reside la gran novedad y el carácter único de la Constitución en la historia de los textos conciliares. No habla solamente a los hombres, ni solamente a los cristianos católicos, sino

que comienza a escucharlos, a los unos y a los otros. Tampoco impone una enseñanza sino que, al menos en la intención de base, la ofrece. Y está destinada a ser traducida en las urgentes tareas comunes de la construcción de nuestro mundo.

Pide, por consiguiente, ser aplicada y completada. Pero ante todo pide ser entendida y estudiada en sí misma, con plena conciencia de las dificultades que encierra.

De aquí en adelante, la relación de la Iglesia y el mundo tiene su carta fundamental en la Constitución. La Iglesia va al mundo para salvarlo, como siempre; pero salvar es servir, o se obtiene sirviendo, a ejemplo del Señor. Y servir significa apreciar, valorar, comprender, oír. El cambio se advierte ya, traducido a los diferentes planos de actividad en que se desarrolla la vida de la Iglesia. Pero no creamos que el movimiento se ha agotado, ni que la Constitución es una fórmula que bastará aplicar a la realidad para que se adapte a nuestros deseos. La experiencia viva y cotidiana de la Iglesia habrá de mostrar nuevos caminos así como nos dirá que otros son impracticables.

En todo caso, la tensión que se advierte en la Constitución misma, y que es tan típica de la historia que hemos relatado, no cederá nunca del todo. Porque el cristiano vive como en dos tiempos: uno eterno, en el cual lo introduce la Iglesia, otro pasajero, aunque no menos preciable, que es el mundo presente. Y mientras dure la historia estos dos tiempos no coinciden.

Para que coincidan hace falta una nueva muerte, y la venida del Señor. Recién entonces veremos con suficiente claridad, como los Apóstoles después de la Resurrección, cuál es el sentido que la Iglesia tuvo para el mundo y el que éste tuvo finalmente para la Iglesia.

JORGE MEJIA

La condición del hombre en el mundo actual

I

DIALOGO Y REMEMORACION

Estos apuntes intentan establecer un cuadro de referencias a la lectura de la Exposición Preliminar de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual, que describe, en especial, la situación del hombre en el mundo moderno. No pretendemos hacer una glosa de la letra sino, simplemente, crear una cierta atmósfera intelectual para una comprensión más intensa del contenido de estos textos conciliares.

La creación de una atmósfera de este tipo es sumamente útil para esta clase de temas que exigen ser abordados desde un "pensar meditante". El "pensar meditante" sobrevive aún a la fuerza avasalladora del puro "pensar calculador", ambos de orientación y naturaleza distintas. Mientras el primero busca iluminar el sentido de las cosas, cumpliéndolas en sus exigencias radicales y cumpliendo al pensante que las medita, el segundo intenta transformar la realidad, usufructuando las energías que ofrece, a fin de satisfacer la voluntad de dominio del pensante que las calcula. Todo "pensar meditante" exige la disposición y apertura: disposición ecuánime ante la realidad que "habla" y apertura al misterio de las cosas, que son lo que son, antes que el hombre profiera su "verbo". Si esto vale de todo pensar metafísico, cuánto más valdrá del pensar religioso que busca abrirse al misterio de Dios en las cosas y en la historia.

Somos invitados, así, a reflexionar sobre este tema "El Hombre en el Mundo Actual". Este es el "noema" pensado; pero, como todo "noema", es pensado desde una determinada intención que otorga unidad a la multiplicidad de sus propiedades, y que, por otra parte, reclama un determinado modo de relacionarse. De aquí

la triple pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de este contenido, de este noema? ¿Cuál es el acto o intención que lo piensa? ¿Cuál es el modo de relacionarse este acto con su respectivo contenido?

1. *El hombre en el mundo actual* constituye el polo objetivo de aquella relación acto-contenido. Hombre y Mundo no pueden ser separados, relegando el mundo a un hipotético objetivismo extra-humano, anónimo y neutro, que confina al hombre a la categoría de lo adventicio y extraño al mundo. No existe tal inhumanidad del mundo y tal extracosmicidad del hombre. El pensamiento heterodoxo europeo pasó de una consideración del mundo como mera proyección de la significación de nuestros conceptos, a la postura radicalmente opuesta, al considerarlo como algo extranjero, inhóspito, distante y carente de todo sentido. Imposible desconocer la abismal inconmensurabilidad existente entre el contenido circunscrito en nuestros conceptos y la riqueza inagotable de lo real. Jamás el hombre acabará "aquí" de definir lo definible. Pero así como el mundo no es tan cercano que se lo pueda llamar "mío", como "mío" es mi pensamiento o el acto libre que de mí brota, tampoco es tan lejano que se deba llamar "otro", en el sentido de lo inaccesible y totalmente extraño. Cercanía y distancia crecen juntas y mutuamente se solicitan. El mundo es cercano: su cifra está en el pensamiento y en el corazón del hombre; cada vez más estamos experimentando lo que significa una interiorización e historialización del cosmos. El mundo es lejano: lentamente, según la altura de los tiempos, el mundo se abre y regala sus secretos, pero siempre es un horizonte escatológico, en el que lo esperado rebasa infinitamente lo presantificado.

La determinada figura del mundo es función del estilo de cada época. El mundo surge de ese determinado "llegar" las cosas a la mirada y al corazón del hombre: sólo gracias a este encuentro es posible hablar de hombre y de mundo. El sol, el árbol, la esposa, la casa, el amigo, la fuente y el mar, son eso que son, pero siempre en y gracias al inseparable modo de estar determinados por el Todo epocal en el que se encuentran encuadrados. El estilo de la época permite un aparecer o abrirse de la realidad en forma de mundo, con sus correspondientes conjuntos significativos y su determinada aureola de vivencias. Cada cosa individual consiste en sí misma y viene a la presencia del hombre desde su propia y específica fuente de entidad; a su vez, el hombre se llega a ella a partir de su determinado modo de estar instalado en la realidad. Del encuentro de estos dos insustituibles movimientos originarios brota un mundo.

Se trata ahora de mostrar la específica figura del mundo actual; o sea, el modo cómo se sitúa el hombre en la realidad. Para lograrlo es necesario escrutar los signos de los tiempos, pues ellos son los que nos remiten al horizonte mundano que hoy nos plasma y determina.

2. *El acto intencional* que juzga, brota de una Comunidad, la Iglesia, que analiza las señales de los tiempos interpretándolas a la luz del Evangelio. No se trata por tanto de una simple fenomenología o pura descripción de los hechos, sino de una hermenéutica de la realidad; no es un simple decir o enumerar, sino un "juzgar". El polo subjetivo es aquí un acto "divino" que dice en el tiempo la verdad del mundo y del hombre. Se trata de un verbo hermenéutico dicho de una vez para siempre, pero que se perpetúa hasta el final de este "eón", rememorando continuamente la sabiduría inicial. Por eso el acto judicativo eclesial no es una mera *opinión*. Se trata de una certeza generadora de convicción. La opinión, si bien tiene su campo válido y apunta a la certeza, está aún demasiado cautiva de la duda y el hombre jamás arriesgará lo más cierto de la inmediatez en aras de una mediatez basada en lo simplemente opinable.

La Iglesia no presenta aquí una *ideología* en el sentido peyorativo del vocablo. No se trata de un conjunto de afirmaciones sistematizadas en función de intereses puramente humanos, ni de un sistema de juicios como simple epifenómeno de una voluntad de poder. Que no es una sistematización en función de intereses lo muestra el hecho siguiente: la Iglesia afirma verdades que contrarían corrientes de opinión consideradas inevitables por aquellos que sólo leen el "aquí y el ahora" del hombre. Que no es un epifenómeno de la voluntad de dominio lo muestra la pureza estrictamente persuasiva del brotar y comunicarse estas verdades; más aún, una de sus aseveraciones fundamentales consiste en la exigencia de purificación de todo elemento coactivo en el ámbito de la conciencia religiosa.

Este acto judicativo no configura una *utopía*, mero modelo ideal de mundo, pero, por definición, irrealizable. Justamente, el realismo de la Iglesia se caracteriza por un incesante desenmascarar las utopías pseudocristianas, surgidas a lo largo de los siglos. Su magisterio, ha señalado incesantemente con claridad lo alcanzable en el presente "eón" y lo alcanzable sólo en el futuro "eón". Muchas utopías son tales por pretender deslizar en el curso del tiempo lo que por definición pertenece a la otra dimensión de lo real. Se trata de un acto de Sabiduría viviente en el que el momento teórico y el momento práctico se hallan íntimamente ligados. Esta Sabiduría no tiene un patrón superior que la juzgue. Ella

se prueba y se autojustifica mostrando lo que hace del mundo y de los hombres, cuando los hombres y las cosas se dejan investir por ella. Se trata de aquella Verdad que sólo se plenifica como tal, cuando se "repite", vale decir, cuando se repite actuándose en el obrar y sufrir del cristiano; repetición que, en el fondo, continúa el sufrir y el actuar de Cristo. Trátase de una sabiduría que unifica la "imitación" con la "rememoración". "Repetir" significa aquí, por un lado, memorar una vez más en este tiempo, lo que un día fue lo absolutamente nuevo en el mundo (Cristo) y, por otro, imitar al Hijo de Dios, volviéndonos sus contemporáneos.

3. Por último cabe preguntarse por el modo como se relaciona la Sabiduría viviente de la Iglesia con ese contenido, a saber, *el hombre en el mundo actual*. Este modo de relacionarse no es otro que el "diálogo". Es un diálogo total; pero existe una zona que podríamos decir consciente, lúcida y decisiva. Esta zona lúcida y decisiva se llama "cultura" y, en esta última, la filosofía es es uno de los ámbitos de máxima concentración. La filosofía es aquel lugar de la cultura en que una época toma conciencia de sus problemas, de sus valores y de sus metas. La filosofía, desde esta perspectiva, constituye la autoconciencia de una época.

Por otra parte, en la Iglesia acontece algo análogo. Si bien en todos sus miembros, con mayor o menor intensidad, se concentra la Sabiduría eclesial, es indudable que la teología constituye el lugar de la toma de conciencia reflexiva de lo que la Iglesia es y de lo que ella piensa y problematiza en cada período de su historia. Su modo más entrañable de existir y de estar en el mundo, no es como institución jurídica inmutable, sino como un continuo recomenzar el diálogo de amor entre ella y los hombres de cada época.

Hoy, el pensamiento filosófico occidental, en su núcleo europeo más poderoso, hace un esfuerzo por resumir y rememorar todo el pasado cultural de Europa, a fin de poder iluminar su presente y el próximo futuro. Interroga el contenido de los mitos, el pensamiento de los filósofos anteriores y originarios, la experiencia de los hombres religiosos e incluso el canto de los poetas, para poder entrar, con cierta visión y plan, en la época nueva. De un modo análogo, la teología, en el último Concilio, ha repensado su contenido viviente, a fin de poder iluminar este presente y poder decir su palabra rectora al hombre que está entrando en la nueva época.

El diálogo versa sobre la razón de ser misma de la Iglesia y de la trascendencia del hombre. Se trata del porvenir de la Iglesia y del Mundo. Si ahora quisiéramos sintetizar el contenido de

ese diálogo, podríamos tematizarlo en dos grandes cuestiones. Son las siguientes: ¿Qué se oculta detrás de la equívoca expresión: *Fin de la Era de la Metafísica*? ¿Qué se quiere decir cuando se habla del *Fin de la Era Cristiana*? O sea, ¿qué significa y qué grado de realidad tiene la afirmación que dice *advenimiento de un mundo postmetafísico y postcristiano*?

II

¿FIN DE LA ERA DE LA METAFISICA?

1. Entendemos por metafísica la búsqueda de un fundamento transempírico de la realidad. El pensar metafísico coloca el fundamento último de la realidad en "algo" no asequible a la captación empírica de los sentidos. Aquello que funda y explica la Totalidad no pertenece al mundo de las cosas y, por ende, es sólo cognoscible por el ejercicio reflexivo de la mente. *Fin de la Era de la Metafísica*, de un modo general, significaría una nueva experiencia del hombre por la que ya no se buscaría un fundamento de ese tipo sino simplemente la instalación radical del hombre en lo puramente intramundano. A la trascendencia metafísica sucedería la *transdescendencia*. Según esta manera de ver, Nietzsche habría sido uno de los momentos decisivos de esa impostación puramente inmanente del pensamiento, y Rilke el poeta que habría hecho la experiencia poética, en cierta manera inocente y auténtica, de esa nueva manera de estar en el mundo.

2. El origen inmediato de este movimiento que lleva a la transdescendencia se encuentra en el auge del pensar científico-técnico a partir de la modernidad. La pérdida del "ser" de los entes se elabora por la reducción del saber metafísico al modelo del conocimiento objetivo de la ciencia positiva. Los distintos momentos del proceso pueden ser localizados en los escritos filosóficos de la época moderna. Así, por ejemplo, en el Discurso de Metafísica de Leibniz (cap. 24), se afirma que sólo se logra un conocimiento causal real adecuado cuando la definición encierra el concepto de la "producción o generación" de la cosa; y, un conocimiento tanto más perfecto es cuanto más se acerca a este modelo de conocer. De esta manera el conocimiento se tecnifica y la intención de "practicidad" adquiere mayor relevancia frente al momento puramente teórico del conocer. La radicación ontológica del saber se pierde y la realidad es vista cada vez más como el "algo" que debe ser transformado y dominado. Ya no interesará saber qué son las cosas sino cómo deben ser interrogadas para

poder ser transformadas. Así es como aparece la Voluntad del hombre en el primer plano y el ser de las cosas se vela, mientras el obrar de la naturaleza se identifica con la pura posibilidad del actuar volitivo.

3. Pero la exigencia teórica justificadora de la totalidad reclama sus derechos. El hombre necesita metas para su vida y un sistema de valores que funde los móviles de su acción. Entonces surgen las "Cosmovisiones", sucedáneos de la auténtica metafísica. Pero éstas no poseen la convicción de la verdad, sino que se organizan como ideologías de la voluntad de poder. La facticidad de estas cosmovisiones y, en el fondo, la artificialidad de las mismas, constituyen, hoy una evidencia que, de hecho, genera el nihilismo actual. Estas grandes cosmovisiones pretendían ser una orientación de conjunto para la vida humana, el órgano donador de fines, fuerza impulsiva para la realización de los mismos y el tribunal último capaz de conferir las determinaciones axiológicas de la voluntad. Pero pronto fueron sentidas y vistas como inmensas hipótesis sin fuerza de convicción. Diversas razones precipitaron su caída. He aquí algunas de ellas:

a. Estas cosmovisiones no radican en el "ser". Surgieron con el convencimiento de que la única relación real y objetiva de la inteligencia se operaba a nivel científico-técnico. En el fondo eran momentos segundos frente a la ciencia, primera y decisiva instancia de la verdad. Ciegas para la realidad del "ser" del ente, sólo veían a través de los ojos de la inteligencia técnico-práctica; de este modo padecían un estrechamiento de horizonte, pues heredaban una realidad angostada por la "abstracción de la ciencia".

b. "El *poder* encerrado en el seno de la técnica contemporánea determina la relación del hombre con el mundo", ha dicho con razón M. Heidegger. Una metafísica basada en el relacionarse el hombre con el mundo sobre el fundamento del poder, no podía evitar la inautenticidad. En el fondo, la representación de conjunto de lo real y la justificación ética que pretendían otorgar, radicaban en la veleidad de una voluntad hambrienta de poder; voluntad que, en el fondo, sólo se buscaba a sí misma y su indefinida exaltación.

c. La "Dynamis" o capacidad real de las cosas para llegar a ser desde sí mismas, de alcanzar su desarrollo según poderes inmanentes y teleológicos, dejaba el lugar a la mera "possibilitas". En el fondo se erradicaba la esencia de lo real convirtiéndola en simple posibilidad de actuación de la voluntad.

d. El mundo se volvía cada vez más "bildlos" (sin imagen). Las cosas arrancadas sistemática y masivamente de su lugar y tiempo naturales y colocadas en un tiempo y espacio mecánicos, perdían sus ritmos y figuras orgánicos. Un futuro cada vez más calculado y previsto, junto con un recurso de imágenes cada vez más standarizadas, conducían a vivencias de "vacío" interior.

e. En última instancia, asciende la voluntad de poder al primer plano. Esta voluntad se quiere radicalmente a sí misma, de tal modo, que ejerce un señorío sobre todos los fines. La filosofía clásica afirma que la libertad sólo se ejerce sobre los medios y no respecto de los fines; ahora la autonomía de la voluntad pretende erigirse en dueña de los fines.

4. El desenmascaramiento de estas ideologías sin base real y sin convicción, al anular el precario sentido que ofrecían, ha reducido al hombre a la indigencia total. El hundimiento de las pautas axiológicas basadas en aquellas cosmovisiones relega al hombre al sin sentido universal. Esta es la experiencia nihilista actual que reduce al hombre a la total historicidad y relatividad de su existencia. En la experiencia nihilista, cuando ella asume el grado mayor de virulencia, el mundo es experimentado, visto como carente de sentido, como privado de valor, como falto de razón y ajeno a todo plan. En última instancia el mundo es entendido como "un juego sin jugador". Asistimos al final de las ideologías y al intento planificado por dar razón de la realidad. Arqueología y teleología de los entes pierden valor en el corazón y la mente del hombre. El mundo se torna inútil y enigmático. Dice E. Fink: *"El nihilismo atribuye al mundo una inutilidad extraña y enigmática. El mundo ya no es considerado como el desarrollo temporal para la revelación de un Dios, ni como el florecimiento de una razón que él encerraría, ni como la historia de un espíritu que se concibe a sí mismo; toda concepción escatológica, cualquiera sea ella, queda descartada"* ¹.

5. La consecuencia inmediata de esta situación espiritual no es otra que la dispersión interior de los hombres. Ya no existe la auténtica comunicación entre los hombres en torno a la verdad que se la ve brotar desde el ser. Si la verdad sólo se labra a partir de uno mismo y sólo como el fragmento psicológico de un comportamiento, la unión entre los hombres quedará cada vez más librada a la coacción exterior. El abandonado a sí mismo queda despren-

¹ Fink, E., *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart, Kolhammer, 19, 60, pág. 238.

dido de la Totalidad y expuesto a la soledad. Así se expresa H. Hesse:

*Extraño, caminar en la niebla
Solitarios están cada arbusto y cada piedra
Ningún árbol ve al otro
Cada uno está solo.*

.....
*Extraño, caminar en la niebla
Vivir es estar solo
Ningún hombre conoce al otro
Cada uno está solo.*

Por eso el documento conciliar afirma que el desequilibrio más hondo radica en el corazón del hombre: "*quod in hominis corde radicatur*" (10).

Fin de la Era de la Metafísica significaría aquí, derrocamiento de todo sistema de valores y conjuntos significantes, universalmente válidos y entrada en la era de la transcendencia total, con pérdida progresiva de la conciencia de lo que implica la transcendencia metafísica. Veamos ahora el alcance de la afirmación que dice: *Fin de la Era Cristiana*.

III

¿FIN DE LA ERA CRISTIANA?

1. En el año 1934 apareció un libro extraño publicado por Otto Petras y cuyo título era el siguiente: "*Post Christum*". Se anuncia allí el advenimiento de una nueva humanidad neopagana y atea basada en una absoluta y total autosuficiencia. Dice O. Petras: "*Ya se prepara, más allá de todos los principios de la tardía religión europea, una nueva actitud humana que se basta con el mundo mismo y busca comprenderse a sí misma, actitud en la que se tiene el coraje de ser hombre sin asegurarse antes a sí mismo de un modo metafísico frente a su mero ser hombre*"².

Estaríamos frente a un nuevo estoicismo, por medio del cual los hombres comunicarían entre sí en la frialdad de un mundo planificado y funcional. Se trata de una corriente equívoca, que se dice radicalmente atea y que encontraría en Nietzsche su primera formulación de un cuño aristocrático y en Marx su impostación clasista.

Una de las consecuencias de este nuevo modo de ver y vivir

² Petras, O., *Post Christum*, Berlín, 1935, págs. 66.

implica la pérdida del valor aportado por el cristianismo, a saber, el valor infinito del alma humana individual. Esta nueva actitud fundada en la total autonomía de la voluntad humana lleva a la 'deshumanización' y a la "desindividualización" del ser humano. En un mundo de este tipo la valiosidad del hombre sólo es medida por su capacidad de desempeñar una función. Cada vez más la *Persona* es suplantada por el *Tipo*, que no es otro que el "trabajador", entendido no al nivel de la "clase" sino al nivel de la función en el sistema laboral. Aquí el hombre vale como medio de la realización técnica, es decir, como instrumento de la modificación del mundo.

2. Pertenece a la naturaleza del acto religioso ser total y englobante. Mientras la intencionalidad de los otros actos espirituales, o son parciales, pues sólo abarcan ciertos aspectos del hombre, o son totales, pero sin alcanzar todas las zonas del hombre, el acto religioso alberga una totalidad determinante y última. Cuando el hombre se lo apropia en toda su riqueza, el contenido y el sentido total de la existencia queda determinado por el mismo. El hombre funcionario de la civilización técnica, en tanto que suplanta a la religión cristiana en Occidente y se erige en categoría religiosa, hace del hombre un eterno "trabajador". El Todo de la técnica rige ahora a cada uno de los individuos: el hombre es un trabajador cuando descansa, cuando se alimenta, cuando se duerme y aún cuando muere.

3. Con todo, una lectura de los sucesos espirituales de los últimos años mostraría, no una superación de la era cristiana, sino una progresiva laicización de los grandes temas cristianos. Esos temas, emancipados de su origen, librados a un desenvolvimiento cada vez más autónomo, poco a poco han ido perdiendo la conciencia de su origen; más aún, se volvieron contra su origen mismo. Esta secularización de Occidente, como luego veremos, es el suceso decisivo para la comprensión del momento actual.

Veamos algunos de estos grandes tópicos de extracción cristiana, ahora secularizados. Elegimos sólo algunos, excepcionales y pertenecientes a la substancia entrañable del cristianismo. El que quisiera verificar el hecho de la secularización de Occidente en su dimensión social, puede consultar las conferencias de C. F. von Weizsacker³. Allí el autor muestra cómo las tres grandes revoluciones modernas: la puritana, la francesa y la rusa, constituyen tres intentos de realización secularizada de tres grandes promociones cristianas, a saber, la Fraternidad, la Libertad y la Justicia, respectivamente.

³ Weizsacker, C. F. von, *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart, Hirzel, 1966, páginas 173-200.

a. *La interioridad*

Una secularización típica es la que se llevó a cabo alrededor del concepto de interioridad. El cristianismo arrancó al hombre de la "mundanidad". Para el cristianismo el hombre no es un caso más dentro de lo general, un individuo en la especie, un simple ciudadano en el burgo, sino un "todo interior", insustituible e irreiterable. Se trata del descubrimiento de una nueva potencia interior. Por ella el hombre se sabe a sí mismo como único. Único, desde el punto de vista situacional: este momento es "mi" momento; esta situación es "mi" situación que únicamente se me da a mí. Único en el sentido de que soy y me experimento como persona "íntima". Hay un lugar o zona en mí en la que yo estoy solo para conmigo mismo. Es el "hombre interior" de San Agustín; es el mandato de Jesús conforme al cual, para orar y para hacer limosnas es necesario buscar el ocultamiento, pues el acto sólo acontece ante Dios, en la soledad interior. Aquí se descubre y ahonda un proceso humano decisivo para el mundo. Pero, sobre todo, único, por lo irremplazable de "mi" decisión. En lo que respecta a mi salvación, el acto decisivo brota de mí y la responsabilidad carga sobre mí.

Podemos señalar algunas de esas secularizaciones de la promoción cristiana de la subjetividad, entendida como valor supremo humano. El idealismo absoluto alemán, el concepto de "espacio cósmico interior" de R. M. Rilke, y la relación existente entre el hombre y el ser en la última filosofía de M. Heidegger. No corresponde a este lugar el desarrollo de estos temas; en estos apuntes sólo nos limitaremos a señalarlos.

El idealismo absoluto, obra de teólogos alemanes, implica la ascensión de la subjetividad humana a un nivel creador. No hubiera sido factible ni inteligible el extravío hegeliano, de no mediar el hecho de la interiorización cristiana, junto con el dogma trinitario y la encarnación del Verbo.

El "espacio cósmico interior" es una de las categorías fundamentales de Rilke. La misión del hombre se cumple como una operación cordial, merced a la cual lo visible es incorporado a lo invisible del corazón. La palabra poética es entendida como una especie de sacramento por el que las cosas, al ser dichas, son salvadas. Más aún, incluso la muerte debe incorporarse a la vida, mediante la secreta operación del sentimiento.

Por último, en la filosofía de M. Heidegger, el "ser" constituye la esencia misma del hombre y lo despliega en su verdad: el "ser" cuida al hombre y, desde esta perspectiva, la verdad del "ser" es la morada del hombre. Pero, simultáneamente, el hombre vela sobre el "ser" cumpliendo su esencia en la medida que

lo piensa y lo expresa; en este sentido el hombre es entendido como el "Pastor del Ser". Al pensarlo y expresarlo en el "lenguaje", el hombre le otorga una morada. Este hablar del Ser y este escuchar del hombre, este recibir el hombre misión y tarea gracias al Ser y el expresarlo a través del lenguaje creando un mundo, no puede substraerse a la atmósfera mística que lo hace posible. También Dios habla al hombre. Esta palabra se cumple en la medida que el hombre escucha y recibe la Palabra de Dios ofreciéndole una morada y convirtiéndose así en el lugar de su manifestación. Por otra parte, en la medida que el hombre cumple la Palabra de Dios viviendo en ella, el hombre alcanza la verdad más honda de su propio ser.

b. *La escatología*

Para el cristiano el "fin" ya está misteriosa, pero eficazmente presente en el mundo y en el alma. La substancia de lo esperado está presente en el alma del cristiano y en el cosmos, presente que se cumple constantemente. El cristiano aguarda la consumación y transfiguración final. Nosotros vivimos ya *el* Fin y *en* el Fin. Desde la venida de Cristo hasta la Parusía es el tiempo de la "misión", del anuncio de la Buena Nueva que salva. Con el cristianismo irrumpe un nuevo concepto radical de la historia. El tiempo es entendido como algo irreiterable, y el desenlace del mismo es único y extrahistórico. La totalidad de los acontecimientos recibe su sentido y su razón de ser por Cristo, centro y fin de la historia.

La secularización de la escatología cristiana en el pensamiento occidental se puede mostrar de un modo evidente. Con razón Weizsacker llamó a la filosofía hegeliana un "titanische Chiliasmus", y el marxismo una escatología positiva y secularizada, en un momento en el que el cristianismo había debilitado su fe en la espera del final bíblico de las cosas.

De un modo general, esas filosofías que entienden al hombre como el ser cuya esencia aún no ha sido realizada, el hombre entendido como el ser que aún no llegó a ser lo que exige ser, se mueven en una perspectiva fundamentalmente escatológica. El hombre es definido como "el ser de lo lejano" como el ámbito donde se manifiesta "algo" que sobrepasa infinitamente al hombre. La medida del hombre no está en el hombre, pues lo que lo hace ser está fuera de él, más arriba y más allá.

En el núcleo de ciertas tendencias profundas de la cultura actual se deja sentir, en diversos tonos y en diversas interpretaciones, la dialéctica de la liberación: un intento de rescate

del hombre a través de la historia. La esperanza se vuelve así un principio dinámico decisivo⁴. Totalidad, Liberación y Divinización del hombre brillan en un futuro mesiánico confusamente delineado por estas grandes utopías modernas. El "All-Mensch" (Hombre Total) de Scheler, síntesis cumplida de lo apolíneo y lo dionisiaco; el hombre, libre de todas las alienaciones, del marxismo y el Hombre-Dios engendrado por el hombre, de Rilke, son expresiones típicas de la secularización de la escatología cristiana.

IV

EL PORVENIR DE LA METAFISICA

No es la primera vez que se habla del fin de la metafísica. Kant había hablado ya del fin de la metafísica; por supuesto que no de toda metafísica (Kant admitía en el hombre una tendencia indarraigable a la metafísica), sino de la metafísica como "ciencia"; o por lo menos, como ciencia, si por tal se entiende el conocimiento físico y matemático. Cuando hoy se habla del final de la Era de la Metafísica se apunta a un hecho global, vale decir, al comienzo de una nueva experiencia de la humanidad, en la que la diferencia entre lo intramundano y transmundo perdurará, no sólo consistencia teórica sino, incluso, vigencia experiencial. En este sentido extremo, esta manera de pensar se solidariza con una posición atea. Con todo, es necesario calibrar el sentido y la proyección que asume en esta época la expresión *Fin de la Era de la Metafísica*.

1. Es indudable que las metafísicas idealistas que avalaron una determinada manera de pensar y de sentir en los siglos XVIII y XIX, han caducado. Pero el fin de las mismas no coincide con el fin como tal de toda auténtica metafísica. Por otra parte, las cosmovisiones e ideologías, también entran en su ocaso. Cada vez más se muestran como simples máscaras de la voluntad de poder. En este sentido, una crítica implacable ha mostrado el fondo demasiado humano e interesado de estas construcciones intelectuales. Por otra parte, pese a que la eliminación de las mismas deja abandonado al hombre al nihilismo, con todo, persiste siempre una base inquebrantable: el fundamento que otorga el criterio para el desenmascaramiento de aquellas ideologías. Tal vez sea el

⁴ Un síntoma de este tipo es la monumental obra del marxista Ernest Bloch, *Das Prinzip Hoffnung Frankfurt, Suhrkamp, 1959, 2 v.*

ansia de autenticidad y de verdad la que en el fondo mueve a aquellas críticas, autenticidad y verdad que no pueden ser eliminadas del ser humano.

Por eso el problema concierne, como ha dicho acertadamente M. Müller⁵, no "al fin de la metafísica" sino al "porvenir de la metafísica". Frente a los que ven en la era de la técnica el final de una historia del "ser", iniciada en la época de los presocráticos y que signara la evolución de Occidente, se trata de ver cómo la nueva experiencia humana permitirá la elaboración de una metafísica vinculada, por una parte, con la tradición europea greco-medieval y, por otra, a tono con la nueva manera de experimentarse el hombre en el mundo de la era técnica.

La nueva experiencia humana, posibilitada por los cambios profundos operados por la técnica, no sólo no implica un "novum" absoluto, sino que fue posible gracias al pensamiento clásico. El peligro reside en una exaltación de la historicidad que haga perder el sentido de lo "permanente y eterno" del hombre.

Sólo una rememoración histórica del pasado, junto con la clarificación de la nueva experiencia, permitirán un auténtico modo de pensar que predisponga a la reelaboración de la metafísica greco-medieval en función de la nueva experiencia del ser.

Pero esto no basta para el surgimiento de una verdadera metafísica que, además de la verdad de sus enunciados, posea vigencia en la realidad del hombre y de su conducta. Las grandes síntesis metafísicas, a la vez que "cumplen" las exigencias vivas de los pueblos en los que surgen, coronan, en el plano del pensamiento, las vivencias colectivas. Por eso, la intensificación unilateral del puro tecnicismo y del puro pensar calculador, jamás posibilitarán el surgimiento de una metafísica vigorosa; por el contrario, podría hacer posible una gran "noche" para la metafísica que pretenda una vigencia cultural. Sólo un cambio en las mentes y en la vida puede ofrecer la atmósfera para el florecimiento de una metafísica de este tipo. Así surgió y floreció la metafísica de Santo Tomás de Aquino: no precedió sino que coronó una conciencia colectiva cultural cristiana.

2. Esta "metanoia" o cambio exigidos, están en función de la era técnica. La pregunta crítica es la siguiente: ¿cuál es para el hombre el "punto máximo de concentración"? ¿Dónde debe encontrar el ser humano aquello que más lo llena, ennoblece y pone en el camino del ser-feliz? Aquí surgen los dos grandes momentos: el momento de la técnica y el momento del culto. El hom-

⁵ Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg, Kerle, 1964, págs. 250ss.

bre que trabaja ejercitando una "función" y el hombre en la actividad contemplativa cultural.

Entendemos que el *acto* más totalizador estriba en el momento del culto: sólo allí el hombre es tocado y cumplido en sus exigencias más hondas. La actitud prometeica y conquistadora del hombre que lucha en el trabajo debe ser asumida y signada por la actitud del hombre que contempla en el culto. Cuando esto acontezca, el espacio y el tiempo comenzarán a sentirse y a vivirse de un modo distinto. Se producirá otra apertura el mundo, más allá del mundo del trabajo, superando el frío estoicismo del hombre actual.

Podemos señalar momentos de máxima intensificación humana en los que el hombre se manifiesta a partir de su propio fondo, momentos en los que lo más oculto y decisivo, las reservas que alojan la tabla de valores vivida se manifiesta expresándose. Podemos enumerar algunos de esos momentos intensamente humanos en los que cada hombre se revela a sí mismo en la autoconciencia y se manifiesta comunitariamente a los otros. Lo festivo y cultural, el amor y el juego, y por último, la relación con los antepasados, en especial con los muertos de la familia y la propia región.

El hombre reducido al tipo del funcionario, el hombre puro trabajador, vivenciará el espacio y el tiempo de estos temas humanos, de un modo muy distinto a como los vive el hombre que conoce el secreto, el silencio y la contemplación y que todavía se abre ante el misterio de las cosas y "escucha" en la atmósfera de la veneración. Aquellos temas de intensa concentración humana dejan desamparado al hombre de espíritu técnico, porque son temas que por definición hablan al espíritu y sólo son accesibles a zonas cordiales en las que brotan el sentido de la existencia y los contenidos de la vida en totalidad.

En un mundo vivido sacramentalmente, el amor, el juego y los muertos reciben un modo de sentirse, radicalmente distinto de como lo siente el hombre tecnificado. Cuando el mundo es vivenciado desde lo sagrado, la angustia del futuro desaparece, el presente se llena y el corazón experimenta la sensación de un "haber-llegado", más hondo y saciante. El amor trasciende la simple figura del ser amado y descubre al "Tu" como idea: ya no es el tiempo de la mirada presente, sino el tiempo que se llena con el cumplimiento progresivo del otro, a través de la comunicación eficaz del amor; una duración intensiva y extática substituye la fugacidad de los instantes puramente sensitivos. El juego no es simple liberación de la seriedad y opresión del trabajo, sino imitación de

la gracia creadora que baja de lo superior; es el dejarse estar sin preocupación, porque en el fondo uno se sabe amparado y guiado en lo hondo del corazón. Los muertos pueblan, como imágenes entrañables y "láricas", más allá de la tragedia, el cotidiano vivir. La gran pesadumbre actual del hombre que brota de la enorme "objetivación" a la que ha sido sometido por el espíritu científico-técnico, pierde consistencia, en un mundo sacramentalmente vivido. En el fondo de aquella manera de pensar que aguarda una nueva era no-metafísica, late, a veces, un anhelo legítimo. La "objetivación" del hombre y la naturaleza han creado una distancia enorme y la metafísica racionalista ha confirmado ese modo objetivante de estar en el mundo. La transcendencia permitiría una especie de reintroducción del hombre en el espontáneo vivir. Con todo, el hombre no puede prescindir de esa "distancia" que lo define frente al animal. Una reintroducción total en la inocencia del animal, a la vez que es imposible, implica una absurda reducción del hombre. Frente al uso calculador de la mente, está el despliegue vital del espíritu que contempla y goza.

3. En un clima de este tipo, podrá surgir una metafísica viviente. En un mundo así vivenciado, la técnica ofrecerá la posibilidad de una mayor liberación de todo aquello que dificulta el vuelo del espíritu y substraer el tiempo para el ocio contemplativo. Cada vez más, gracias a la técnica, se simplifican los procesos de dominación de la naturaleza. Las causalidades puramente transitivas que rigen los procesos naturales, se concentran y controlan en comandos más fáciles de manejar. Gracias a ellos, las energías naturales son sistemáticamente usufructuadas por el hombre. La "exterioridad" de la naturaleza se conjuga cada vez más con los ritmos inteligentes del hombre.

El cambio de espíritu implica una nueva orientación de la voluntad y la adquisición de un nuevo sentido ético-religioso, por el que la voluntad, en lugar de orientarse única y exclusivamente al servicio de sí misma para dominar, tratará de orientar la naturaleza por ella señoreada, a la pura inmanencia del espíritu. Nos referimos a un espíritu transformado por las exigencias del amor cristiano. La Constitución Pastoral señala el "corazón del hombre" como el lugar del máximo desequilibrio actual. El gran problema del futuro reside en la conjugación del Poder y del Amor. Una metafísica viviente y vigente sólo se originará en la medida que la experiencia humana se despliegue a partir de una subordinación del poder al amor.

El porvenir de la metafísica no está asegurado de antemano. Depende de nosotros. Las cosas más altas del espíritu sólo se las

conserva recreándolas. Así como es utópico pensar en una metafísica nueva, en el sentido de una elaboración de categorías radicalmente nuevas, substituyendo las categorías de la ontología griega, no es menos cierto que la supervivencia de la metafísica sólo se logrará en la medida que a las clásicas categorías sepa incorporarse la nueva experiencia de la humanidad. Esta sencilla y compleja palabra que constituye la historia de la filosofía occidental, a saber, el vocablo "ser", fue el mismo, es el mismo y será el mismo. Sólo gracias a ello es posible la continuación de la historia humana. Pensar en una nueva y radical categorización del "ser", implicaría la ruptura de la continuidad del pensamiento humano. Para que las expresiones "era", "es" y "será" sean posibles, la esencial significación del ser debe seguir siendo radicalmente la misma. Pero el "ser", sobre el fondo de esta su esencial identidad, que para siempre categorizó la ontología griega, determina modos y rumbos radicalmente nuevos. La inagotabilidad del ser es tal que, sobre el fundamento de su esencial identidad y unidad, permite la más variadas concreciones. Es ése, precisamente, el gran problema metafísico por excelencia: el problema de lo uno y de lo múltiple.

V

EL PORVENIR DEL CRISTIANISMO

Así como las cuestiones que giran en torno al tema del *Fin de la Era de la Metafísica* nos conducen a la cuestión del porvenir de la metafísica, de igual modo, los que profetizan acerca del final del cristianismo nos incitan a la reflexión del porvenir del cristianismo. Y aquí, la orientación de la respuesta es la misma: la naturaleza misma del planteamiento está indicado que es imposible salirse, tanto de la metafísica como del influjo del cristianismo. La primera imposibilidad brota de la naturaleza misma del hombre, la segunda imposibilidad surge de una presencia especial de Dios en el mundo.

En diversas épocas se creyó que el cristianismo había llegado al final de su existencia. Con todo, en cada una de ellas, pese a la opresión interna y externa, se plantearon los gérmenes de la exaltación y de la continuidad. De igual modo, hoy, la intención de universalidad se expresa, como siempre, vigorosa e inalterable:

"Este carácter de universalidad, que adorna al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia Católi-

ca, tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad del Espíritu" (*Lumen Gentium* nº 13).

Sabemos que esta "recapitulación" tiene dos momentos ambos eficaces y constantes. El primer momento es terrestre, en el sentido de intrahistórico, y se identifica con la "misión" de la Iglesia. El segundo momento es extrahistórico y celeste. Pero mientras se ejecuta la primera instancia, existirá siempre una especie de inconmensurabilidad entre la función recapituladora de la Iglesia y la humanidad con todos sus bienes. *La justicia* que ella encarna no siempre alcanzará el éxito total; más aún, el fracaso parcial es uno de los testimonios de su militancia terrestre. El *bien* que Ella predica no prenderá en todos los corazones, de modo que la felicidad y el contento que su Buena Nueva ofrecen quedara frustrado en la infelicidad de muchos corazones. El *sentido* y la *orientación* que aporta chocarán muchas veces con el poder y la fuerza real, ciegos a la iluminación evangélica.

Frente a la fascinación de los mesianismos terrestres que ofrecen la plena humanización dentro de la historia, la Iglesia subraya lo siempre inconcluso del proceso humano. Pero, no menos real es que, el Fin y el Contenido definitivo, ya están presentes y actúan.

La cuestión más importante con la que tendrá que enfrentarse el cristianismo cada vez más, es la del "Poder", y en todas sus dimensiones. La adquisición de poderío por parte del hombre implica una real y auténtica promoción axiológica, pero a la vez, inclina al ser humano a la autosuficiencia y a la ilusión de un ordenamiento terreno sin religión. Pero a la vez que avanza en esa conciencia, la ausencia de la religación con Dios se deja sentir en sus efectos, en especial en el persistente malestar interior del hombre y en las rebeldías de la juventud actual. Sólo un engegucimiento colectivo, por obra de un poder "extrahumano", puede precipitar a la humanidad entera a una especie de autosatisfacción plena al margen de Dios: ello implicaría, pese a lo espléndido de sus conquistas, un envilecimiento interior y la eliminación de la libertad.

No es esta la ocasión de hacer una reseña de los motivos concretos y actuales que muestre las fisuras en un mundo que se quiere edificar al margen de Dios. Pero sí queremos llamar la atención sobre un punto capital que señale uno de los lugares de constante presencia cristiana.

El cristianismo despertó para siempre en el hombre la conciencia de su propio valor como persona individual. La conciencia del propio yo y de su valor, con su consiguiente exigencia de

ennoblecimiento ya no puede ser olvidada. Esta conciencia será un permanente elenco de malestares para las dos grandes dialécticas que pretenden regentear el porvenir del hombre actual. El hombre que se sabe "aquí", por una sola vez, irreiterable, rodeado de grandes misterios, con la conciencia de su exigencia de felicidad, no puede dejar de sentirse defraudado, cuando en la dialéctica hegeliana se experimenta tratado como simple momento impersonal de un proceso en cuyo "resultado" optimal, él, como persona individual y concreta, no está presente. ¿De qué sirve esa *Recapitulación* final universal, si este centro personal que es "mi yo", no se experimentara recapitulado como persona? Por otra parte, dentro del esquema marxista, pierde sentido la persona, desde el momento que la *Recapitulación* final operada por la sociedad sin clases, no recapitula al individuo concreto, sino, hipotéticamente, sólo a los individuos de aquella generación final. Por eso, el tema de la Esperanza surge con urgencia de las aporías del marxismo.

2. La *Recapitulación* final que ofrece el cristianismo no implica un abandono de estas realidades terrestres y una prescindencia en lo que respecta al "estar aquí" del hombre. La Tierra nueva y los Cielos nuevos ya están aquí incoados, y lo que acontecerá al final no será la aniquilación sino la transformación y la transfiguración. Esa transformación transfiguradora ya se inicia misteriosamente en el cosmos humano y natural redimidos, pese al cautiverio del pecado que, aunque vencido por Cristo, aún oprime y pesa en sus consecuencias.

Los dos grandes temas del hegelianismo y del marxismo, a saber, el tema dialéctico del espíritu y el tema carnal del trabajo, asumidos en una comunidad sacral, podrían iniciar una nueva era cristiana, en la que, sin duda la Cruz no faltaría, pero la Pascua sería, más que nunca, su centro.

Hablar de una era transcristiana, en sentido histórico-existencial no tiene sentido para el cristiano. Pensar en una humanidad que dejaría atrás definitivamente al Dios cristiano, como quedaron atrás Isis y Osiris, parecerá ser una categoría lógica para el sociólogo o el historiador no cristiano. No existirá jamás tal cisura y tal vacío radical de presencia cristiana, por la sencilla razón que estamos ya en el Fin y nosotros sólo esperamos su consumación. El sociólogo y el historiador que sólo leen fenómenos humanos, en cuanto sociólogos e historiadores no pueden captar el salto cualitativo implicado por Cristo en el seno de la conciencia humana, pues es un misterio de fe y sólo se revela en ella:

“Afirma además la Iglesia que, bajo todos los cambios, hay muchas cosas que no cambian, cosas que tienen su fundamento último en Cristo, que existe ayer, hoy y por siempre” (10).

HECTOR DELFOR MANDRIONI

La lectura cristiana de los “signos de los tiempos”

Cuando se pone el sol, decís: “hará buen tiempo, porque el cielo está rojo como el fuego”. Y por la mañana: “hoy habrá tormenta, porque el cielo está rojo oscuro”. De manera que sabéis interpretar el aspecto del cielo, pero no los signos de los tiempos (Mat. 16: 2-3).

Las palabras del Señor tomadas de Mateo 16, 2-6, nos sirven de guía en esta tema. A ellas conviene agregar la redacción lucana del mismo *loguion*, pues aclara su sentido: “Vosotros entendéis las señales de la tierra y del cielo. ¿Y cómo no reconocéis este tiempo?” (Lucas 12:56). El gran signo al cual se alude era la presencia misma de Cristo, que convertía a ese momento histórico en un kairós soteriológico.

1 Cuando el Papa Juan convocaba el Concilio por medio de la bula *Humanae Salutis* (Navidad de 1961), retomaba en un sentido plenamente evangélico y optimista una expresión que ya se nos ha hecho cara: “Queremos hacer un acto de confianza en el Salvador —decía el Pontífice— que nos exhorta a reconocer los signos de los tiempos, pues distinguimos en medio de estas tinieblas espesas numerosos indicios que nos parecen anunciar tiempos mejores para la Iglesia y el género humano”.

2 Su encíclica *Pacem in Terris* (1963) concluía cada una de sus cuatro partes con un intento de descifrar algunos signos característicos de los tiempos presentes que favorecen la realización del Evangelio. Al referirse, por ejemplo, a la promoción actual de los sectores del trabajo, al ingreso de la mujer en la vida pública y a la autodeterminación de los pueblos colonizados, Juan XXIII consideraba que estos fenómenos abren al hombre a los valores espirituales de la verdad, de la justicia, del amor y de la libertad, y que “bajo este mismo impulso se encuentran en el camino que los lleva a conocer mejor al Dios verdadero, es decir, trascendente y personal”. En efecto, mal puede comprender a un Dios salvador y libertador el hombre sin libertad ni indepen-

dencia. En otras palabras, el mundo sube casi espontáneamente hacia Dios. Toca a la Iglesia interpretar esta subida y señalar las puertas del Evangelio.

En su notable encíclica *Ecclesiam Suam* (1965), Pablo VI exige para la Iglesia una atención constante y vigilante "a los signos de los tiempos" para discernir en ellos lo que es bueno (I Tesalonicenses 5:21). Estos "signos" son los presagios de condiciones mejores para el hombre y al mismo tiempo una oportunidad para el Evangelio.

Tal es, también, el enfoque optimista y querigmático que penetra toda la Constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Ya en la introducción se lee:

"Toca a la Iglesia en todo tiempo el deber de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio de manera que, adaptándose a cada generación, pueda responder a las perennes interrogaciones de los hombres" (nº 4).

Más adelante vuelve a afirmar:

"El pueblo de Dios, movido por la fe y conducido por el Espíritu de Dios, debe "discernir en los acontecimientos, en las exigencias, en los propósitos de los cuales participa con los demás hombres de nuestro tiempo, cuáles son en ellos los verdaderos signos de la presencia y del designio de Dios" (nº 11).

He aquí trazado todo un programa de hermenéutica cristiana de los tiempos. La Constitución *Gaudium et Spes* es el gran documento profético —como veremos luego—, que orienta la lectura de los signos de la historia contemporánea.

I — LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

La lectura cristiana de los "signos de los tiempos" no consiste en una acomodación concordista del Evangelio a una situación dada e irremplazable. Sería una traición a la Palabra de Dios, que no es objeto de juicio humano, sino que juzga e interpela. La hermenéutica de los "signos" busca en las coincidencias, detectadas sólo a nivel querigmático, la revelación de un profundo plan salvífico que se dibuja en la misma historia y es una provocación, para la Iglesia y para el cristiano, a realizar su misión de servicio para el hombre.

No pretendemos levantar un registro de todos los "signos" evangélicos que el cristiano puede discernir a la luz de la fe. Nos detendremos en algunos fenómenos típicos, para explicar la manera cómo coinciden el querigma y una situación presente. La lectura de los "signos" a la luz del querigma comporta inversa-

mente la relectura del querigma según las condiciones nuevas del mundo y de los hombres. Sólo en ese doble ejercicio se mantiene la actualidad del Mensaje, y se puede apreciar la "significación" salvífica de la historia humana.

Las angustias y esperanzas del mundo presente son el punto de partida del examen que hace la Constitución Pastoral de los "signos de los tiempos". La Iglesia busca, en este análisis atento y respetuoso, realizar una lectura "crisológica" de la situación que vive la humanidad de nuestros días. Ahora bien, la idea que permite ubicar "crisológicamente" al hombre y darle un lugar privilegiado en los designios divinos, es la que se refiere a su condición de imagen de Dios. Por ser tal, el hombre representa a Dios sobre la tierra y deberá definirse por la libertad, por la sabiduría, por el amor y por la creatividad. Pero como su arquetipo icónico es Cristo, debe estar polarizado hacia El, el Hombre Perfecto de esta creación: "El, que es imagen de Dios invisible" (Col. 1: 15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado (cf. nn. 22 y 45).

Junto a esta concepción bíblica del hombre hecho a imagen de Dios, la *Gaudium et Spes* considera al hombre en su unidad de alma y cuerpo y en su radicación en la Ciudad terrestre, en la que está totalmente comprometido como condición para arribar a la Ciudad futura. Estas observaciones constituyen la clave para entender la lectura de los "signos de los tiempos".

1. *Libertad*

Si hay un bien del cual ha tomado conciencia el hombre contemporáneo, es la libertad. Más que nunca, siente el hombre de hoy "una sed de vida plena y libre" (nº 9), que le permita autorrealizarse con mayor plenitud. La libertad es sentida como la dimensión propia de la personalidad. Si bien el libre albedrío está perturbado por el pecado (nº 10), permanece como un don inalienable. Y aunque la libertad puede aparecer disminuida por la inserción del individuo en la comunidad —otra característica de la sociedad moderna—, sin embargo no es anulada, porque la persona libre se incorpora en el grupo con una función propia. La libertad auténtica, por otra parte, es limitada por la responsabilidad y el amor, que son sus propios brotes.

La Constitución *Gaudium et Spes* capta con gran sensibilidad esta exigencia de libertad, "signo admirable de la imagen divina en el hombre" (nº 17), que facilita a éste una apertura personal

y espontánea a su Creador, y lo hace más responsable por la elección consciente y libre de su fin (ib.).

Esta exigencia de libertad es un "signo de los tiempos": el Dios que libertó a su pueblo de la esclavitud, le impuso al hombre una ley de libertad para que pudiera colaborar en el plan salvífico. Dios no construye la salvación con esclavos, sino con seres libres. No impone la salvación, sino que solicita la respuesta libre y constante del hombre. Tan tremenda confianza en el hombre demuestra que Dios lo asume plenamente para el diálogo de la salvación. Esta libertad es un riesgo, pero es también una oportunidad para autorrealizarse en el orden de la salvación. El cristiano que sabe valorar su vocación a la libertad de los hijos de Dios (Romanos 8: 14-17; cf. nº 41) y sintonizar con la mentalidad moderna, no puede menos que sentirse llamado a realizar un designio de Dios en el kairós. Hoy más que nunca se le ofrecen las condiciones para realizarse. Sólo en la libertad podrá darse plenamente, podrá explotar las increíbles virtualidades de su fe cristiana y exigirse con una totalidad fecunda y creadora. ¿No es, por tanto, la actual exigencia de libertad un "signo" que permite al cristiano realizarse plenamente como tal?

2. *Unidad*

El mundo actual aparece cada día más unificado, más participado (v. gr. en el ámbito de la cultura, de los bienes materiales), tiende a una conveniente *socialización* y asociación civil y económica (nº 42), a formar una *comunidad universal* (nº 9). El documento conciliar reconoce de inmediato que "la promoción de la unidad responde a la íntima misión de la Iglesia", que es como un "sacramento o signo" de unidad (nº 42).

La ascensión del mundo a la unidad es un signo de los tiempos favorable a la realización del mensaje evangélico del amor entre los hombres y coincide con la vocación del hombre a formar el pueblo de Dios. Dios salva integrando al hombre en una comunidad, ligándolo vertical y horizontalmente por los vínculos de la Alianza. El sentido profundo de esta dimensión social y comunitaria del plan salvífico radica en que Dios pone al hombre en la necesidad urgente de actuar el precepto arquetípico del amor al prójimo. Por eso el mandamiento nuevo de la Nueva Alianza se resume en la regla de oro de la caridad (Juan 13: 34; 15: 12-17; 1 Juan 3:11; 4:7). Es nuevo porque el amor cristiano ya no está limitado a un círculo geográfico o racial, sino que es sin horizontes. más favorables para realizarse en su vocación más profunda y

Hoy, así lo pensamos, se ofrecen al cristiano las condiciones

auténtica. ¿No será el momento de repensar toda nuestra ética en función de los "signos de los tiempos"? La *Gaudium et Spes*, en efecto, nos orienta hacia una relectura del mensaje de la *agape* interpersonal en el plano de las realizaciones humanas contemporáneas (nº 24; 30). ¿Y si la psicología moderna ha valorado más profundamente el amor como norma de maduración humana, no coincide ello con la madurez cristiana en la *agape*? El perfecto hombre que persigue la psicología es la condición más favorable para la realización del perfecto cristiano.

3. *Diálogo*

Otro "signo de los tiempos" aparece en el diálogo de las culturas y el intercambio de las riquezas humanas: es una "preparación evangélica" nueva, más madura, que coincide con la exigencia evangélica de aceptar para dar, de valorar lo creado por Dios. La misión de la Iglesia no es la de hacer *tabula rasa* para construir, sino la de bautizar las formas culturales y religiosas humanas (nº 44). Son justamente los estudios modernos sobre los mitos, sobre la fenomenología religiosa, sobre la experiencia religiosa universal, los que preparan las bases para una renovada teología de la salvación y de la Iglesia. Como vemos, oportunidad y también mayor exigencia acompañan siempre a los "signos" de los tiempos.

4. *Creatividad*

Nuestra época se distingue por un incontenible dinamismo humano (nn. 41, 42), por el progreso de la técnica y de las ciencias, por conquistas espectaculares en el macrocosmos y en el microcosmos, por cambios rápidos y profundos, por una aceleración vertiginosa de la historia (cf. nn. 4-7). El hombre renuncia a la antigua mentalidad estática en favor de una concepción más dinámica y evolutiva de las cosas (nº 5). Esta nueva mentalidad lo abre constantemente al futuro, pero le impone simultáneamente una valoración de las realidades terrenas.

Estas tres notas —dinamismo creador, apertura al futuro, valoración del mundo— son otros tantos "signos" que, lejos de bloquear la misión del cristiano, la favorecen y solicitan con una urgencia apremiante. Ahora más que nunca, el cristiano puede actuar las energías del Evangelio (1 Corintios 1:18 ss; Romanos 1:16) y puede salir al encuentro de ese impulso hacia el futuro, de ese interés contemporáneo por la escatología, para anunciar la esperanza escatológica cristiana. Más aún: la "*laboriosidad creadora*

del hombre" (nº 4) responde a una intención de Dios (nº 34) y tiene un profundo sentido (nº 40). Hecho a imagen de Dios, aquél tiene la capacidad de someter todas las cosas (nº 34; cf. Sabiduría 9:3; Génesis 1:27s) y es rey de la creación (Sirac 17:1ss; Salmo 8).

El Génesis nos muestra que el hombre fue creado para plenificar la tierra y hacerla fecunda (2:5ss). El primer relato de la creación presenta a Dios trabajando como un hombre, en una semana arquetípica, para enseñar que el hombre debe trabajar como Dios y que el trabajo humano prolonga aquella gesta creadora (Génesis 1). Por el trabajo el hombre se perfecciona a sí mismo (nº 35), entra en relación interpersonal con los demás hombres, crea un mundo mejor al servicio de los otros, suscitando así la realización de la caridad humana. En una sentencia que quedará consagrada en la teología, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* afirma:

"El mensaje cristiano no sólo no aparta a los hombres de la construcción del mundo o los mueve a descuidar el bien de sus semejantes, sino que al contrario los obliga más rigurosamente a procurarlo (nº 34).

La actividad humana, en efecto, contribuye a continuar la obra del Creador, a ayudar al prójimo, y a cumplir con el esfuerzo personal el designio divino en la historia (nº 34).

El cristiano, por tanto, debe asumir plenamente al mundo como "tarea"; debe llegar a la Ciudad de Dios insertándose en la Ciudad terrestre. Es ciudadano de ambas ciudades con "*deberes terrestres*" (nº 43). El cristiano no puede evadirse del mundo sin descuidar las obligaciones humanas exigidas *por la misma fe* (nº 43). Al rehusar su papel en la civilización, el cristiano falta a su deber de amar al prójimo y a Dios, cuya creación debe prolongar (nº 43; cf. Efesios 4:28; Génesis 2:5ss.).

La *Gaudium et Spes* corrige cierto individualismo evasionista, integrando la escatología individualista en otra más social y eclesial, típica del Nuevo Testamento y de toda la Biblia, que a su vez implica la *transformación* del mundo y su consumación en Cristo (nn. 2, 45, 21, 39). La esperanza escatológica no puede aminorar la importancia de las tareas terrestres, sino que la apoya (nº 21), porque es en esta tierra "*donde crece el cuerpo de la nueva humanidad*" (nº 39) y donde se prepara misteriosamente el Reino (nº 39). No sabemos cómo será ese mundo nuevo que el Señor nos prepara, pero su novedad no será tanto física cuanto salvífica. Resulta difícil, por lo demás, pensar que Dios quiera destruir su propia obra. Lo que importa es el triunfo sobre el mal y sobre la muerte. Tal es la significación querigmática de los pasajes apoca-

lípticos de la Biblia. Al fin y al cabo, la teología de la resurrección —núcleo esencial del querigma— comparta la asunción y transfiguración de lo humano, de lo físico, de las realidades terrenas. ¿Y si nuestra incorporación bautismal a Cristo, si el mismo Misterio Pascual, significan que los últimos tiempos ya han comenzado misteriosamente, no es tarea cristiana colaborar con el hombre para llevar la creación a su punto Omega, a su consumación en Cristo resucitado? ¿No es acaso esta tarea una exigencia de la *agape* cristiana?

He aquí lo que supone la lectura cristiana de este “signo de los tiempos”. Si la salvación prolonga la creación, según el esquema bíblico de la historia salvífica, también el hombre, para salvarse, debe ser creador del mundo. Esta afirmación implica que el hombre que construye el mundo está manifestando la *agape*, puesto que el mundo es para los hombres. Por eso esta realidad contemporánea tan notable cual es el dinamismo creador del hombre moderno, es un signo que alinea al hombre en una dirección soteriológica.

Toca a la teología explotar las consecuencias de esta “cosmovisión” para la moral y la ascética cristianas, aún para la orientación de la vida religiosa.

AMBIGÜEDAD DE LO TERRENO

Resulta evidente que muchas realizaciones o aspiraciones del hombre actual connotan una ambigüedad inherente. Si el descubrimiento de la energía atómica es esperado como un bien de alcance insospechado por sus aplicaciones pacíficas, reviste también un peligro real y aterrador. La promoción social de la mujer solicita su contribución como complemento del hombre más allá del ámbito familiar, puede empero provocar un desequilibrio en este último, u otros peligros. Los medios de comunicación ayudan a la participación de los bienes culturales y a la unificación de la humanidad, pero propagan también ideologías destructoras o virus cancerosos. Pero tal es el riesgo de todo progreso. No hay que negar, sino discernir y superar lo defectuoso. Justamente aquí aparece clara la función hermenéutica de la lectura de los “signos de los tiempos” y el compromiso cristiano con las realidades del mundo. No es la evasión, sino el “engagement” lo que contribuye a la salvación del mundo.

II. — PROFECIA E INTERPRETACION DE LOS SIGNOS

1. *La función profética*

Conviene aquí hacer un paréntesis para reflexionar sobre el contenido "profético" de la lectura cristiana de los "signos de los tiempos". Puede ser que tengamos una imagen imperfecta de los profetas bíblicos. Toda la Biblia, que expresa la unidad del plan de Dios, es una "profecía" que anuncia el Misterio de Cristo. La Palabra de Dios orienta constantemente hacia una esperanza. Sin embargo, su función esencial es la de interpelar al hombre actual. Si le muestra el término del camino, le exige que camine por él en todo su trayecto, que se realiza ahora. El Mensaje es para el presente.

De igual manera los profetas no fueron anunciadores de cosas futuras. El profeta, como su reverso el apóstol, es un "llamado" (nabi) para una misión querigmática (cf. Isaías 6:8; Jeremías 1:7; Romanos 1:1; 1 Corintios 1:1). La definición más adecuada del profeta es la de ser un intérprete de los tiempos a la luz de la fe arquetípica (Sinaí; Cristo). Como Dios se revela a través de la historia, el profeta es su intermediario, el que "descubre" el reverso divino de los sucesos humanos. La revelación emerge del terreno de la historia. La palabra profética la detecta y la proclama. El profeta descubre en los acontecimientos al Dios "que está ahí", como Pablo mostrara a los atenienses a Cristo en el "Dios desconocido" que ellos veneraban (Hechos 17:23).

Dios descubre sus planes y se muestra como Señor de la historia a través de la palabra profética. Figuras cual Nabucodonosor de Babilonia, o Ciro el persa, son interpretadas como instrumentando los proyectos de Yahvé. Aquél es calificado de "servidor" (Jeremías 25:9), Ciro es el "ungido" (Isaías 45:1). Tales títulos parecen paradójicos, si recordamos los oráculos proféticos contra las naciones. Pero esta ambigüedad de los hechos o de las personas es propia del querigma bíblico. Ahora bien, es el profeta quien interpreta los acontecimientos, el que los ubica en la perspectiva de la historia de la salvación. Consideraciones parecidas podrían hacerse respecto de otros temas, como el de la aspiración a la tierra de la promesa, o la teología del Dios de la "montaña". La Palabra de Dios revela el contenido soteriológico de ciertas realidades o sucesos. Por otra parte, los "signos" pueden aparecer en un contexto de crisis. Dios lleva adelante su plan salvando, y también castigando. Típicos son los oráculos de castigo de los profetas pre-exílicos. O se puede comparar el desplazamiento de Acáz (Isaías 7) como anulación aparente de la promesa dinás-

tica (2 Samuel 7). Un cambio produce una crisis, ésta abre una interrogación, Dios responde por la voz de los profetas. El mismo proceso vemos reflejado en la *Gaudium et Spes*.

Los profetas estaban atentos a los tiempos, donde escudriñaban y oteaban la presencia de Dios y la leían para los hombres. Eran los vigías de la historia. "Hijo de hombre —interpela Yahvé a Ezequiel cuando lo llama—. Yo te he dado por vigía a la casa de Israel" (Ezequiel 3:17). Oseas, del siglo VIII, se proclama "profeta centinela de Efraín" (Oseas 9:8). Los profetas complementan las tradiciones religiosas de Israel. En la época monárquica, cuando cristalizan las tradiciones "yahvista" y "elohista", actúan profetas de la talla de Elías, Amós o Isaías. La corriente "deuteronomista" del siglo VII tiene su paralelo en la temática jeremiana. Durante el exilio predicán Ezequiel y el Deutero-Isaías, y se forma la tradición "sacerdotal"; en la era de los profetas post-exílicos, por fin, se plasma la segunda tradición "sacerdotal", representada por las Crónicas, Esdras y Nehemías.

Más realista que el "doctor", que abstrae y se concentra en el contenido de verdad, el profeta "apunta" al sentido de los acontecimientos. Está polarizado por la historia. Reflexiona sobre las fuentes arquetípicas (los profetas no son "yahvistas" ni "elohistas", ni siquiera "deuteronomistas"...) para encontrar la coincidencia entre el querigma y el mundo presente, no por concordismo, sino porque aquél es la fuente y porque de hecho Dios se revela en un contexto concreto y hay que reconocerlo, seguirle la pista. Dios se adelanta constantemente al hombre mediante "preparaciones evangélicas" que —a profundidad— constituyen una incubación de su presencia soteriológica en el mundo. Dios, en efecto, se revela por los hechos y por la historia.

2. *Presencia profética de la Iglesia*

Por ello, como la historia salvífica se prolonga a través de todos los siglos, el mundo necesita de nuevos profetas que hagan la hermenéutica de los tiempos. La Iglesia-testigo de Cristo asume radicalmente una función profética en la historia, como lo hacen los Sumos Pontífices y aquellos que participan de la función magistral. La Constitución *Gaudium et Spes* es una proclamación "profética" para el mundo de hoy, destinada a descifrar los "signos de los tiempos".

Para esta función profética no se necesita una revelación nueva. Basta partir de las fuentes, como hacían los mismos profetas de Israel, quienes interpretaban los sucesos presentes a la luz de la fe sináutica o de las tradiciones antiguas. La Palabra de Dios,

siendo un lenguaje, es una comunicación al hombre en su existencia concreta. Mas, por otra parte, es también supra-histórica. Ese doble carácter la convierte en arquetípica. Como tal, entonces, puede realizarse (hacerse real) en nuevas situaciones. No se requiere, por lo mismo, que Dios repita la modalidad de su revelación. Esta —como fue— también es paradigmática y se reedita pluriformemente en época sucesivas o laterales. De ahí que, para nuestro caso, la palabra profética puede ayudarnos a descifrar los “signos” nuevos de la historia humana. La vuelta a los arquetipos es siempre fecunda.

Los acontecimientos o los fenómenos humanos —en toda su densidad y en todo su espesor terrestre, y no “espiritualizados”— son “signos” del movimiento del mundo polarizado hacia el Cristo-télos.

No son sucesos insulares y aislados. Desde el momento en que son leídos querigmáticamente revelan una profunda “significación” y tejen la trama de la historia salvífica.

Aunque teñidos por ideologías extrañas o negativas, los acontecimientos humanos se convierten en soteriofánicos cuando la Palabra profética, afilada y eficaz, disipa las tinieblas que los recubren y vuelven opacos. Esta visión puede parecer demasiado optimista e ingenua, pero es exigida por la “presencia” del *Kyrios* de la historia en este mundo.

Ciertos movimientos sociales, culturales, o ideológicos son un toque de atención para el cristiano; muestran al hombre que se presenta esperanzado en el umbral del Evangelio. En lugar de condenar, el cristiano debe aprender a aceptar, a señalar el ingreso en el Evangelio. Acostumbrados a “partir de la verdad”, no comprendemos al viajero que llega haraposo y cubierto de polvo. Lo rechazamos, en vez de descubrir la inmensa “capacidad de verdad” que éste trae consigo, cuya presencia puede ser “significativa”. Pero ya Juan XXIII nos orientaba a discifrar la otra faz de los “signos”. No debemos detenernos en la antítesis de los movimientos dialécticos de la historia, sino ayudar a realizar la síntesis a la luz del Evangelio.

Las situaciones nuevas que vive la humanidad expresan una profunda esperanza. De ahí su “oportunidad evangélica” y su apelación inconsciente de la verdad cristiana. Los hombres no desembocan casualmente en estas situaciones. Hay en ello una teleología. Ahora bien, esa esperanza —a menudo trunca— debe ser llenada por el Evangelio.

El mismo marxismo crea a los cristianos un “compromiso tremendo”; con toda la carga que puede tener esa expresión. El marxismo no se propaga por lo que tiene de malo, sino por lo que tiene de bueno, por lo que promete a una humanidad desilusiona-

da. Sus métodos, no obstante, y sobre todo su "capacidad de dar", no podrán satisfacer al hombre. Le tocará al Evangelio ocupar su lugar. Nos podemos interrogar, por tanto, si el marxismo no está marcando para los ojos cristianos la presencia en el hombre actual de un "signo" de los tiempos.

Ni el ateísmo contemporáneo, ni el marxismo, pueden llamarse "signos de los tiempos"; pero el uno y el otro son, en cierta medida, "detectores" de los "signos" que navegan a profundidad y que deben ser "leídos" por el querigma. El ateísmo indica la exigencia, en el hombre hodierno, de un Dios más Dios y menos creatural. La misma desacralización del mundo es un "signo" de la trascendencia de la Palabra y de la gracia. El marxismo, a su vez, está dibujando ante nuestros ojos la reclamación a gritos de una teología de las realidades terrenas, que justamente intenta elaborar la *Gaudium et Spes*. Tanto el ateísmo como el marxismo están haciendo, a su manera, un servicio al Evangelio. El marxismo está alertando a los cristianos para que integren su "extraterritorialidad salvadora" en un mundo más real. Es un peligro para un cristianismo debilitado, pero no para la "enérgica" del Evangelio. Más bien, es un reto a la fecundidad creadora del cristianismo. Este debe "anular" a aquél. Pero lo anulará, no por la condenación, sino por el "vaciamiento". O sea, absorbiendo su contenido positivo, sus valores. Como Cristo "vació" la Ley al completarla y darle su sentido auténtico y definitivo.

III. GOZO Y ESPERANZA

La fe nos ayuda a ver en las señales del tiempo al Señor que viene y al mundo que sube a su encuentro. Los signos, por tanto, son "parusíacos". Orientan hacia Cristo. Señalan su presencia en el mundo. Cristo va eclosionando en cada época de la historia. Cada uno de estos ciclos va dibujando —como en una gestación admirable— la figura de Cristo. Pero es la fe la que —como en un proceso de revelación fotográfica— hace emerger esa imagen invisible registrada en el film de la historia. La fe aclara la presencia de Dios ya detectada por las señales de los tiempos. Comprenderemos mejor esta afirmación si tenemos en cuenta que Dios se manifiesta constantemente a través de los acontecimientos humanos. Toda la experiencia religiosa de Israel nos lo enseña. Pero fue siempre necesario, en la historia salvífica, que la fe iluminara la historia, que el profeta hiciera la hermenéutica de los "signos" salvíficos, que el querigma proclamara la salvación epifanizada sobre el terreno de los acontecimientos.

Concluuyamos con una reflexión teológica.

Cristo es el Señor (el *Kyrios*) de la Iglesia y del mundo. Pablo enseña que es la *kefalé-Cabeza* y —asumiendo una concepción del estoicismo filosófico— que es *pleroma* del mundo (cf. Colosenses-Efesios).

Ahora bien, es la *lectura* de los “signos” de este mundo la que hace *aflorar* y hace *visible* ese señorío pascual de Cristo. ¿Si El es el *pleroma* del mundo, no implica ello que *éste tiene ya un ritmo “cristológico”*, que sus grandes momentos de *triunfo*, de *conquista* y *realización*, anuncian la epifanía escatológica del *Kyrios*? ¿Y no será entonces un deber cristiano el descifrar ante los ojos de los hombres la ascensión del mundo hacia la *Parusía*?

He aquí todo un programa para el cristiano de hoy.

JOSE S. CROATTO

Como bibliografía orientadora sobre el tema señalamos:

J. P. Jossua, *Discerner les signes des Temps*, en *La Vie Spirituelle*, nº 527 (1966), pp. 546-569.

Marcel Van Caster, *Catéchese des signes de notre temps*, en *Lumen Vitae*, nº 21 (1966), pp. 225-267.

M. D. Chenu, *Les signes des temps*, en *Nouvelle Revue Théologique*, nº 87 (1965), pp. 29-39; ver resumen en *Selecciones de Teología*, nº 16 (1965), pp. 295s.

Ph. Delhaye, *L'Ami du Clergé*, nº 19 (12.v.1966), pp. 292s

Ateísmo y sentido del hombre

en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"

Una observación preliminar sobre el título de este artículo. Originalmente habíamos pensado en otro que sonaba así: "Ateísmo y sentido *de Dios*". Si nos hemos inclinado por el título actual, la razón es obvia. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en ningún momento nos brinda algo parecido a un tratado acerca de Dios, ni siquiera con ocasión del problema del ateísmo. Por el contrario, tanto al plantear este problema como al indicar su solución, ella nos remite fundamentalmente al tema del sentido *del hombre*, es decir, a aquellos valores que giran en torno a la dignidad de la persona humana, la comunidad humana, la actividad humana en el mundo actual (11, 2-3)¹. El tema del ateísmo queda así definido por el contexto de toda la primera parte de este documento conciliar, que pretende ofrecernos una antropología integral, es decir, manifestar *el plan divino sobre la vocación integral del hombre* (11, 1). Ciertamente que Dios interviene aquí, pero no como el contenido de la pregunta, sino como el fundamento desde el que se responde a la pregunta por el hombre. No se escucha aquí aquella otra pregunta que ya desde pequeño se formulaba a sí mismo Santo Tomás de Aquino: ¿qué es *Dios*?

Nuestro trabajo adoptará la forma de un simple comentario personal al texto conciliar referente al ateísmo. Si bien procuraremos ser fieles a la letra y al sentido del texto, ello nos servirá solamente de punto de partida para reflexiones más libres sobre el tema en sí mismo.

¹ En adelante, las citas entre paréntesis que aparecerán en el texto se referirán, sin más, al texto promulgado de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. La cifra que sigue a la coma, designa el párrafo o "álínea", dentro de un número de esta Constitución.

No es nuestro designio trazar la historia del tema en el Concilio. No obstante, antes de entrar directamente en el comentario, conviene que recordemos brevemente *cuándo* y *dónde* aflora el tema del ateísmo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Orígenes del tema

La consideración explícita del ateísmo por parte del esquema de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, pertenece a las fases últimas y decisivas de su elaboración. Se trata, por tanto, de un tema tardío que, al ser incorporado a un conjunto preexistente, ha debido plegarse a sus armónicos fundamentales, a fin de evitar posibles disonancias. Ya hemos mencionado esos armónicos: son los que se refieren a la vocación integral del hombre.

El esquema presentado en el tercer período de sesiones apenas contenía una vaga alusión al ateísmo en su letra explícita². Por lo cual, tal vez su relator oficial se vio obligado a formular las siguientes advertencias acerca del texto: "...Se tratan los principales problemas planteados por el materialismo, especialmente el materialismo dialéctico o comunismo ateo (sin olvidar que el ateísmo no se reduce al ateísmo comunista); pero aquí los problemas se tratan de manera que aquellos sistemas sean superados en forma constructiva por el sentido y la vida cristiana..."³.

A pesar de los cuidados, las objeciones comenzaron a llover a partir de la 105ª Congregación General. La más significativa, por corresponder a las líneas generales que luego presidieron la redacción de los párrafos consagrados al ateísmo, es la del cardenal L. Suenens: "El esquema no habla suficientemente del fenómeno del ateísmo militante en sus diversas formas; no basta condenarlo, sino que es necesario lanzarse a investigar por qué tantos hombres niegan a Dios, y combaten la fe; es necesario preguntarse qué idea tienen de Dios, y buscar los medios para el diálogo mediante el cual será posible presentarles la imagen del verdadero Dios, probablemente entrevista por sus espíritus sólo a través de caricaturas"⁴.

El nuevo esquema, presentado al comienzo del cuarto período de sesiones, tuvo en cuenta estas objeciones, consagrando al ateís-

² "Hay que deplorar la ceguera de aquellos que, ya sea con la doctrina, ya con la acción, restringen la vida de los hombres a las solas dimensiones terrestres" cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II *Schema de Ecclesia in mundo hujus temporis* (1964), pág. 9, líns. 27-29. En adelante, las traducciones corren bajo nuestra responsabilidad.

³ *Ib.*, pág. 12.

⁴ *Osserv. Rom.*, ed. arg., N° 635.

mo dos números (18-19) del capítulo I de la primera parte. Pero la relación oficial declaraba además que el ateísmo seguía siendo el destinatario de lo elaborado a lo largo de los cuatro capítulos que forman la primera parte del esquema: "...Para dar satisfacción a los Padres se mencionan explícitamente las diversas formas de ateísmo, evitando toda ambigüedad. Se observa además que toda la primera parte constituye una respuesta global al humanismo ateo"⁵.

La cosa no paró allí. Junto con los problemas concernientes al matrimonio, a la guerra y a la paz, el problema del ateísmo fue el que siguió recibiendo el mayor número de observaciones y enmiendas, que debieron ser tenidas en cuenta en las dos redacciones subsiguientes⁶. Estas redacciones fueron confiadas principalmente a miembros y peritos del *Secretariado para los no creyentes*, quienes dieron al texto la forma que presenta actualmente⁷.

⁵ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis* (comunicado a los obispos el 28 de mayo de 1965), pág. 97. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus receptus*". Los votos y enmiendas remitidos por los Padres Conciliares son resumidos así por la relación oficial de este esquema: "...muchos Padres piden que se hable en forma más extensa del ateísmo en sus diversas formas, sin excepción. La mayor parte de estos Padres juzga que hay que hablar del ateísmo de manera que resulte posible el diálogo... Algunos piden que se hable del comunismo..., pero sin usar la palabra "comunismo", para evitar toda apariencia de ingerencia política..." ib. En adelante, salvo indicación expresa, los subrayados corren bajo nuestra responsabilidad.

⁶ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus et relationes...* (1965), 2 vol. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus recognitus*", Pars I o II.

Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum*, 2 vol. En adelante, abreviaremos la cita de este esquema con la sigla "*Textus denuo recognitus*", Pars I o II.

⁷ El texto "fue confiado a una subcomisión especial cuyos miembros eran los Emmos Cards. König y Seper, siendo peritos los RR. PP. de Lubac y Daniélou. A esta subcomisión se añadían tres miembros del Secretariado para los no creyentes: los Excmos. Mons. Aufderbeck, Hnilica y Kominec, y los peritos RR. PP. Miano y Girardi. El texto, preparado por el Secretariado, fue cotejado con las advertencias venidas de los Padres Conciliares. A propuesta del Card. F. König, se introdujo una división del texto en tres números, en orden a una mayor claridad, de manera que en los dos primeros números, se tratase de las formas y raíces del ateísmo, y en el tercero, de la refutación y remedios contra el ateísmo...", cf. "*Textus recognitus*", Pars I, pág. 30.

Estos datos son de suma importancia para la exégesis del texto actual. Para ello habrá que tener en cuenta los artículos facilitados a DO-C por el Secretariado para los no creyentes: *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201; *El ateísmo marxista-leninista*, DO-C, 202; *Difusión del ateísmo*, DO-C, 203-203A. Estos artículos no llevan fecha de publicación pero son ciertamente anteriores al texto que comentamos.

Antes de enviar este artículo a la imprenta hemos tenido la oportunidad y el placer de conocer al R. P. Vincenzo Miano, quien nos ha confirmado en este dato, además de obsequiarnos gentilmente un extracto de su comentario al texto sobre el ateísmo, publicado en *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, 1967, Elle Di Ci, Torino-Lcumann, págs. 478-508. Lamentablemente no hemos podido utilizar este escrito en nuestro artículo, como hubiera convenido.

Los textos que analizaremos

En el texto promulgado, el tema del ateísmo aparece explícitamente en *dos contextos* diferentes que conviene destacar aquí. El primero, de corte meramente fenomenológico o, si se quiere, problemático, es el de la *Exposición preliminar* sobre la situación del hombre en el mundo actual; allí, en el número 7, el ateísmo es presentado como uno de los signos o efectos del cambio que afecta hoy día a la vida religiosa del hombre. El otro contexto, el principal, y el de corte doctrinal y valorativo, es el del *capítulo I de la primera parte*, que se refiere a la dignidad de la persona humana; partiendo de la consideración de que la razón más alta de la dignidad humana reside en la vocación del hombre a la comunión con Dios, se pasa, en los números 19-21, a examinar al ateísmo en cuanto negador de esta relación del hombre con Dios, detectando sus raíces y buscando los remedios adecuados⁸.

Nuestro comentario se referirá a estos dos contextos y se dividirá, por consiguiente, en dos partes.

I

*EL ATEISMO COMO SIGNO DEL ACTUAL CAMBIO
EN LA RELIGIOSIDAD HUMANA (7, 3)*

La Constitución Pastoral, en su *Exposición preliminar*, comienza por recordarnos el hecho más importante del mundo actual: los *cambios* y mutaciones más rápidos, extensos y profundos en todos los órdenes, que se hayan conocido desde los tiempos pasados. Tras la mención de la ciencia y la técnica como principales causas e instrumentos de este cambio (5, 1-2), se pasa a describir los *efectos* de este cambio en los distintos órdenes: sociológico, psicológico, moral, *religioso* (6-7). En este último contexto encontramos la primera mención explícita del ateísmo.

De acuerdo con el método allí adoptado, la *Exposición preliminar* se limita a *registrar* el fenómeno en sus líneas *más generales*, remitiendo a las otras partes de la Constitución la tarea de dar una descripción más detallada y emitir un juicio crítico

⁸ Nos limitamos al *comentario* de los pasajes aquí indicados, sin desconocer las alusiones a los ateos en otros números de la Constitución Pastoral (cf. 92, 5). El número 22,5 no tematiza al ateísmo *en cuanto tal*, si bien no lo excluye de sus afirmaciones generales; por ello lo consideraremos al referirnos oportunamente al tema de la responsabilidad moral del ateo (19,3).

y doctrinal⁹. Sin embargo, no deja de observar que el cambio operado hoy día en la vida religiosa se manifiesta a través de signos o efectos de carácter ambivalente: por una parte, depuración e incentivación de la vida religiosa del hombre; por otra parte, un riesgo, y de los más formidables que haya conocido la vida religiosa. Por lo primero, *no pocos* alcanzan un sentido más vívido de Dios; por lo segundo, *muchedumbres cada vez numerosas* se alejan, al menos prácticamente, de la religión. Puestos en la balanza estos dos signos, el segundo, es decir, el ateísmo, da la impresión de pesar más que el primero, al menos en cuanto a la cantidad.

I — LA “FACULTAD CRITICA”, CRISOL Y ACICATE DE LA RELIGIOSIDAD

Analícemos un poco la primera serie de signos o efectos del cambio actual en la religiosidad, es decir, los de carácter positivo. En este caso, la *Exposición preliminar* alude explícitamente a la *causa* o raíz del cambio denominándola “una más aguda facultad crítica” (*acrior diiudicandi facultas*). Si tenemos en cuenta lo dicho en el número 5, 1-2, la mayor agudez crítica parece haberse logrado gracias a los progresos de la ciencia y de la técnica¹⁰.

Esta mayor perspicacia crítica de los tiempos modernos opera cambios benéficos en la religión, es decir, en las diversas religiones, no solamente en la cristiana.

El primero de estos efectos es descrito como una *purificación*: cual fuego abrasador, el espíritu crítico limpia a la religión de escorias, la libera de una capa que ocultaba su fulgor original o su esencia, y que el texto del número 7 denomina “una concepción mágica del mundo” y “supersticiones todavía circulantes”. En una materia en la que el vocabulario es fluctuante y en la que casi todo es discutible, incluso si la “magia” en sí y por sí tiene algo que ver con la religión, ya sea como preludeo o como su degeneración¹¹, el texto conciliar parecería embarcarse en una determinada dirección, si nos atuviésemos a las aclaraciones de la comisión redactora: “existe una diferencia entre la superstición, que mira más

⁹ Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Relationes circa schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, pág. 12.

¹⁰ “El número 5 presenta algunas de las principales causas e instrumentos de esta mutación: “la mentalidad científica” y las “artes técnicas...”, *ib.*

¹¹ Ver, por ejemplo, A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione* (trad. A. y M. Caracciolo), Brescia, 1959, págs. 162 ss.

a actos particulares, y la concepción mágica del mundo, que *destruye* a la misma visión religiosa" ¹². Si bien el texto conciliar mismo no dice tanto, por lo menos pone en relación de oposición dialéctica a *la mayor agudez crítica* lograda con el progreso de las ciencias y de la técnica, y a las *supersticiones y cosmovisión mágica* que han encubierto y afeado el genuino rostro de la religión. Por estas últimas, la religión en otros tiempos pasaba por alto el dominio original y legítimo de las causas naturales y próximas de los fenómenos, limitándose a las causas preternaturales, y requiriendo de éstas, mediante gestos inadecuados y compulsivos, la obtención de intereses terrenos. Por la primera, en cambio, la religión reconocerá el valor y originalidad de esas causas naturales y próximas, y buscará lograr de este conocimiento la satisfacción de las legítimas aspiraciones terrenas.

En segundo lugar, esta mayor agudez crítica de los tiempos modernos obra a modo de acicate, de aguijón, que espolea e impulsa al creyente a vivir su fe de un modo más *personal y activo*, menos gregario y pasivo; a usar y trascender al mismo tiempo los condicionamientos psicosociales por medio de una conducta más madura y refleja; o —en términos de Kierkegaard— a "devenir" siempre cristiano, no contentándose con "haber nacido" cristiano.

El balance final es altamente positivo. De esta depuración, incentivación y personalización de la vida religiosa, resulta que no pocos se acercan a *un sentido más vívido de Dios*. El texto no dice en qué consiste ese "sentido de Dios", así como tampoco excluye que pueda ser obtenido gracias a factores distintos de la mentada agudez crítica de los tiempos modernos; por ejemplo, por una adecuada catequesis y una caridad más intensa, como acontece con gente religiosa de poca cultura profana. El texto se limita a presentar una determinada conexión de causa a efecto, no exclusiva, que puede ser constatada por todos, incluso por los no creyentes ¹³.

¹² Cf. "*Textus denuo recognitus*", Pars L, pág. 143 (ad N° 7, mod. 6).

¹³ Tal ha sido la pretensión de la comisión redactora de la Exposición preliminar. Ver nota 9.

II — EL ATEISMO Y LA IRRELIGIOSIDAD DE LOS TIEMPOS MODERNOS

La otra cara del cambio operado actualmente en la religión no es tan alentadora como la primera. Pero constituye precisamente el objeto de nuestro estudio: *el ateísmo moderno*. En este caso, la *Exposición preliminar* se limita a describir el fenómeno, evitando señalar sus causas o raíces. En todo caso, andaría errado quien pretendiese atribuir el origen y responsabilidad del ateísmo moderno a la antes mentada facultad crítica de los tiempos modernos.

El texto conciliar tiende a dar al fenómeno la mayor amplitud posible, incluyendo dentro del mismo no solamente al ateísmo propiamente dicho —relativo a Dios—, sino también a la irreligiosidad —relativa a la religión. El fenómeno es presentado en tres grados principales, que se escalonan de menor a mayor según el tipo de *actitud* que representan: práctica o irrefleja, doctrinal, militante.

“Pero por otra parte, crecientes muchedumbres se alejan prácticamente de la religión. Negar a Dios o a la religión, o bien prescindir de ellos, no constituye, como en épocas pasadas, algo insólito o individual; pues hoy no raramente se presentan como si fuesen exigencias del progreso científico o de un cierto nuevo humanismo. Todo esto, en muchas regiones es expresado no solamente en las opiniones de los filósofos, sino que inspira ampliamente a la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y hasta a la misma legislación civil, de modo que por ello mucho se hallan perturbados” (7, 3).

1. *Ateísmo práctico, irreligiosidad e indiferencia religiosa*

En la segunda y tercera frase del texto citado, se trata respectivamente de posturas formuladas doctrinalmente y propagadas públicamente. En cambio, en la primera frase parece aludirse a una postura práctica, vivida, no formulada y mucho menos militante. Por otro lado, las dos últimas frases se refieren indistintamente al ateísmo y a la irreligiosidad (*Deum religionemve negare*)¹⁴. En cambio, la postura negativa (*discedunt*) descrita en la primera frase, parece referirse solamente a la religión, no a Dios.

¹⁴ “Las modificaciones del texto pretenden delinear más cuidadosamente el hecho del ateísmo o irreligiosidad...” cf. “*Textus recognitus*”, Pars I, pág. 16 (ad. N° 7/B).

¿De qué trata entonces la primera frase? No es ocioso o académico detenerse en esta cuestión, puesto que de la postura allí descrita, el Concilio afirma que se halla compartida por *muchedumbres cada vez más numerosas (crebriores turbae)*. La afirmación es grave y urge saber cuál es su contenido preciso y cuáles son sus fundamentos.

Si damos a cada uno de los términos *religión, teísmo, fe*, un sentido definido y distinto, tenemos que decir que la frase en cuestión se refiere más a una cierta *irreligiosidad* que a una incredulidad o a un ateísmo teórico o doctrinal¹⁵. Aún así tenemos que desprender del término *irreligiosidad*, toda carga agresiva y hablar de una cierta *indiferencia religiosa* o, más bien, de un *ateísmo exclusivamente práctico*¹⁶.

En un artículo recentísimo, J. Girardi ha comparado estas dos últimas actitudes, mostrando a la vez sus diferencias: "Ateísmo práctico e indiferencia religiosa son dos actitudes bastante próximas: tienen en común el sentimiento de que *Dios no es un valor* y que, por consiguiente, su afirmación o su negación carecen de importancia, no cambian gran cosa. Se distinguen por el hecho de que el *indiferente* no toma posición en el plano teórico, mientras que el *ateo práctico afirma teóricamente la existencia de Dios*. Sin embargo, esta diferencia teórica no tiene "alcance" religioso y, profundizando el análisis, quizá se pudiera ponerla en tela de juicio inclusive en el plano teórico..."¹⁷.

Se trata no de una teoría sino más bien de una *mentalidad*: "La mentalidad se sitúa precisamente en el nivel de la *atención habitual*. Ella se distingue así de la teoría; incluso, puede hallarse en conflicto con ella, pudiendo una *mentalidad atea* coexistir con una teoría teísta: dualismo psíquico que, por ser extraño, no es menos frecuente"¹⁸.

El dualismo aquí señalado vale tanto en el caso del ateísmo *exclusivamente práctico*¹⁹, como también en el caso del ateísmo

¹⁵ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201. Ver allí (págs. 1-3) el significado dado a los vocablos *ateísmo, agnosticismo, incredulidad, indiferentismo, laicismo, anticlericalismo*. Falta en cambio el significado del vocablo *irreligiosidad* empleado por la comisión redactora de la *Exposición preliminar* (ver nota anterior). En la línea de consideraciones seguidas por el artículo de DO-C, podríamos distinguir la *irreligiosidad* de la *incredulidad*. Mientras que esta última designaría diversas formas de rechazo del "misterio" *propuesto en los dogmas revelados*, la *irreligiosidad* designaría en cambio una deficiencia en la *vivencia cultural de lo "sagrado"*, vg., todo tipo de retraimiento indebido de la práctica cultural.

¹⁶ *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201, págs. 2-3.

¹⁷ J. Girardi, *Reflexiones sobre la indiferencia religiosa*, *Concilium*, (1967), N° 23, pág. 443.

¹⁸ J. Girardi, *Pour une définition de l'athéisme*, en *Salesianum*, XXV, (1963), página 69.

¹⁹ "Si pues queremos que la calificación de ateísmo *práctico* designe un fenómeno bien determinado y que no se pierda en vaguedades, hay que aplicarla exclusivamente a las conductas de las que Dios, habitualmente, está ausente de una manera total, aún siendo afirmado en el plano teórico. Esta restricción ciertamente hará más raros los casos en los que la calificación en cuestión será legítima; pero ella permitirá por

especulativo-práctico puesto en circulación por filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII. La diferencia entre ambos ateísmos prácticos reside en que los últimos *teorizaban* una actitud, afirmando que hay que vivir como si Dios no existiese, mientras que en el primer caso simplemente *se vive* como si Dios no existiese²⁰. Pero un común denominador los mantiene unidos. En uno y otro tipo de ateísmo, Dios a lo sumo explica la realidad, pero no cambia gran cosa en la vida; Dios tiene sentido y da sentido al mundo, pero no es un valor vivido religiosamente.

Se ha llegado por este camino, a contraponer el "Dios de los filósofos" al "Dios de los creyentes". Fórmula, por lo demás, inexacta, porque vale solamente para designar al Dios de determinados filósofos y de una determinada filosofía, el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, combatido por Pascal²¹, pero que, en todo caso, sirve para ponernos en guardia y revisar el sentido de una afirmación teísta cuando ésta ha quedado desvinculada de toda vivencia religiosa.

Abandono de la *religión* y abandono de *Dios*... una cosa lleva a la otra, al menos en el plano *práctico*.

Desprendiendo de esta actitud ateo-práctica toda connotación moral, podemos pensarla, en el registro de la psicología, como "pérdida de la pertenencia al grupo religioso", por ejemplo, dejando de practicar las consignas del grupo religioso. En este caso, estamos delante de un fenómeno que puede ser verificado por el método estadístico, incluso a escala mundial²². Ahora bien, si nos atenemos al contexto general de la *Exposición preliminar*, nos inclinaríamos a entender el "abandono práctico de la religión" del que se habla aquí en el número 7, en el registro mencionado²³. Y en este caso la alusión a "muchedumbres cada vez

otra parte designar por ello un fenómeno bien preciso, susceptible de ser objeto de estudios específicos", Girardi, *ib.* (traducimos nosotros).

²⁰ "El ateísmo especulativo-práctico, siendo una doctrina, está gobernado por presupuestos doctrinales, especialmente por la manera como se concibe a Dios y a su relación ontológica con el mundo; el ateísmo práctico, siendo una conducta, no está gobernado formalmente sino por los factores que influyen esta decisión", Girardi (traducimos nosotros); *ib.*; cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, Nº 201, pág. 3.

²¹ Cf. Girardi, *Reflexiones sobre la indiferencia religiosa*, págs. 442-443.

²² Cf. *Difusión del ateísmo*, DO-C, Nos. 203-203A. El artículo señala las dificultades que entraña una estadística de los *ateos* en el mundo. "Aparte de que faltan amplias investigaciones psico-sociológicas sobre el asunto, hay una grave dificultad objetiva debida al hecho de que un comportamiento religioso (de carácter sociológico tradicional) no corresponde siempre a una *auténtica* actitud de *creyente*, mientras que *puede* haber *creyentes* entre aquellos que no profesan ninguna religión", p. 1 (subrayamos nosotros). Es evidente que una encuesta psico-sociológica no podría resolver satisfactoriamente el tipo de problema planteado por el articulista. No es este, en cambio, el problema que planteamos nosotros aquí.

²³ Así al menos se expresaba el relator oficial de la "Exposición introductiva", Mons. M. Mc.Grath: "La descripción siguiente ni es exhaustiva, ni es objetivamente diversa en cuanto al aspecto fenomenológico de otras descripciones acerca de nuestro mundo, editadas en todas partes, principalmente por organizaciones y asociaciones internacionales", *Sacr. Oecum. Conc. Vat. II. Relationes circa schema Constitutionis pastoralis...*, 1965, pág. 12.

más numerosas" que abandonan prácticamente la religión, podría tener una fundamentación positiva.

2. *El ateísmo teórico y doctrinal*

La segunda frase del texto conciliar que estamos comentando, apunta directamente al ateísmo e irreligiosidad contemporáneos en cuanto actitudes teorizadas en doctrinas.

Si definimos provisoriamente al ateísmo práctico como la doctrina que niega a Dios, es claro que entonces urge precisar, tanto lo que significa *negar* —modalidad o formalidad de la actitud atea—, como lo que significa *Dios* —contenido de la negación atea—²⁴. Dejamos para más adelante el examen del contenido de la negación atea (cf. comentario a 19,1) y aquí nos limitamos a precisar su formalidad o modalidad.

En este punto tenemos que observar que el texto conciliar describe la actitud atea no solamente con el verbo "negar", sino también con "prescindir" (*negare, aut... abstrahere*). Esto permite dar al fenómeno ateo una amplitud mayor que la que abarcaría solamente el verbo "negar".

Negar a Dios, en efecto, significa juzgar que Dios *no existe* (ateísmo asertorio) o incluso que *no puede* o *no debe* existir (ateísmo postulatorio). Una y otra forma de juicio se verifican solamente en el llamado ateísmo *metafísico*, como el de Feuerbach, Marx, Nietzsche o Sartre. Pero el texto conciliar considera también ateas otras formas de juicio que *evitan* todo juicio metafísico acerca de Dios, en virtud de presupuestos más radicales, al menos en un plano *gnoseológico*, como el ateísmo *epistemológico* y el ateísmo *semántico* que describiremos más adelante (cf. comentario a 19, 2). Si bien no niegan a Dios, por otro lado, *no lo afirman*. Y esto parece bastar para definir una actitud atea²⁵.

Es este ateísmo doctrinal el que —según el texto— constituye un *fenómeno característico del mundo contemporáneo*: "hoy no representa, como en épocas pasadas, algo insólito e individual". Todavía a comienzos del siglo pasado, la acusación de ateísmo era considerada por los mismos filósofos como una afrenta de la que había que deshacerse a toda costa. Testigo de ello es la famosa

²⁴ Cf. Girardi *Pour une définition de l'athéisme*, art. cit., pág. 50. A este artículo remite el Secretariado por los no creyentes (cf. DO-C, 201, pág. 1) cuando define el ateísmo teórico.

²⁵ Bajo este aspecto J. Girardi (art. cit., pág. 55) define al ateísmo como "la actitud de aquel que (habiendo alcanzado, por supuesto, el uso de razón), *no afirma* a Dios con certeza, ni como existente, ni como objeto de un problema susceptible de solución".

“querrela del ateísmo” suscitada en torno a la primera filosofía de Fichte; nada digamos de las precauciones adoptadas por Hegel en este punto. En cambio, a partir del humanismo de Feuerbach y del positivismo cientista, el ateísmo pasa a designar no solamente una actitud respetable y razonable, sino más aún la única forma de salvar ciertos valores supuestamente indiscutidos: “el progreso científico y un cierto nuevo humanismo”²⁶. Este ciclo quedará consumado con la famosa proclama de Nietzsche: “Dios ha muerto”.

3. *El ateísmo militante*

Sin detenerse mayormente en el punto anterior, que será luego analizado en los números 19 y 20, el texto conciliar pasa a señalar la característica más alarmante del ateísmo contemporáneo: su militancia activa en todos los órdenes de la cultura y de la vida.

En muchas regiones —dice el texto evitando dar referencias concretas— este ateísmo no queda confinado al gabinete o a las formulaciones abstractas de los filósofos, sino que invade todos los ámbitos de la cultura, particularmente aquellos que se hallan más al alcance del común de la gente, como la literatura, el arte (piénsese en el teatro y el cine), la divulgación de los resultados de las ciencias y de la historia. Un agregado al texto conciliar, de último momento, destaca incluso la militancia del ateísmo en el mismo ámbito político (*ipsasque leges civiles afficiunt*)²⁷.

El texto conciliar no entra en más detalles, porque otros documentos conciliares se refieren al tema “ex professo”. Por ejemplo, la Declaración *Dignitatis humanae*, que dice en el número 15:

“...no faltan regímenes en los que, si bien su constitución reconoce la libertad del culto religioso, sin embargo las mismas autoridades públicas se empeñan en apartar a los ciudadanos de profesar la religión y en hacer extremadamente difícil e insegura la vida de las comunidades religiosas”.

Esta difusión del ateísmo en todos los ámbitos de la cultura, y esta organización atea de la vida civil es la que, según nuestro texto, lleva a *muchos* hombres a un estado de desconcierto, angustia y desasosiego.

²⁶ El texto conciliar se limita aquí a señalar las dos motivaciones principales que aduce el ateísmo contemporáneo, sin entrar a discutir si son legítimas, como si el progreso científico o el humanismo llevasen necesariamente al ateísmo. Cf. “*Textus denuo recognitus*”, Pars I, págs. 143-144 (ad. Nº 7, mod. 8). El número 55 de la misma Constitución Pastoral se encarga de precisar lo que entiende por “nuevo humanismo”: “...De esa manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo en el que el hombre queda definido principalmente por su *responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia*”.

²⁷ Cf. “*Textus denuo recognitus*”, pars I, pág. 144 (ad. Nº 7, mods. 10 y 12).

II

*EL ATEISMO Y EL SENTIDO INTEGRAL
DEL DESTINO HUMANO (19-21)*

I — INTRODUCCION

El ateísmo vuelve a ser tematizado, y ahora en forma más amplia y detallada, en la primera parte de la Constitución Pastoral, en los números 19-21 del capítulo I.

Es necesario advertir ante todo que la voz que veníamos escuchando en la *Exposición preliminar*, comenzará ahora a incorporar nuevos tonos y registros. La voz que entonces escuchábamos era ciertamente la de la Iglesia, pero como caja de resonancia de otra voz, la del mundo actual. En la *Exposición preliminar*, la palabra de la Iglesia no pretendió ser sino un eco, una fiel traducción de palabras que provenían del mundo actual. Este último era quien nos hablaba a través de la Iglesia, que se prestaba entonces a servirle de intérprete.

Esta modalidad, en adelante, no va a perderse del todo, especialmente en los números 19 y 20 del texto conciliar. Sin embargo, ahora comenzaremos a percibir en la voz de la Iglesia el eco de otra voz familiar al creyente: la voz del Evangelio en el que resuena la Palabra de Dios. Esta nueva modalidad viene anunciada ya por el número 11, con una metáfora no de orden auditivo sino visual:

“La fe, en efecto, ilumina con una nueva luz y manifiesta el propósito divino acerca de la íntegra vocación del hombre... El Concilio se propone, en primer término, *juzgar bajo esta luz a aquellos valores* que son hoy objeto de mayor estima, y referirlos a su fuente divina. Estos valores, en cuanto proceden de la inteligencia dada al hombre por Dios, son óptimos: pero por la corrupción del corazón humano, son a menudo desviados de su debido orden, de modo que requieren ser purificados”.

Estos valores serán analizados por el Concilio en los tres primeros capítulos (dignidad de la persona humana, el hombre en comunidad, la actividad humana en el mundo actual). El ateísmo será tematizado ahora como atentando contra el primero de estos valores, es decir, contra la dignidad de la persona humana, objeto del capítulo I. Antes de entrar en el comentario de los números 19-21 consagrados al ateísmo, es necesario previamente atender al contexto del capítulo I.

1. *La antropología "teologal" del capítulo I*

El capítulo I constituye el mejor desarrollo de una antropología que nos haya brindado el magisterio de la Iglesia. Pero se trata indiscutiblemente de una antropología "teologal", no sólo y formalmente por el uso de las fuentes reveladas, sino también y principalmente porque aquí el hombre no se entiende ni se define sino por su *relación a Dios*. Esta relación da el toque definitivo a la persona humana. en los diversos momentos y partes que ésta sintetiza. Como en una autopsia, el capítulo I nos va poniendo al descubierto esa realidad compleja que es la persona humana y el enigma que constantemente se presenta en su fondo: Dios, en el misterio de su origen, de su constitución permanente y de su fin o destino.

a. *Dios en el misterio del origen y "pasado" del hombre:*

"Creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su Creador..." (12, 3); "Constituido por Dios en la justicia, el hombre, ya en el propio exordio de la historia, por instigación del demonio, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y anhelando alcanzar su propio fin al margen de Dios... Rehusando con frecuencia reconocer a Dios como a su principio, rompió el hombre la debida subordinación a su fin último..." (13, 1).

b. *Dios en la complejidad de la constitución permanente del hombre:*

"...El hombre, por su condición corporal, recapitula en sí los elementos del mundo material, los cuales por su intermedio alcanzan su cumbre y alzan la voz para la libre alabanza del Creador..." (14, 1).

"Por su interioridad trasciende a la totalidad de las cosas; a ella retorna cuando se vuelve al corazón, donde lo aguarda Dios que escruta los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino" (14, 2).

"La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se halla a solas con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo" (16).

"Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia deliberación, para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plenitud y bienaventurada perfección" (17).

c. *Dios en el enigma del fin del hombre:*

"Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte" (18).

Esta tonalidad "teologal" de la antropología desarrollada en el capítulo I, permitía al relator oficial resumirla con estas expresiones: "...el hombre encuentra *su rasgo diferencial (differentiam suam propriam)* y su ley suprema en su misma relación a Dios, de manera tal que nada daña más al hombre que el ateísmo, y no existe peor crimen contra el hombre, que este ateísmo, cuando con violencia y perfidia se convierte en tirano..."²⁸.

De esta manera trascendemos el rígido marco del naturalismo antropológico, que concibe la diferencia específica del hombre como residiendo en su racionalidad, para apuntar a una versión personalista en la que el hombre entero, en su naturaleza y en su existir, en su ser y su operar, queda definido, en lo que tiene de más íntimo, por su relación a Dios.

2. *El contenido de la negación atea (19:1):
¿el amor de Dios?*

Las primeras frases del número 19 resumen todo lo dicho, dando el toque final al cuadro:

"La característica suprema de la dignidad humana consiste en su vocación a la comunión con Dios. A este diálogo con Dios el hombre es invitado ya desde su origen. Existe pura y simplemente por el *amor de Dios* que lo creó y por el *amor de Dios* que lo conserva. Y no vive plenamente de acuerdo a la verdad, sino reconoce libremente *ese amor* y se confía libremente a su Creador" (19, 1).

Remarcando, una vez más, el carácter teologal de la antropología, estas frases subrayan ahora un tema que había quedado en la sombra: la relación a Dios es una *relación de amor*. En una etapa anterior de su redacción, el texto decía expresamente: "Esta relación de amor constituye su persona misma; de modo que si no la reconoce, cae en la peor de las desgracias"²⁹.

²⁸ *Relationes circa schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, 1965, pág. 7.

²⁹ Cf "*Textus receptus*", pág. 16 (Nº 17, lin. 26-27): "Haec amoris ratio eum subsistentem facit; quod si non agnoscit, in extremam incidit calamitatem".

La persona humana tiene su origen y subsiste desde un *misterio de amor*. Y notémoslo bien, no de cualquier amor, no de un amor vago, ni de un amor hecho a la medida propuesta por los antropoteístas modernos³⁰, sino del amor *de Dios*. De ese amor del que nos habla San Juan: "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor... En esto está el amor, no es que *nosotros* hubiésemos amado a Dios, sino en que *El nos amó y envió a su Hijo*... En cuanto a nosotros, amemos a Dios, *porque El nos amó primero*..." (1 Juan 4: 8-10). De ese amor del que nos habla Santo Tomás: "amor que se halla en la raíz de todo querer divino (Summa Th., I, q. 20, a. 1 c.), amor que causa toda bondad y todo diverso grado de bondad en la creatura (ib., a. 2 c.; 3 c.), amor de amistad con el que Dios distingue a creaturas racionales, llevándolas a participar de su misma Felicidad (ib., a. 2 ad 3), amor que funda el orden de la justicia y de la "plenitud de la justicia" que es su Misericordia (ib., q. 21, a. 3 c.; ad 3).

El hombre que no ha llegado a reconocer este misterio del amor de Dios que se halla en la raíz de su mismo ser, aunque tal vez pueda vivir rectamente conforme a los dictados de su conciencia, ese hombre no vive en la plenitud de la *verdad*³¹.

Pero ese hombre existe. Es el ateo.

"Esta íntima y vital unión con Dios, muchos de nuestros contemporáneos, o bien no la perciben en modo alguno, o bien la rechazan explícitamente; *de manera tal* que el ateísmo ha de ser considerado como uno de los asuntos más graves de nuestro tiempo y debe ser sometido a un examen más diligente" (19, 1).

Si la frase que acabamos de citar está bien construida, tenemos que concluir que el Concilio parece centrar en el contenido mismo de la negación atea, aquella relación del hombre al amor de Dios que describió en las frases anteriores. Serían ateos aquellos que no perciben o rechazan expresamente el amor de Dios. Esto nos llevaría a revisar nuestras definiciones del ateísmo.

La delimitación del fenómeno ateo por parte de la formalidad que reviste dicha postura, es relativamente simple, como vimos anteriormente (cf. comentario a 7, 3). Ha de considerarse atea no solamente la postura que niega a Dios, sino también aquella que

³⁰ Cf. L. B. Gillon *Du théisme a l'anthropothéisme. A propos de: Post Bultmann locutum*, en *Aquinas*, X (1967), págs. 16-17.

³¹ Tal es el sentido que hay que dar a este texto, si tenemos en cuenta el criterio aquí seguido por la Comisión redactora. La enmienda cuatro observaba que "los ateos pueden vivir *rectamente* sin vivir *plenamente*, al faltarles Dios". La Comisión redactora, teniendo en cuenta esta observación, propuso la fórmula actual: "no vive *plenamente en cuanto a la verdad*". Cf. "*Textus denuo recognitus*", Pars I, pág. 17i.

no lo afirma. Así lo entiende también aquí el texto conciliar: “*no perciben en modo alguno o rechazan explícitamente*”.

En cambio, la delimitación del *contenido* de la negación o “no-afirmación” atea se ha vuelto extremadamente complicada, a juzgar por los supuestos que se manejan actualmente.

El sabido que la Sagrada Escritura llama ateos a los paganos politeístas, por no dar *culto al Dios viviente y verdadero* (cf. Ef. 2: 12). A la inversa, los cristianos eran llamados ateos por los paganos, porque no daban culto a los “verdaderos dioses”, es decir, a los dioses del Imperio romano³².

Preocupado por dar al término ateísmo un alcance universal, inequívoco e indiscutible, J. Girardi nos propone evitar, en la definición (nominal) del ateísmo, toda referencia al “verdadero” Dios, toda valoración implícita en el empleo del término. De lo contrario —añade— toda la historia de la filosofía moderna y contemporánea sería casi íntegramente atea. Se trataría entonces de formular una definición de Dios que no incluya sino los elementos presentes en todas las definiciones de Dios dadas por las diferentes tendencias filosóficas y religiosas³³.

Buscando, por un proceso aparentemente inductivo, el mínimo común denominador de la noción de Dios, Girardi llega de hecho a delimitar el contenido del ateísmo por oposición al contenido del *panteísmo*, el cual sería el grado mínimo dentro de las posibles acepciones del término “Dios”. El panteísta evita proclamarse “ateo” y se considera, a su manera, un afirmador de “Dios”.

¿A qué resultado se llega por esta vía? En primer lugar, a una definición más exacta del panteísmo, al menos en su forma filosófica. Para que se hable de panteísmo, es menester que el *mundo* no sea lo único que existe³⁴. Es esencial al panteísmo admitir una realidad que, aún estando unida “supositalmente” al mundo, le sea en cierto sentido *trascendente*, tanto noética como ontológicamente³⁵. En otros términos, Dios y el mundo tienen distintas “naturalezas” si bien no tienen un “ser” distinto. De esta manera el panteísmo piensa superar al ateísmo, al admitir una cierta trascendencia. ¿Cuál? la relativa al *mundo*, esto es, al mundo *sensible*, al conjunto de cosas que son o pueden ser objeto de percep-

32 “De ahí que se nos de también el nombre de ateos. Si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo... A El y al Hijo... y al Espíritu profético le damos culto y adoramos...”, Justino, I *Apológ.* VI, 1-2.

33 Girardi, *Pour une définition de l'athéisme*, art. cit., págs. 57-58.

34 Girardi, *ib.*, págs. 60-61. En este punto, Girardi parece abandonar los límites rigurosos del método inductivo antes propuesto, para acudir a criterios “a priori”: “Aún cuando fuese posible encontrar en la historia de la filosofía una aceptación tan empobrecida de la palabra ‘Dios’, nos parecería *inoportuno* mantenerla, o al menos definir con respecto a ella el panteísmo y el ateísmo”, *ib.* La encuesta inductiva, por más útil e indispensable que se la considere, no parece llevarnos por sí sola a una definición (nominal) *unitaria* que no puede ser sino *analógica*. ¿Cómo evitar un cierto apriorismo al elegir el analogado principal de esta definición analógica?

35 Girardi, *ib.*, pág. 63. No llegamos a percibir el sentido exacto del término “ontológico” empleado por Girardi en este artículo (cf., *vg.*, pág. 66 “ambigüedad ontológica”).

ción. Y dentro del mundo hay que incluir no solamente la Naturaleza sino también el Hombre³⁶.

Esto supuesto, la línea demarcatoria entre el ateísmo y las restantes posturas opuestas (teísmo, deísmo, panteísmo) se halla situada entre un doble género de actitudes: por un lado, la de los que consideran que la Naturaleza, y en ella el Hombre, es el ser supremo y autónomo; por otro lado, la de los que sostienen la necesidad de superar ontológicamente al Mundo y al Hombre, para encontrar, más allá de éstos, a su Fundamento Absoluto. "El problema de Dios y del ateísmo es por un lado el problema de la trascendencia y de la realidad "metafísica", y, por otro lado, el de la autonomía ontológica y axiológica del mundo y del hombre, o igualmente, el de su primado ontológico y axiológico"³⁷. En síntesis, Girardi llega a definir al ateísmo teórico como "la actitud de aquel que no afirma a un "trascendente" que obra sobre el "mundo", ni como existente, ni como objeto de un problema susceptible de solución"³⁸.

No cabe duda de que por esta vía Girardi no sólo da una definición nominal del ateísmo sino que nos indica una de las raíces más hondas que explican la naturaleza del ateísmo contemporáneo, la de índole "sistemático" que luego examinaremos al comentar el número 20 de la Constitución Pastoral. El problema de la "trascendencia" es indudablemente el problema fundamental de la filosofía en esta época de su historia³⁹.

Sin cuestionar la legitimidad de una definición "filosófica" del ateísmo, como la que nos propone J. Girardi, nos interesa aquí más bien preguntarnos si el texto conciliar se mueve en los límites de esa definición. A nosotros nos parece que no.

Ante todo, porque la preocupación del texto conciliar no parece ser, como en el caso de la definición propuesta por J. Girardi, la de evitar incluir al panteísmo filosófico dentro de la acepción de ateísmo. Usando la terminología propuesta por el Secretariado para los no-creyentes, diríamos que el texto conciliar usa el término ateísmo en un sentido *lato* o *amplio*, sin preocuparse por contradistinguirlo del panteísmo y definirlo como no-afirmación de un "Trascendente"⁴⁰.

Además, si hubiese que privilegiar un atributo nuclear en la noción de Dios sobre el que recaería la negación atea, al menos radicalmente, éste no sería tanto el de la "trascendencia" cuanto el atributo del "amor de Dios". A eso parece llevarnos la lectura del texto conciliar, si es exacta la interpretación que dimos al co-

³⁶ Girardi, *ib.*, págs. 61, 65.

³⁷ Girardi, *ib.*, págs. 66, 67.

³⁸ Girardi, *ib.*, pág. 67.

³⁹ Cf. J. Y. Jolif, *Remarques sur la signification philosophique de l'athéisme*, en *L'Existence de Dieu*, Tournai, 1961, pág. 15. La "trascendencia" a la que aquí se refiere Jolif es distinta del "Trascendente" al que se refiere Girardi; es de índole más "noética" que "metafísica".

⁴⁰ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C, 201, pág. 1.

mienzo de estas consideraciones. Dicho en otros términos, para superar el ateísmo *no basta* afirmar la trascendencia de Dios, sino que es necesario *además* reconocer el amor *de Dios*, por el que el hombre es creado y conservado.

Se dirá tal vez que así el ateísmo queda definido en función de la noción del "verdadero" Dios y desde una cierta valoración implícita. No hay ningún inconveniente en admitirlo, puesto que ése es efectivamente el contexto en el que se mueve aquí el texto conciliar. Y deberíamos agregar que si el ateísmo debe entenderse desde Dios, no cabe otra salida. Si se insiste arguyendo que de esta manera nos refugiamos en criterios teológicos, *sin significado* para la razón filosófica, debemos contestar que, si bien efectivamente se parte aquí del *conocimiento* de Dios proporcionado por la revelación cristiana, este conocimiento, bajo muchas de sus facetas, puede ser *juzgado* aceptable por la sana razón, aunque sus dimensiones no sean apreciadas integralmente sino por quien ha penetrado en las honduras y enigmas del amor, como aquellas que cantó el genio de Lope de Vega, más o menos en estos términos:

"...No hallar fuera del bien centro y reposo;
mostrarse alegre, triste, humilde, altivo,
enojado, valiente, fugitivo,
satisfecho, ofendido, receloso...
Crear que un cielo en un infierno cabe,
dar la vida y el alma a un desengaño,
esto es el amor; quien lo probó, lo sabe"⁴¹.

II — EL TEXTO: DIVISION Y COMENTARIO

En los tres números (19-21) que componen el texto, el pensamiento avanza a través de dos tiempos fundamentales: primero, se examinan las diversas formas y raíces del ateísmo (19-20) y recién después se pasa a la refutación y remedios del ateísmo

⁴¹ Podríamos preguntarnos en qué medida esta infravaloración del amor de Dios no se halla en la raíz de muchas de las formas de ateísmo contemporáneo. Feuerbach, que había llegado a concebir la esencia humana como relación amorosa e interpersonal, se vió obligado a abandonar esta concepción ante la lógica inyectiva de Max Stirner que veía en ello un elemento sospechosamente teísta y tachaba por ello a Feuerbach de "ateo piadoso". Cf. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, París, 1957, págs. 124s. Algo parecido acaece con Hegel, cf. H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945, págs. 65, 252s.

(21) ⁴². Al proceder conforme a este orden el Concilio juzga necesario comprender el fenómeno en toda su complejidad antes de emitir un juicio crítico. Por eso, en los números 19 y 20 volveremos a encontrar algo del tono fenomenológico que caracterizaba al número 7 de la *Exposición preliminar*. En cambio, el tono doctrinal que caracteriza a todo el capítulo I, sin dejar de insinuarse en estos mismos números, se manifestará especialmente en el número 21.

Supuesta esta primera división general bipartita, queda por ver cuál es la subdivisión de cada una de estas partes.

La subdivisión de la segunda parte (21) se hace claramente conforme a un orden *medicinal*: detección de la enfermedad (21, 1), diagnóstico de sus causas (21, 2), remedios de orden doctrinal (21, 3-4), y de orden vital (21, 5-6) (21, 5-6). Un epílogo (21, 7) cierra la consideración conciliar sobre el ateísmo.

La subdivisión de la primera parte (19-20) es, en cambio, más difícil de efectuar. Ayudándonos con las declaraciones de la Comisión redactora, podemos estructurarla conforme a este orden: primeramente se examinan las formas y raíces *más generales* del ateísmo (19, 2), luego se examinan las raíces de índole *moral* (19, 3), para consagrar finalmente un número especial (20) a la forma *sistemática* del ateísmo contemporáneo ⁴³. De esta manera, el pensamiento avanza desde consideraciones más generales hacia aspectos más particulares que se examinan en detalle, debido a la importancia que revistieron a los ojos de los Padres Conciliares.

⁴² Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. N° 19/A). El texto lo hemos ya citado en la nota 7.

⁴³ "El segundo alinea trata acerca de las formas y raíces del ateísmo en general..." "*Textus recognitus*", ib. (ad. N° 19/D). "El tercer alinea... trata acerca de la culpabilidad tanto de los ateos como de los creyentes" ib. (ad. N° 19/F). "Muchos Padres pidieron que se tratase en forma especial acerca del ateísmo humanístico y sistemático contemporáneo. Por eso se lo trata en un número propio..." ib. (ad. N° 20/A).

Primer momento:

**EL EXAMEN DE LAS FORMAS Y RAICES
DEL ATEISMO (19, 2)**

**1. LAS FORMAS Y RAICES MAS GENERALES
DEL ATEISMO (19:2)**

Los vocablos, *formas y raíces*, empleados por la Comisión redactora y por los sucesivos esquemas conciliares en el título de los números, ¿significan lo mismo o expresan cada uno de ellos un contenido distinto? ¿Cuál sería ese contenido, dentro del texto? En este punto desconocemos la mente de la Comisión redactora y aventuramos una interpretación que nos parece probable.

Por *formas* de ateísmo entendemos las diversas *actitudes* o posturas ateas. Por *raíces* entendemos sus diversas *causas* o motivaciones.

Más arriesgado es aventurarse a decidir lo que en el segundo "alínea" del número 19 corresponde a estos diversos términos. Dividiéndolo en las respectivas *frases* que lo componen, nos permitiremos una cierta trasposición en cuanto a la ubicación de estas últimas⁴⁴, que nos facilitará un comentario más ordenado e inteligible, al menos para nosotros. El lector juzgará por los resultados.

A. LAS FORMAS O ACTITUDES

"La palabra ateísmo designa fenómenos muy diversos entre sí. Porque, mientras *unos* niegan expresamente a Dios, *otros* piensan que el hombre no puede afirmar nada de El; *otros* en cambio examinan el problema de Dios con tal método que este problema parece carecer de sentido... *Otros* ni siquiera se plantean el problema de Dios, puesto que no parecen experimentar una inquietud religiosa ni perciben el motivo de preocuparse por la religión" (21, 2).

El principio de diversificación no viene dado aquí por el contenido o por la motivación, sino simplemente por la diversa *formalidad* que revista la *actitud* atea. Bajo este ángulo distinguimos

⁴⁴ En adelante llamaremos "frase" a los períodos separados por punto seguido (conforme a la puntuación del texto latino). Dentro de este párrafo o "alínea" 2, estudiaremos las formas de ateísmo en las frases 2 y 6, y las raíces de ateísmo en las restantes frases.

con J. Girardi ⁴⁵, cuatro formas de ateísmo que creemos corresponden a las mencionadas en el texto recién citado.

a. *"Unos niegan expresamente a Dios..."*

Aquí hay que entender el ateísmo *metafísico*, tanto bajo la forma *asertoria* del que juzga que Dios no existe, como bajo la forma *postulatoria* del que juzga que Dios no puede o no debe existir (v. g. Sartre) ⁴⁶. En ambos casos existe no solamente un problema de Dios, sino también una solución al mismo —negativa— puesto que se piensa hallarse en posesión de datos positivos o de principios metafísicos en virtud de los cuales se puede concluir que Dios no existe o no puede existir. Pudiendo admitir motivaciones diversas (cientistas, humanistas, etc.) como veremos después, la *actitud*, con todo, es formalmente la misma: se *sabe* que Dios no existe o no puede existir. Bajo este aspecto este ateísmo se distingue de las tres restantes actitudes ateas que veremos a continuación y cuya nota común es cierta forma de agnosticismo o ignorancia respecto de Dios.

b. *"Otros piensan que el hombre no puede afirmar nada acerca de El"*

Aquí hay que entender el ateísmo o agnosticismo *epistemológico* de los que admiten un problema y una cierta idea de Dios, pero que consideran este problema *insoluble*, al menos en el plano de la afirmación especulativa, puesto que se considera que el hombre no tiene datos o principios críticamente valederos en virtud de los cuales *pueda* concluir que Dios existe o no existe ⁴⁷. También aquí, dentro de una actitud formalmente idéntica, caben motivaciones diversas (empiristas, idealistas).

c. *"Otros examinan el problema de Dios con tal método que este problema parece carecer de sentido"*

Aquí debemos entender principalmente el ateísmo o agnosticismo *semántico*, el cual, a diferencia del anterior, recae no ya sobre la solución sino sobre el mismo problema y la idea de Dios,

⁴⁵ Pour une définition de l'athéisme, art. cit., pág. 56. Nosotros no oponemos aquí "actitud" a "proclamación" atea, como hace en cambio J. Gómez Caffarena, Para el diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo, en Razón y Fe, 173, (1966), pág. 246.

⁴⁶ Cf. G. Morra, Génesis y disolución del ateísmo postulatorio, en El ateísmo en nuestro tiempo, Barcelona, 1967, págs. 217-224.

⁴⁷ Cf. Girardi, art. cit., pág. 51.

declarándolos carentes de sentido al menos desde el punto de vista del análisis lógico, pudiendo subsistir el problema en un plano irracional, emocional o psicológico. Esta forma de ateísmo agnóstico se encuentra en boga entre los neopositivistas lógicos⁴⁸. Nuevamente hay que distinguir aquí la formalidad de la postura y su motivación. Guardando una originalidad en cuanto a la postura, el agnosticismo semántico de hecho coincide con el agnosticismo epistemológico en cuanto a su motivación de carácter empirista y "cientista", cuando pretende reducir el sentido de una proposición a su verificabilidad empírica⁴⁹.

d. *"Otros ni siquiera se plantean el problema de Dios puesto que no parecen experimentar una inquietud religiosa..."*

Aquí nos enfrentamos con el ateísmo *psicológico* de aquellos para quienes no hay problema de Dios ni siquiera en el plano psicológico o vivencial⁵⁰. Y no lo hay porque faltan las mismas bases psicológicas desde las que podría plantearse ese problema: la experiencia y la motivación religiosas⁵¹. Esta forma de ateísmo es la que los teólogos moralistas denominaban ateísmo "negativo". Acerca de ella el texto conciliar afirma que existe de hecho en hombres contemporáneos, si bien no dice que ella dure en éstos toda la vida. El texto no dice que en tales hombres no exista en modo alguno el "instinto religioso", sino solamente que éste no parece ser experimentado por ellos⁵². Por otro lado, *el hecho* al que alude el texto conciliar no viene inspirado por la *teoría* o *utopía* marxista según la cual el hombre del socialismo futuro no será más un negador de Dios, sino simplemente alguien para

⁴⁸ Cf. *El ateísmo contemporáneo*, DO-C 201, pág. 2. Para Girardi (art. cit., pág. 51), la doctrina del neopositivismo lógico "debe ser distinguida de la de Wittgenstein, para quien... si creemos a ciertos intérpretes, existe una zona de conocimiento metafísico inefable, la del "místico", que se manifiesta sin poder ser con todo expresada en el lenguaje. Esta última posición... no puede ser considerada atea...".

⁴⁹ Para toda esta cuestión ver a J. M. Bochenski en *The Logic of Religion*, New York, 1965, especialmente los números 9s. y 31s. Allí el autor revela los equívocos en que incurren los actuales semánticos al llamar "emocional" a todo significado no-proposicional, y al reducir toda significación a la verificabilidad.

⁵⁰ Cf. Girardi, art. cit., págs. 51-52, y DO-C, 201, págs. 1 y 7.

⁵¹ Para el tema de la experiencia y la motivación religiosa ver A. Vergote, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles, 1966, capítulos I y II.

⁵² Un defensor del "instinto religioso" podría explicar la cosa diciendo que en tales sujetos el instinto religioso no aflora a la conciencia, reprimido por una serie de factores que no pertenecen necesariamente al orden de la responsabilidad moral. En consecuencia, no se puede usar el texto conciliar para cuestionar la existencia de un instinto religioso que pertenecería necesariamente a la misma constitución de la psique humana. Para ello habrá que esgrimir otros argumentos. Cf. A. Vergote, o.c., págs. 71, 88s., 171s., 273s.

quien el problema de Dios no se planteará más, puesto que para entonces habrán desaparecido las alienaciones socioeconómicas que posibilitan esa superestructura llamada ideología religiosa⁵³.

Hasta aquí hemos podido distinguir cuatro formas o actitudes ateas bastante diferenciadas y ordenadas de mayor a menor. Si la última de ellas refleja una triste situación; si las dos intermedias, radicales desde el punto de vista gnoseológico, difícilmente pueden ser vividas en forma pura; la primera de ellas —el ateísmo metafísico— representa la forma más seria e inquietante del ateísmo, sobre todo cuando suele ir acompañada de una postura militante y agresiva, como sucede en nuestros días.

B. LAS RAICES O MOTIVOS MAS GENERALES DEL ATEISMO

"Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo desde este solo método científico, o bien por el contrario no admiten ninguna verdad absoluta. Hay quienes exaltan de tal manera al hombre, que la fe en Dios se vuelve casi inconsistente; estado ellos más inclinados, al parecer, a la afirmación del hombre que a la negación de Dios. Otros se forjan a Dios de tal manera que esa ficción que ellos rechazan, en modo alguno es el Dios del Evangelio... El ateísmo además frecuentemente brota, ya sea de una violenta protesta contra el mal en el mundo, ya sea el carácter de absoluto indebidamente atribuido a ciertos bienes humanos que sustituyen a Dios. La misma civilización contemporánea, no de por sí, sino por estar demasiado enmarañada en las cosas terrestres, puede a menudo hacer más difícil el acceso a Dios..." (19, 2).

El texto citado parece un capítulo de psicología acerca de las motivaciones del ateísmo. No obstante el texto no se reduce a una mera psicología. Igualmente, aunque guarde el tono fenomenológico que advertíamos en la *Exposición preliminar*, el texto tampoco se reduce a mera fenomenología, sino que avanza trazos de carácter crítico sobre el fenómeno que examina.

El texto enumera, entre las raíces o motivaciones más generales del ateísmo a las siguientes, que podríamos titular así: a) el cientismo positivista; b) el humanismo dialéctico; c) las caricaturas de Dios; d) el problema del mal; e) los sustitutos de Dios; f) la civilización del bienestar.

⁵³ Ver los textos de Marx y su comentario en G.M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, París, 1959, págs. 356, 358.

a. *El cientismo positivista*⁵⁴

"Muchos, rebasando *indebidamente los límites* de las ciencias positivas, o bien pretenden explicarlo todo desde este sólo método científico, o bien por el contrario no admiten ninguna verdad absoluta".

Los términos fueron elegidos cuidadosamente en la última redacción del texto, disipando los posibles equívocos que podía sugerir la redacción anterior⁵⁵. La frase se refiere únicamente a las ciencias *positivas* y a sus métodos (*ratione*), quedando en pie que éstas no son las únicas ciencias ni sus métodos los únicos científicos. Debido a sus límites *metódicos* estas ciencias, en cuanto tales, no encuentran, no plantean, y mucho menos resuelven el problema de Dios⁵⁶. Justamente, un desconocimiento de los *límites* de estas ciencias y, consiguientemente un *uso indebido* de sus métodos, puede llevar y de hecho lleva al ateísmo. Esta "extralimitación" y este "uso indebido" al que se refiere el texto conciliar, no han de concebirse como quebrantamiento de reglas morales, sino como *error* relativo a reglas de la crítica y epistemología de las ciencias positivas. Lamentablemente estas reglas no son precisamente el patrimonio cultural del común de la gente y a veces ni siquiera de los hombres consagrados a estas ciencias. De ahí que este tipo de error sea una de las motivaciones más frecuentes de los diversos tipos de ateísmo, no solamente el de tipo metafísico, sino también y principalmente el de tipo epistemológico y semántico, que hemos descrito anteriormente. Por eso el texto conciliar pone en el primer lugar a esta motivación o raíz del ateísmo.

⁵⁴ "Cientismo y cientista. Neologismos empleados... para designar, ya sea 1º que la ciencia... hace conocer las cosas como son, resuelve todos los problemas reales y basta para satisfacer todas las necesidades legítimas de la inteligencia humana; ya sea 2º... la idea que el espíritu y los métodos científicos deben ser extendidos a todos los dominios de la vida intelectual y moral sin excepción...", A. Lalante, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1947, pág. 940 (traducimos nosotros).

⁵⁵ Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars. I, pág. 172 (ad. Nº 19, ad mod. 9). La enmienda (aceptada) pedía no univocar el concepto de ciencia, restringiéndolo al de las ciencias positivas, como podía dejarlo entender el esquema anterior.

⁵⁶ "Hay que contar, entre los más relevantes progresos del pensamiento sobre la investigación de Dios, la separación neta entre los problemas cosmológicos y los teológicos; el pensamiento contemporáneo prefiere prescindir de Dios antes que verlo reducido (como hizo el deísmo) a simple maquinista o arquitecto de la 'fabrica mundi'... Si la ciencia, como tal, es 'indiferente' al problema de Dios, el científico en cuanto hombre no puede quedar indiferente... Junto al 'límite' del objeto de su ciencia, él puede (y debe) preguntarse... ¿Qué significa todo esto...", C. Fabro, *Dios. Introducción al problema teológico* (trad. E. Ramírez), Madrid, 1964, págs. 127s. Consultar además: A. Astier, *Dad al César lo que es del César o el materialismo científico*, condensado en *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967, págs. 245-254.

Este error relativo a los límites de las ciencias positivas, puede a su vez expresarse en dos tesis, aparentemente opuestas, que sin embargo desembocan en el ateísmo.

La primera de ellas, con una fe en las ciencias que, en ciertos casos, como en el positivismo comtiano, llega a adquirir rasgos de una pseudo-religión, piensa que las ciencias positivas, gracias a sus progresos siempre crecientes, podrán explicarlo todo, llenando el espacio que en otros tiempos solían reservarse celosamente la metafísica y la religión. Curiosamente, esta pseudo-religión de la Ciencia, que considera a la metafísica y a la religión como expresiones de etapas infradesarrolladas de la humanidad, llega al extremo de decidir la verdad o falsedad de la existencia de Dios por el recurso de un viaje al espacio⁵⁷. Error grosero, forjado a base de caricaturas exentas de toda depuración metafísica o moral, muy en boga entre ciertas masas populares, y que lastimosamente explota todavía en nuestros días cierto tipo de propaganda pseudocientífica.

La segunda dirección es más sutil. Un texto de la misma Constitución Pastoral nos permite individualizarla mejor y descubrir sus raíces:

"El progreso moderno de las ciencias y de las artes técnicas, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar hasta las íntimas causas, pueden fomentar cierto fenomenismo y agnosticismo, cuando el método de investigación que utilizan estas disciplinas es considerado inmerecidamente como suprema regla para hallar toda verdad..." (7, 5).

Y otro pasaje de la misma Constitución nos indica el auténtico remedio:

"La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque debido al pecado, se halle parcialmente debilitada y oscurecida. La naturaleza intelectual de la persona humana se completa y debe completarse por la sabiduría que atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible. Nuestra época, más que ninguna otra tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Debe advertirse, a este respecto,, que muchas

⁵⁷ Cuando se lanzaron los primeros "sputnik", radio Moscú decía: "Gagarín y Titov aportaron su testimonio de cosmonautas: Nosotros hemos paseado por el cielo y no hemos visto ni a Dios ni a los ángeles". Si bien estas declaraciones hay que tomarlas con su dosis de humor, no hay que minimizar el hecho de que una buena parte de la propaganda atea marxista esgrime argumentos pseudocientíficos de un calibre parecido al ejemplo citado.

naciones, económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación" (15, 1-3).

b. *El humanismo dialéctico*

"Hay quienes exaltan de tal manera al hombre, que la fe en Dios se torna como inconsistente, estando ellos más inclinados, al parecer, a la *afirmación* del hombre que a la *negación* de Dios".

El texto parece describir aquí más una actitud vacilante que un ateísmo propiamente dicho, el cual supone una actitud estabilizada⁵⁸. En todo caso, el interés del texto reside en describir no tanto una actitud atea cuanto una motivación o raíz de ateísmo.

Calificamos de "humanismo dialéctico" aquella versión de la relación hombre-Dios, según la cual afirmar al hombre supone negar a Dios y viceversa. Esta concepción, formulada sistemáticamente, será estudiada ampliamente en el número 20 de *Gaudium et Spes*.

Es oportuno tal vez señalar que esta concepción dialéctica hunde sus raíces en el lenguaje creado por la mística y la moral, cuando trata de formular la relación del hombre *pecador* con Dios. En este registro, cabe hablar formalmente en términos dialécticos (por ejemplo, "el hombre ante Dios es polvo y nada"), puesto que la realidad del pecado no es formalmente otra que la de una relación de oposición, es decir, una privación.

Válida en el registro moral, esta concepción dialéctica es deficiente y equívoca en el plano simplemente metafísico, cuando queremos pensar en relación con Dios al hombre *en cuanto tal*, en cuanto hombre. En este caso, la dialéctica de la negación debe ser superada e integrada en una metafísica de la participación. Aquí la negación vale solamente en el seno de una afirmación, de una semejanza que el hombre guarda con Dios por haberla recibido de Dios. Aquí al hombre se le comunica algo *de* Dios y se le comunica Dios mismo, porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Ahora bien, una de las equivocaciones más tremendas que han motivado en buena parte la concepción atea de los tiempos modernos, ha sido ocasionada por esta trasposición del vocabulario dialéctico, valedero en el plano moral, al plano simplemente metafísico, echando por la borda a la metafísica de la participación y a la antropología "teologal"⁵⁹. Un ejemplo crucial lo proporciona la

⁵⁸ Cf. Girardi, art. cit., pág. 52.

⁵⁹ La pretendida oposición entre "teocentrismo" y "antropocentrismo" que se esgrime entre ciertos teólogos actuales, ¿no encierra un equívoco parecido? Si decimos

filosofía de Hegel. Este autor tuvo olfato teológico para poder calificar de "abstracta" y falsa a la filosofía fichteana que reducía la relación del hombre con Dios a la mera oposición dialéctica "finito-infinito". Hegel supo intuir la gran verdad encerrada en la trascendencia del espíritu. Pero en lugar de concebirla correctamente gracias a una metafísica de la participación, pretendió "superar-conservar" (*aufheben*) la filosofía fichteana, desde la misma dialéctica de la negatividad esencialmente implicada en ésta⁶⁰. El panteísmo hegeliano resultó un falso equilibrio que no podía ser mantenido por mucho tiempo. La izquierda hegeliana (Feuerbach, Marx, etc.) echó por la borda a la falsa síntesis hegeliana y, volviendo a la simple antítesis dialéctica entre el hombre y Dios, prefirió afirmar al hombre, negando a Dios, que afirmar a Dios, negando al hombre.

c. *Las caricaturas de Dios*

"Otros se forjan a Dios de manera tal que esa ficción que ellos rechazan, en modo alguno es el Dios del Evangelio".

Baste con volver a recordar la anécdota de los astronautas rusos que declararon no haber encontrado a Dios ni a los ángeles en el espacio. Según el texto conciliar, es el ateo mismo quien forja la caricatura de Dios que él combate. Pero el texto no dice quién le ha proporcionado los materiales. Más explícito es Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam suam*:

que el hombre, al menos bajo cierto aspecto, es imagen y semejanza de Dios, entonces tenemos que afirmar las dos cosas: que el hombre se entiende desde Dios (teocentrismo) y que Dios se entiende desde el hombre (antropocentrismo). Dios se entiende desde el hombre, porque hay en el hombre una dimensión "trascendental" que "supera al hombre": la capacidad de conocer y amar a Dios mismo por sí mismo que solemos llamar el "espíritu". Negada su modalidad creatural y elevada a la eminencia del Ser y Bondad divinas, existe en Dios esa perfección trascendental. Inversamente, el hombre se entiende desde Dios, es decir, desde esa perfección que existe en la eminencia de la Bondad divina y que, comunicada al hombre ya desde su misma creación llegará a alcanzar según una modalidad que trasciende su propia naturaleza en la visión beatífica. Desde esta perspectiva, "teocentrismo" y "antropocentrismo" nunca pueden llegar a constituir visiones sistemáticas excluyentes, a no ser que nos reduzcamos a una concepción meramente dialéctica del hombre y de Dios. Podremos ciertamente *acentuar*, con fines prácticos, uno u otro de los términos de la relación. Pero suprimir uno de los términos o bien el fundamento mismo de la relación, que es la analogía y trascendencia del espíritu, equivale a caer inevitablemente en uno de los brazos de la dialéctica: o la teología dialéctica del primer K. Barth, o el ateísmo humanista de la filosofía post-hegeliana.

⁶⁰ La irónica refutación que Hegel hace de la dialéctica fichteana de la finitud, queda sin efecto cuando Hegel pasa luego a exponer su panteísmo dinámico-dialéctico, desfigurando la auténtica noción participacionista de creación. Ver W. G. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* (trad. J. Gibelin), Paris, 1954, tomo I, págs. 125-130.

"Los motivos de la negación del ateo nacen a veces de la exigencia de una presentación más *alta* y más *pura* del mundo divino, superior a la que tal vez ha prevalecido en ciertas *formas imperfectas de lenguaje y de culto*, formas que deberíamos esforzarnos por hacer lo más puras y transparentes posible, para que mejor expresen lo sagrado de que son signo"⁶¹.

Notémoslo bien, se trata de formas imperfectas e inadecuadas, no necesariamente falsas. Tampoco se trata de cuestionar la fe de mucha gente sencilla que, gracias a una intensa caridad alcanza un sentido vivo y puro de las cosas de Dios. Pero sí queda planteado el problema de una mayor depuración en nuestro lenguaje y culto religiosos. El problema es vasto y tiene múltiples ramificaciones, incluso de orden pastoral: reforma litúrgica, "demitización", etc. El asunto es delicado ya que implica tener aclarado el sentido y el fin de dicha reforma y "demitización". En definitiva, sólo un auténtico sentido de la fe podrá precavernos de los riesgos de un desmedido racionalismo, permitiéndonos discernir el hilo delgado que separa a la auténtica metáfora y simbolismo de las caricaturas deformantes⁶².

Debemos reconocer sin embargo que los mismos creyentes frecuentemente han roto este delicado equilibrio y, sin llegar tal vez a las caricaturas groseras de Dios forjadas por cierto ateísmo, han ciertamente proporcionado los materiales de esa imagen. "Las concepciones de Dios... que el ateísmo moderno critica, pueden pecar por exceso o por defecto. según se conciba a un Dios *demasiado humano*... destruyendo así la trascendencia de Dios, junto con su inefabilidad (*Deus absconditus*) y llevando la religión a un estado que tiene mucho de común con la superstición y la magia; o se concibe a un Dios *inhumano* que, con su voluntad y capricho, aplasta al hombre, a quien considera como un despreciable

⁶¹ Cf. A. A. S., 56, (1964), pág. 652.

⁶² También la sana razón y el sentido común tienen aquí algo que decirnos: "La concepción de un Dios *re et essentia a mundo distinctus*, como dice el Vaticano I, está ligada, por una conexión necesaria e inevitable, a la imagen arcaica de un mundo en 'tres pisos', Dios en lo alto de los cielos, rodeado por sus ángeles, el hombre en el medio, sobre la tierra, y los demonios en el mundo inferior?... El teísmo, en un momento de su historia, ha encontrado la idea de la ubicuidad divina... Con el progreso de la metafísica, la *diferencia* ontológica que separa a Dios de la creatura, se desprende cada vez más de la *distancia* espacial... En definitiva, la diferencia ontológica infinita que distingue a Dios de la creatura, ¿se halla falsificada enteramente cuando la reducimos a términos de distancia espacial; y cuando afirmamos 'la elevación de miras' de una persona, o la 'bajeza' de su carácter, se trata allí de imágenes espaciales y de nada más que eso?", L. B. Gillon, art. cit. (en nota 30), pág. 15. Es de elogiar sin embargo especialmente el esfuerzo de la revista *Archivo di filosofia* que, en repetidas ocasiones, ha intentado reunir a destacados pensadores actuales para estimularlos a reflexionar sobre este problema de la "demitización".

esclavo"⁶³. En síntesis, se desfigura el auténtico misterio del amor de Dios justo y misericordioso, lleno de ternura y a la vez de seriedad.

De aquí no hay que apresurarse a concluir que, al combatir el ateísmo esas caricaturas de Dios, *por eso mismo* deja de rechazar a Dios, de manera tal que en la realidad no existen sino "pseudo-ateos". El texto conciliar promulgado ha evitado cautelosamente esta conclusión que en cambio podría desprenderse de la lectura del mismo texto en una etapa anterior de su redacción, que sonaba así: "Otros se forjan un dios de modo tal que, al rechazar tal ficción, *en modo alguno rechazan* al Dios del Evangelio"⁶⁴. La teoría del "pseudo-ateísmo" no ha sido consagrada por este texto conciliar, y tendrá que valerse de otros argumentos para abrirse paso. Los esgrimidos hasta ahora distan mucho de engendrar un sentimiento entre los entendidos⁶⁵.

d. *El problema del mal*

"El ateísmo además brota... de una violenta protesta contra el mal en el mundo...".

Se trata aquí no solamente del mal que nace de la injusta distribución de las riquezas, sino de todo tipo de mal que se percibe en el mundo⁶⁶, como el sufrimiento de los inocentes denunciado por Dostoievski y vuelto a formular en esta contundente pro-

⁶³ Articulista del Secretariado para los no creyentes, en DO-C, 201, pág. 4. "Hay un dios Júpiter que sacia su ira castigando. La expresión popular 'Dios te castigó' es un eco fiel de esto. Ciertas predicaciones sobre el infierno, algunas explicaciones sobre el valor redentor de la muerte de Cristo no estuvieron exentas de esta falla. Hay también un dios mago, que nos trae suerte o fortuna con tal que encontremos previamente el secreto para mover en nuestro favor los hilos de su caprichosa voluntad. Algunos tipos de novenas, santos intermediarios celestes de casos difíciles, ciertos gestos y amuletos son productos de esta concepción...", C. Giaquinta, en *Ecclesiam suam* (col. Concilio Ecuménico Vaticano II, 5), Buenos Aires, 1964, pág. 129.

⁶⁴ Cf. "Textus recognitus", pars I, pág. 23, lin. 23-24. Esta redacción es modificada en el texto siguiente, en base a una observación de tres Padres: cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 172 (mod. 10).

⁶⁵ "Nosotros pensamos que los que niegan a un Dios falsamente concebido no cesan por ello de ser ateos... Estos hombres, se dirá todavía, no negarían a Dios si tuviesen una noción más exacta, lo que puede ser verdad. Pero queda en pie que esta noción más exacta ellos no la tienen y por consiguiente niegan simplemente a Dios...", Girardi, art. cit., pág. 68. A. Vergote (o.c., págs. 272s.) es más severo con esta teoría, juzgándola exenta de todo apoyo serio en una psicología de la motivación: "Es lo mismo que decir que las intenciones explícitas del hombre no importan, y que todos los valores son intercambiables. Hace falta una psicología de necesidades y tendencias particularmente fofa como para dar lugar a tales aberraciones..." En este punto, sin embargo, más que en otros, conviene distinguir bien netamente las tesis generales de los casos concretos.

⁶⁶ Cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 172 (ad N° 19, ad mod. 11).

testa de un ateo actual: "El Mal existe: es un hecho. Golpea ciegamente al inocente y al culpable. Golpea al niño. Es todo. Y es bastante. El asunto está liquidado. Nada ni nadie disculpará a Dios del sufrimiento de un niño; nada, sino el hecho que él no existe..."⁶⁷.

Nos encontramos aquí no solamente con una de las motivaciones más corrientes de la protesta atea, sino también con uno de los más hondos interrogantes del corazón humano, cualquiera sea la postura que adopte la mente del hombre. Es uno de los aspectos más claros del "ocultamiento" y "silencio" de Dios en el mundo, uno de los contra-signos más netos de su presencia en el mundo.

En este caso, el texto conciliar no abre juicio acerca del proceso que lleva al ateísmo a partir del problema del mal. Sin entrar a profundizar en un problema tan vasto y tan diversamente recorrido en sus distintos aspectos por el pensamiento humano, podríamos decir al menos que este motivo de la protesta atea puede reducirse, en parte, a concepciones inadecuadas de Dios⁶⁸; en parte también, a un misterio que debe ser acogido con fe, esperanza y amor, a la luz del amor de Dios revelado en Cristo inocente, muerto en cruz para rescatarnos de todo mal y de toda miseria. Pero, finalmente, en parte también esta motivación puede nacer de cierta indiferencia e inactividad, no ya de Dios, sino de los creyentes, ante ciertos males que pueden y deben ser subsanados mediante sus esfuerzos. Sobre este último aspecto volveremos luego, al examinar las raíces morales del ateísmo (19, 3).

e. *Los sustitutos de Dios*

"...ya sea del carácter de absoluto, *indebidamente* atribuido a ciertos bienes humanos que son puestos en lugar de Dios".

Nuevamente aquí la densidad del texto conciliar puede ser aclarada por un pasaje paralelo de la Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI:

"Guiados por un empeño frecuentemente noble, conmovidos por el ansia e inflamados por pensamientos vanos, los vemos soñar con la justicia y el progreso, y lanzarse, por la disciplina social, a la conquista de objetivos que les parecen óptimos y como (*veluti*) divinos. Estos sustituyen en ellos a lo que es Absoluto y Necesario, y documentan que ellos son arrastrados por aquel

⁶⁷ G. Ikor, en *Dieu aujourd'hui (Semaine des Intellectuels Catholiques 1965)*, *Recherches et Débats*, 52, (1965), pág. 54.

⁶⁸ El interrogante del ateo es formulado así por el articulista de DO-C, 201, "Quién es ese Dios que aparece *impotente* frente al mal, o peor todavía, que es su *cómplice tolerándolo?*" pág. 5). También aquí debemos ser cautos en el empleo de cierto lenguaje metafórico aplicado a la voluntad de Dios.

deseo del Principio y Fin superior (*superni*) que no puede ser arrancado de los espíritus; todo lo cual (*quae omnia*) nosotros, con un paciente y sabio magisterio, debemos enseñar que, aún siendo inmanente, trasciende la naturaleza de los hombres"⁶⁹.

Donde Pablo VI hablaba de "justicia y progreso", el texto conciliar habla más genéricamente de "bienes humanos". A éstos el ateo les atribuye un carácter "cuasi divino" —según Pablo VI— o "absoluto" según el texto conciliar. En ambos documentos esta atribución recibe el calificativo de "sustitución" de Dios. Yendo más allá del texto conciliar, Pablo VI postula, a partir de aquí, la existencia de un "deseo del Principio y Fin superior que no puede ser arrancado de los espíritus". ¿De qué habla Pablo VI? ¿Del deseo natural de ver a Dios, del que hablan los teólogos? Ciertamente habla de un deseo natural de una Causa y un Valor trascendente (*superni*) al hombre, pero no necesariamente "supremo" o "máximo" o "infinito en acto": podría tal vez bastar la alusión a un "infinito en potencia", como el "progreso indefinido" fichteano y de algunos marxistas.

En tales casos, no siempre, el ateísmo adopta ni más ni menos que los rasgos de una "mística", para emplear el vocabulario de A. Vergote⁷⁰. Como toda "mística", esta forma de ateísmo pone de manifiesto el deseo de trascender y hasta anular los límites y la finitud del hombre, tristemente sentidos en la experiencia de la muerte. "Deseo" que hunde sus raíces en la afectividad humana, en aquellas zonas profundas que han sido estudiadas por la psicología analítica de C. G. Jung⁷¹. La religión también se halla enraizada en este "deseo" y en esta "mística". Pese a ello, las diferencias que presenta la religión son tan profundas que más vale considerar a la religión y a la "mística" como realidades distintas, al menos psicológicamente⁷². En consecuencia, en aquellos casos en los que el ateísmo presenta los rasgos de una "mística" vale más hablar de "pseudo-religión" o "religión de reemplazo" (P. Archambault) o "acción supersticiosa" (M. Blondel), que de religiosidad propiamente dicha⁷³.

La lista de pseudo-religiones forjadas en los tiempos modernos no es menos larga que la del fetichismo primitivo. Antes aludimos a la pseudo-religión de la Ciencia. Caracteres más inhumanos revistió el culto a la Raza y reviste todavía hoy el culto al Partido.

Sin llegar necesariamente a extremos de fanatismo o de pseu-

⁶⁹ A.A.S., 56, (1964), pág. 652 (traducimos lo más literalmente posible).

⁷⁰ *Psychologie Religieuse*, págs. 157s., 166s.

⁷¹ *Ib.*, págs. 168s.

⁷² *Ib.*, pág. 274; cf., págs. 180-201.

⁷³ P. Archambault, *Les religions de remplacement*, en *Apologetique*, París, 1948, páginas 160-173; M. Blondel, *L'action (1893)...*, París, 1950, págs. 305-322.

do-religión, no cabe duda que, buena parte del ateísmo moderno no ha logrado despojarse de todo resto de mística o de "infinitis-mo". En este sentido es acertada esta observación de E. Borne: "Lo que vulgarmente se llama ateísmo, es en un gran número de casos una mixtura de panteísmo y ateísmo. Avanzar que nada nos ha sido prometido y que nadie nos aguarda al término de nuestro aventura individual o colectiva, el trazo es una buena fórmula de coraje propiamente ateo, pero, ¿qué sentido puede tener en la boca de un revolucionario, seguro de que todas las virtudes del universo se hallan conjuradas a la vez para dar a la historia en la que él actúa el sentido más exactamente favorable al triunfo de los suyos y de sus valores? Pretenderse integralmente ateo y pretender tener a Dios consigo, es contradictorio..."⁷⁴.

f. *La civilización del bienestar*

"La misma civilización actual, no de por sí, sino por estar *demasiado* enmarañada en las cosas terrestres, puede a menudo hacer más difícil el acceso a Dios".

Basta abrir el Evangelio para comprender que el apego excesivo a los bienes materiales puede embotar y ahogar la capacidad de abrirse al Reino de Dios. Por eso el mismo Evangelio nos deja este consejo: "Buscad *ante todo* el Reino de Dios y su justicia, que el resto se os dará por añadidura" (Mat. 6: 33).

Lamentablemente, nuestra civilización actual y hasta muchos cristianos han invertido este orden de valores. En una civilización del bienestar, donde lo único que cuenta es dotar a todos de una enorme cantidad de bienes materiales, quedan fuera de consideración tanto Dios como el hombre mismo en sus dimensiones integrales.

Vimos recién que el ateísmo a veces reviste la forma de un "misticismo" y de una "pseudo-religión". Por desgracia tenemos que constatar también hoy día que surge, cada vez más, sobre todo en los medios más beneficiados por el progreso científico y técnico, otra ideología más radicalmente "finitista" y atea que muchas formas de marxismo. Esta ideología, a nivel filosófico, "desmitologiza" el romanticismo de la concepción prometeica del hombre, tal cual ha sido presentada por Feuerbach o por Marx⁷⁵. Si hemos de creer a ciertas encuestas, esta ideología llega a insi-

⁷⁴ E. Borne, *Le panthéisme est-il un athéisme?*, en *Les études philosophiques*, 21, (1966), pág. 341.

⁷⁵ "El héroe de nuestros contemporáneos no es Lucifer, ni siquiera Prometeo, es simplemente el hombre", M. Merleau-Ponty, en *Sens et non-sens*, París, 1948, p. 380.

nuarse en forma alarmante en la misma juventud⁷⁶. Pensadores contemporáneos han denunciado esta forma de ateísmo en aquella indefinida irreligiosidad e indiferentismo de la "sociedad opulenta"⁷⁷. Esta ideología radicalmente finitista y a-teológica, al barrer con todos los restos de misticismo y mesianismo vehiculados por ciertas formas de marxismo, señala quizá el punto máximo de ateización de nuestra sociedad contemporánea, aquel donde el hombre ni siquiera se plantea más el problema de Dios, la triste situación del ateísmo psicológico a la que nos referimos anteriormente.

2. LAS RAICES "MORALES" DEL ATEISMO (19, 3)

Hasta aquí el texto conciliar ha venido enumerando algunas de las raíces o factores más *genéricos* del ateísmo, manteniéndose en una dimensión "pre-moral". Ciertamente que no se ha limitado a una postura meramente fenomenológica o descriptiva sino que en casi todos los puntos recién analizados ha emitido explícitamente juicios de valor, señalando lo equivocado (*indebite*) o exagerado (*nimis*) de las posturas y motivaciones ateas. El texto nos ha ido inculcando la convicción de que el ateísmo contemporáneo hunde sus raíces en un error de la razón, o bien en un embotamiento de la mente, como en el último de los puntos analizados.

Pero en ninguno de estos casos ha querido dar a entender que la raíz del ateísmo se debía formalmente a un pecado, a una falta moral, a una opción desordenada de la voluntad. Recién ahora pasará el texto a considerar las raíces morales del ateísmo. Pero, en este caso, la responsabilidad moral recaerá no solamente sobre el ateo sino también sobre los creyentes.

a. *La responsabilidad moral del ateo*

"Ciertamente, quienes *voluntariamente* pretenden apartar a Dios de su corazón y soslayar las cuestiones religiosas, *desoyendo* el dictamen de su conciencia, *no carecen de culpa...*".

En el último período de sesiones del Concilio, no faltó quien pidiese que se eliminara del texto conciliar la alusión a la culpabilidad moral del ateo, pretextando que el esquema conciliar se

⁷⁶ Cf. A. Vergote, o.c., pág. 275.

⁷⁷ Cf. A. del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964, págs. 83s.

abstención de emitir juicios⁷⁸. La propuesta no prosperó. Ya vimos que el texto conciliar no evita los juicios de valor.

Muy cautamente el texto afirma que la postura atea *puede* tener una raíz moral y, en *este* caso solamente, ser culpable. La culpa viene aquí radicada en un acto *voluntario* y en una desobediencia al dictamen de la *conciencia*. Si esta interpretación es exacta, el texto enuncia una proposición indiscutible pero abstracta, que deja sin respuesta las cuestiones más candentes acerca de la responsabilidad del ateo.

Es posible otra lectura del texto que nos parece probable, y que da el traductor de la edición española de la "Biblioteca de Autores Cristianos": "quienes voluntariamente... desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa"⁷⁹. Según esta versión existiría un *determinado* dictamen de la conciencia que invitaría al hombre a acercarse voluntariamente a Dios. El que desoyese *este* dictamen de la conciencia, apartándose voluntariamente de Dios, sería culpable. Esta lectura no está exenta de toda probabilidad si suponemos una coherencia entre este pasaje y la afirmación hecha por el mismo texto conciliar un poco antes, en el n. 16: "La *conciencia* es el núcleo secretísimo y el sagrario del hombre en el que éste se siente *a solas con Dios*, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. En la conciencia se da a conocer de un modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor *de Dios* y del prójimo". Esto significa que la conciencia moral, al menos *alguna vez*, intima a todo adulto consciente a amar *a Dios* con un amor electivo. Por eso, el ateo no se halla exento de culpa *cuando* desoye este dictamen de la conciencia, apartándose voluntariamente de Dios. El ateo, por tanto, no puede, *sin culpa*, perdurar *toda* la vida en su ateísmo, puesto que al menos alguna vez se vería en el dilema de amar electivamente a Dios o bien rechazarlo voluntariamente.

Pero aún admitiendo esta conclusión, cabe preguntarse ulteriormente si no es posible que coexista el amor a Dios con la negación o no-afirmación de Dios. O, para emplear la terminología recientemente introducida por K. Rahner⁸⁰, ¿es posible que en un

⁷⁸ Cf. "Textus denuo recognitus", pars I, pág. 173 (ad mod. 18).

⁷⁹ Ver también V. Rodríguez, *Responsabilidad teológica del ateísmo*, en *La ciencia tomista*, 93, (1966), págs. 591s.

⁸⁰ K. Rahner, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo. Intento de interpretación*, en *Concilium* (ed. española), III, 1967, Nº 23, págs. 388ss. y especialmente, pág. 392: "...puede existir un ateísmo inculpable. Este estaría constituido de una parte, por la apertura trascendental —que se da siempre— del sujeto hacia Dios y por la aceptación libre de esta apertura, sobre todo en el acto moral del respeto absoluto a la conciencia y a sus exigencias —es decir, en un teísmo trascendental 'en el fondo del corazón'— y, de otra parte, por la libre recusación del concepto objetivado de Dios, es decir, un ateísmo categorial situado en el primer plano de la conciencia refleja".

adulto o normal coexista, por toda la vida, un teísmo "trascendental" (conversión moral a Dios) con un ateísmo "categorial" (libre recusación del concepto objetivado de Dios)? Nos parece que a esta cuestión no se da *ningún tipo de respuesta positiva*⁸¹; ni en este pasaje conciliar ni en otros que aduce K. Rahner en su reciente ensayo de interpretación de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo.

Para entender el sentido de esta cuestión es menester que demos un rodeo, retrocediendo hacia ciertos presupuestos que conviene explicar aquí.

Suponemos que la cuestión gira en torno a lo que K. Rahner llama ateísmo "categorial", quedando fuera de discusión el ateísmo "trascendental". Cuando se habla de ateísmo, en efecto, no se piensa sino en el ateísmo que K. Rahner llama "categorial", y a éste puede reducirse el concepto de ateísmo que hemos venido manejando hasta aquí.

Así entendido el ateísmo, afirmamos en primer lugar que no es formalmente una categoría moral, un pecado, sino un error de la razón o, a veces, un embotamiento de la mente. Por esto quizás y no por meras razones históricas no figura el ateísmo en la lista de pecados de una moral como la de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

Esta afirmación la podemos verificar ante todo en el ateísmo que los moralistas llamaban "negativo" y que nosotros hemos llamado "psicológico", esto es, en aquel que no afirma a Dios porque le faltan incluso las bases psicológicas para plantearse el problema: la aparente ausencia de una "inquietud religiosa" (19, 2). Esta carencia podrá tal vez interpretarse como represión de un cierto "instinto religioso" el cual, en este caso, no aflora a la conciencia propiamente dicha. Pero no puede afirmarse que esta represión se deba necesariamente a factores que pertenezcan al nivel de la responsabilidad moral. Lo que sí cabe preguntarse en cambio, es si esta situación puede darse en un adulto normal durante *toda* su vida, sin que al menos *alguna vez* aflore a la conciencia *el problema* religioso, es decir aquel tipo de interrogantes cuya solución lleva inevitablemente, ya sea a la afirmación de Dios, ya sea a un ateísmo "positivo". Ahora bien, el texto conciliar (21, 4) considera inevitable el surgir del problema religioso en la conciencia del hombre⁸². En consecuencia, la cuestión de la culpabilidad moral del ateo se traslada inevitablemente al plano del ateísmo positivo.

En este nivel también tenemos que sostener nuestra afirmación anterior: el ateísmo "positivo", bajo cualquiera de sus formas (de tipo metafísico o de tipo gnoseológico), incluso bajo su for-

⁸¹ "...se puede afirmar ciertamente la tesis que el Concilio... mantiene la opinión de que puede darse en el adulto normal un ateísmo explícito que dure largo tiempo —y hasta toda la vida—, ateísmo que no significaría de por sí prueba alguna de una culpa moral por parte de tal incrédulo..." K. Rahner, *ib.*, pág. 380.

⁸² "...Los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar... *Nadie* en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo al interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta..." (21, 3-4).

ma "postulatoria" (Dios no *puede* o no *debe* existir) es y sigue siendo formalmente un error de la razón, una de las equivocaciones más tremendas del pensamiento humano, pero no necesariamente una perversidad de la voluntad. Un prejuicio racionalista, que atribuye siempre toda causa de error a la voluntad o a las pasiones, puede haber llevado a ciertos teólogos de épocas pasadas, a considerar al ateísmo formalmente como pecado. El mismo prejuicio puede seguir influyendo a la inversa, en aquellos otros que, oponiéndose a los anteriores, concluyen que el ateísmo tampoco es un extravío de la razón o un embotamiento de la mente. La razón humana no es ni infalible ni divina: el error nace formalmente de sus limitaciones naturales. Si bien ella puede llegar a Dios, puede también no acertar con el camino adecuado⁸³. Si se quiere llegar a la raíz del ateísmo moderno, no bastan las exhortaciones morales ni tampoco el psicoanálisis⁸⁴, sino que además hay que examinar con toda seriedad sus *razones*.

Puesto en claro este primer supuesto, conviene ulteriormente preguntarse si un adulto normal, que es un ateo "positivo", puede, durante toda su vida, perdurar en su *error* de "buena fe", es decir, sin culpa moral. En este supuesto, ya no se considera solamente el error del ateo, sino una *situación moral* que éste debe enfrentar, como todo hombre.

Esta situación, de hecho, viene configurada por varios elementos. Ante todo, el imperativo moral de amar a Dios con amor electivo, al menos alguna vez en la vida, como expusimos más arriba. Pero además existe el imperativo de convertirse a Dios, al menos alguna vez en la vida, por la fe y la caridad sobrenaturales, supuesto que Dios no niega a todo hijo de Adán la gracia, al menos "suficiente", por la que *puede* convertirse a Dios con aquella fe sin la cual no hay salvación. Por tanto, en algún momento de su vida, no importa ahora saber cuál⁸⁵, el ateo inevitablemente se volverá, ya sea un creyente, ya sea un incrédulo o "infiel", es decir, un hombre que culpablemente ha rechazado, si no la revelación exterior, al menos la gracia interior de la fe⁸⁶.

⁸³ La obra monumental de C. Fabro (*Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964) es sumamente ilustrativa en este punto. Su juicio *de hecho*, acerca del carácter immanentista de casi todo el pensamiento moderno, es discutible; pero su juicio *teórico* acerca del carácter ateo del principio de immanencia, difícilmente podrá ser discutido. Cf. G. Giannini, *Immanenza e ateismo in un'opera di C. Fabro*, en *Divinitas*, 9, (1965), pág. 378. Ahora bien, la aceptación o rechazo de ese principio y de sus consecuencias, es asunto de inteligencia y de razón, no de voluntad o de pasión.

⁸⁴ I. Lepp, en *Psicoanálisis del ateísmo moderno* (trad. D. Garasa), Buenos Aires, 1963, nos proporciona acerca del ateísmo marxista, racionalista, existencialista, etc., un conjunto de valiosas observaciones que, sin embargo, no explican lo fundamental del problema planteado por estos tipos de ateísmo.

⁸⁵ Esta situación, ¿se presenta inevitablemente con el despertar de nuestra conciencia moral? Algunos lo piensan así, aduciendo a S. Tomás, *Summa Theol.*, I, II, q. 89, a. 6. Este no parece ser, sin embargo, el pensamiento de S. Tomás, ya que él afirma, *vg.*, que el "infiel negativo" no es condenado por su incredulidad, sino por *otros* pecados mortales (*ib.*, II, II, q. 10, a. 1). Si bien el hombre, con el despertar de su conciencia, se ve inevitablemente enfrentado con el dilema *moral*, éste no envuelve necesariamente el dilema de la conversión a Dios por la *fe teologal*.

⁸⁶ No se trata aquí el problema del rechazo del *dogma católico*, ya sea por parte del apóstata, ya sea por parte de aquel que jamás fue educado en la *fe católica* (Conc.

Este segundo caso queda fuera de nuestra cuestión, como es obvio. Es el primer caso el que atañe a nuestra cuestión, que ahora debe ser formulada de esta otra manera: ¿puede darse un acto de fe sobrenatural sin ningún tipo de afirmación conceptual acerca de Dios?

La respuesta afirmativa a esta cuestión problematizaría no solamente las diversas sentencias teológicas que, pese a todo, concuerdan en matener un contenido conceptual mínimo de Dios en el acto de fe, en el que implícitamente se afirmaría el resto del contenido de la fe, sino que problematizaría también el carácter intelectual del acto de fe, también defendido repetidas veces por la tradición dogmática. No es nuestra intención opinar aquí sobre este problema. No solamente porque su solución requiere un espacio más amplio que el limitado por este artículo, sino también porque no es indispensable para responder a la cuestión que hemos planteado aquí, limitada solamente al pensamiento del Concilio Vaticano II.

Es hora ya de que examinemos, a la luz de lo dicho, los textos conciliares aducidos en favor de una respuesta positiva a la cuestión planteada.

En lo que respecta al pasaje de *Gaudium et Spes* (19, 3) cuyo comentario motivó este "excursus", ya mostramos que se halla fuera de la cuestión planteada, y no nos parece que la discusión pueda centrarse en este texto, sino en otros que indicaremos a continuación.

Es ante todo el pasaje de *Gaudium et Spes* (22, 5) el que se aduce en favor de una respuesta positiva a la cuestión⁸⁷. A nosotros nos parece que este pasaje se refiere formalmente al hombre de *buena voluntad*, solicitado existencialmente por la gracia "suficien-

Vat. I, sesión 3, cap. 3, D. 1794). Sobre este problema, cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* 2, Louvain, 1950, págs. 200-219. Tampoco se trata del problema del rechazo del *Evangelio de Cristo*, es decir, de la revelación externa y pública. Aquí también es posible el caso del hombre de "buena fe" (cf. *Lumen Gentium*, 16, que será citado más abajo). No es este en cambio el caso del que rechaza la gracia o luz interior de la fe, que aquí estamos considerando.

⁸⁷ "Esto vale no solamente para todos los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre es, en realidad, una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad (*possibilitatem offerre*) de que, de manera por Dios conocida, sean asociados a este Misterio pascual" (22, 5). La historia de este texto, a través de sus sucesivas redacciones, no ofrece detalles de significación decisiva. A título de curiosidad, vaya esta explicación del cambio de forma activa (*se consociant*) a pasiva (*consociantur*) del último verbo de la frase cuyo sujeto son los "hombres de buena voluntad". La razón del cambio es la siguiente: estos hombres no pueden asociarse *activamente* al Misterio pascual, puesto que *ignorant* a Cristo. Cf. "*Textus denuo recognitus*" pars. I, pág. 188 (mod. 20 et resp.). ¿Tenemos que pensar que esos "hombres de buena voluntad" son asimilados a los infantes?

te", es decir, aquella gracia por la que se *ofrece* al hombre la *posibilidad* (possibilitatem offerre) de ser asociado al Misterio pascual. Pero el texto no dice que esta "situación" objetiva de gracia ha de traducirse *de hecho* en una gracia "eficaz" y en un *consentimiento* por parte de todo hombre. Ese "hombre de buena voluntad" podría ser un ateo (aunque el texto no lo diga formalmente), pero en todo caso todavía no ha efectuado la opción que lo convierte en un creyente o bien en un "incrédulo". Por consiguiente, el texto de *Gaudium et Spes* (22, 5), no responde a la cuestión planteada.

El otro pasaje conciliar se halla en el nº 16 de *Lumen Gentium*. El contexto general es el de los grupos no-cristianos que no adhieren al Evangelio de Cristo. El contexto más próximo está constituido por la frase que afirma la posibilidad de salvación para aquellos que sin culpa de su parte, desconocen el *Evangelio* de Cristo, pero que, ayudados por la gracia divina, se esfuerzan en cumplir la voluntad de Dios conocida por el dictamen de la conciencia⁸⁸. La frase siguiente aplica este mismo criterio al caso de aquellos que, bajo las mismas condiciones, no han llegado *todavía* (*nondum*) a un reconocimiento *expreso* (*expressam agnitionem*) de Dios⁸⁹. Ahora bien, a diferencia del texto de *Gaudium et Spes* (22,5), aquí ya no se habla solamente de una "situación objetiva de gracia" (o de gracia "suficiente"), sino de un consentimiento *efectivo* a la gracia (por consiguiente, de una gracia "eficaz"). Pero a la vez hay que hacer dos observaciones. Por una parte, no se habla ni de un ateo formal ni de un ateo duradero, sino de un hombre cuyo reconocimiento de Dios no es *todavía explícito*, aunque se halle *en trance* de llegar a ello. Por otra parte, no se dice que este hombre haya consentido desde ya a la gracia "elevante" de la fe, sino que basta explicar su situación apelando a aquella gracia "sanante" que, en el presente estado de naturaleza caída, es necesaria para poder llevar una vida moralmente recta. El texto dice que el hombre en cuestión se halla *en camino* de salvación, pero no afirma que desde ya sea un creyente (aunque implícito) o que ya se haya visto enfrentado con la gracia *de la fe*. Por consi-

⁸⁸ "Los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con las obras de Su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna" (*Lumen Gentium*, 16).

⁸⁹ "La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes, sin culpa de su parte, no llegaron todavía a un conocimiento expreso de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta". (*Lumen Gentium*, 16).

guiente, tampoco el texto de *Lumen Gentium* (16) responde a la cuestión aquí planteada ⁹⁰.

La cuestión, por tanto, desborda a los textos del Concilio Vaticano II, y merece ser resuelta desde una perspectiva más amplia que no podemos desarrollar en los límites de este comentario ⁹¹.

b. *La responsabilidad de los creyentes*

"...sin embargo, los mismos creyentes con frecuencia tienen una cierta responsabilidad en este asunto. Porque el ateísmo, considerado en toda su integridad, no es algo originario sino que se deriva de diversas causas, entre las cuales se enumera también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas regiones, contra la religión cristiana principalmente. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, al descuidar la educación de la fe, o al exponer de manera equívoca (fallaci) la doctrina, o incluso por los defectos de su vida religiosa, moral y social, han ocultado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión".

Ausente del texto presentado a comienzos del cuarto período de sesiones, el tema de la responsabilidad de los creyentes fue introducido, a pedido de muchos Padres, en la redacción siguiente ⁹², y permaneció casi sin modificaciones en el texto promulgado, pese a algunas críticas recibidas ⁹³. Comparado, en cuanto a su extensión, con el pasaje relativo a la responsabilidad moral del ateo, salta a la vista que el Concilio ha querido recordarnos que la con-

⁹⁰ Sobre este punto no hemos podido encontrar una aclaración en las "relaciones" oficiales del texto de *Lumen Gentium*: Cf. *Schema constitutionis De Ecclesia*, 1964, páginas 53-54 (ad. N^o 16/D-H). En cuanto a los comentadores de este texto, o bien eluden simplemente toda aplicación al caso del ateo (Cf. G. Thils, *Los que no recibieron el Evangelio*, en *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1966, vol. I, pág. 685), o bien, al plantear nuestro problema, dicen que acerca del mismo "el texto se calla" (Cf. A. Grillmeier, en *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, Freiburg, vol. I, 1966, pág. 207).

⁹¹ ¿Cómo es llevado a la fe aquel que inculpablemente ignora el Evangelio? El concilio prudentemente nos remite al misterio de la sabiduría de Dios, hablándonos de "camino que Dios sabe" (*Ad gentes*, 7), de "una forma conocida por Dios" (*Gaudium et spes*, 22, 5). Pero no dice formalmente que se trate de una forma conocida por Dios sólo, como traduce en castellano la B.A.C., o también la edición castellana de *Concilium*, (1967), N^o 23, pág. 383. La apelación al misterio de Dios no excluye una sobria pero legítima aclaración por parte de la teología. (Cf. A. Grillmeier, o.c., ib.).

⁹² Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. N^o 19/F). En este sentido, merece destacarse la intervención del Card. F. König en la 136 Congregación General.

⁹³ Entre las diversas enmiendas propuestas, sólo una logró insinuarse en el texto final: el ateísmo no nace de una reacción crítica contra la religión misma, sino contra formas concretas en que se presenta la religión. Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I (ad N^o 19, mod. 21).

sideración del ateísmo no es mero asunto académico ni mero objeto de piadosas lamentaciones, sino que es un toque de atención dirigido ante todo a la conversión y reforma de los mismos creyentes.

En orden a ello, el texto comienza con una afirmación que se aplica, no tal vez a alguna forma aislada de ateísmo sino al fenómeno ateo tal cual se da hoy en toda su complejidad (*integre consideratus*). Así considerado, el ateísmo no es algo "originario", es decir, no es una etapa primitiva de la humanidad, previa a la religión⁹⁴, sino es un fenómeno histórico derivado, posterior a las religiones, que no se entiende sino desde las religiones y en relación dialéctica con ellas. La crítica a las religiones es precisamente una de las causas de donde deriva el fenómeno del ateísmo: "Es la crítica de la relación con Dios tal como ha sido propuesta por las distintas religiones durante milenios"⁹⁵. El ateísmo es por tanto, post-religioso, y en el caso de Occidente, post-cristiano. Algunos hasta llegan a afirmar que las raíces del ateísmo se encuentran, sólo en el mundo llamado occidental y cristiano⁹⁶.

Cualquiera sea el alcance exacto de esta última afirmación en el plano objetivo, no cabe duda de que en el plano existencial la cuestión nos concierne a los cristianos, si bien no hay que dejar de lado a las religiones no cristianas⁹⁷. Los defectos que el texto conciliar señala en los creyentes son otras tantas tareas urgentes a realizar en el orden de la educación religiosa, de la exposición cuidadosa de la doctrina y del testimonio de la vida religiosa, moral y social.

3. EL ATEISMO SISTEMATICO

A pedido de muchos Padres, se consagra un número especial al estudio de la raíz *sistemática* del ateísmo contemporáneo⁹⁸. No

⁹⁴ No es fácil determinar hasta qué punto aquí el texto conciliar responde al problema histórico de una etapa original de la humanidad que sería atea o religiosa. Sobre el problema en sí, cf. H. de Lubac, *El origen de la religión*, en *Suma católica contra los "sin-Dios"* (trad. P. C. J., Barcelona, 1943).

⁹⁵ A. Liégé, en *L'athéisme: temptation du monde, réveil des chrétiens?*, París, 1963, pág. 233.

⁹⁶ Vg. el Card. F. König, en la alocución pronunciada en la 136 Congregación General. Cf. *Osserv. Roman.*, ed. arg., N° 679.

⁹⁷ Para el diálogo de las religiones no cristianas con el ateísmo, ver V. Miano, *Religioni e ateismo*, en *Filosofía e vita*, 7, (1966), págs. 91-106.

⁹⁸ Cf. "*Textus recognitus*", pars I, pág. 30 (ad. N° 20/A).

se trata, por tanto, de todo el ateísmo moderno⁹⁹, pero sí de su forma más lúcida y refleja. El primer párrafo describe la raíz fundamental, *común* a todo el ateísmo sistemático (también al marxismo): esta raíz es de índole "humanística" o, si se quiere, ética y existencial. El segundo párrafo apunta a un componente materialista, de tipo socio-económico, *propia* del ateísmo marxista.

a. *La vertiente "humanístico-existencialista"*

"El ateísmo moderno presenta con frecuencia una forma sistemática, la cual, dejando de lado ahora otras causas, lleva a tal extremo el deseo de autonomía del hombre que presenta objeciones contra *cualquier forma de dependencia de Dios*. Los que profesan tal ateísmo pretenden que la *libertad* consiste en que el hombre es con respecto a sí mismo su propio fin, así como el *único* artífice y demiurgo de su propia historia: lo cual consideran que es incompatible con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todas las cosas, o al menos vuelve totalmente superflua esta afirmación. El sentido de *poder* que adquiere el hombre con el actual progreso técnico, puede favorecer a esta doctrina" (20, 1).

No hace falta saber mucha historia de la filosofía para darse cuenta de que el texto conciliar alude aquí a la vertiente humanístico-existencialista del ateísmo contemporáneo, al estilo de Nietzsche o de Sartre¹⁰⁰. Pero revelaría un conocimiento superficial de esa disciplina quien creyese que esos mismos trazos no se aplicarían al pensamiento marxista. Sí bien es cierto que el marxismo *agrega* una componente materialista socio-económica, que luego analizará el texto en su segundo párrafo, es de suma importancia subrayar que la visión prometeica del hombre descrita en el primer párrafo se aplica también al marxismo; más aún, es su raíz más honda.

Para entenderlo, debemos recordar que para el marxista la libertad humana se realiza en dos tiempos¹⁰¹. En el presente, ella existe "alienada" por la actual estructura socio-económica capitalista, es decir, en situación de lucha y enfrentamiento con ella, a

⁹⁹ Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I, pág. 175 (ad. N° 20, ad mod. 1).

¹⁰⁰ Desde ya quisiéramos dejar aclarado que cuando hablamos de vertiente "existencialista" del ateísmo no queremos en modo alguno significar que todo existencialismo sea ateo, sino tan sólo señalar en el ateísmo moderno una raíz *ética* y *axiológica*. La literatura sobre la vertiente existencialista del ateísmo moderno es inmensa. Limitémonos a señalar algunos artículos accesibles en lengua castellana. En el volumen titulado *El ateísmo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967, se encuentran traducidos y condensados artículos de B. Welte (sobre Nietzsche), G. Morra (sobre el ateísmo postulatorio en general), H. Duméry (sobre Sartre), J. M. Le Blond (sobre M. Merleau-Ponty). Ver asimismo J. Marías, *La filosofía actual y el ateísmo* en el volumen titulado *El problema del ateísmo*, Salamanca, 1967.

¹⁰¹ Para el marxista existe también un "status naturae lapsae" y un "status naturae reparatae".

través del comunismo. Pero en la futura era socialista, esta situación cambiará radicalmente: "Es entonces que, a partir de interrogantes que no buscarán más un laxo reposo en respuestas alienadas, se expandirán las dialécticas interminables de la *libertad* identificada con la *creación*... Esta creación tendrá los caracteres de una creación *estética*, es decir, ante todo una creación que no está determinada por ninguna otra necesidad que la específicamente humana de crear y *de crearse a sí mismo*... ¹⁰².

La "voluntad de poder", alimentada por los progresos de la técnica, puede ser el resorte oculto de esta manera de pensar. Pero la palabra predilecta, la proclama y el evangelio de este humanismo ateo es la *libertad* entendida como rechazo de toda dependencia, como traducción psicológico-moral del principio metafísico-gnoseológico de *inmanencia* ¹⁰³. La libertad es o pretende ser, si no desde ya, al menos en un futuro ideal, total autocreación del hombre por el hombre, ya sea en lo que se refiere a fines y valores, ya sea incluso en lo que se refiere a límites, tanto esenciales como contingentes. Toda sumisión o ratificación de un orden de esencias y valores preestablecidos no es una auténtica fe, sino una "mala fe", nos dirá Sartre. Y así la existencia de Dios, fundamento de todo orden de valores y de esencias, queda radicalmente descartada, no ya como no-probada o improbable, sino como absurda, como destructora de la libertad humana. Llegamos así a la forma "postulatoria" del ateísmo, que es la forma radical del ateísmo, cuando éste es concebido en forma sistemática: Dios no *puede* ni *debe* existir, *si* queremos salvar la *libertad* del hombre.

Los argumentos que este ateísmo de la "libertad" presenta en contra de la existencia de Dios muchas veces nos transportan hacia el siglo XVII, hacia la polémica escolástica suscitada en torno al venerable y vulnerable tratado de la predestinación divina y la libertad humana ¹⁰⁴. Con razón A. Dondeyne opina que el problema del ateísmo gira no tanto en torno al tratado de la existencia de Dios sino más bien en torno al tratado de los atributos divinos ¹⁰⁵. En esta situación, "dedicarse a demostrar que Dios existe, es llegar tarde a la cita y no encontrar a nadie" ¹⁰⁶. En el fondo de esta

¹⁰² R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, París, 1965, págs. 85-86. Un análisis de los textos de Marx al respecto puede verse en G. M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines héliennes*, París, 1959, págs. 342-361.

¹⁰³ Sobre el carácter virtualmente ateo del principio de immanencia, ver la obra monumental de C. Fabro antes citada.

¹⁰⁴ Cf. A. Dondeyne, *L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu*, en *Ephem. Theol. Lovan.*, 37, (1961), págs. 462s.

¹⁰⁵ A. Dondeyne, *ib.*

argumentación sostenida por el humanismo ateo se perfila la imagen del Dios cartesiano, heredado del nominalismo, un Dios entendido como "causa sui", como libertad absoluta que inventa a la misma Razón y al Bien y que no tiene otros límites que ella misma y su fidelidad a sí misma"¹⁰⁷. Con la lucidez que a veces suele caracterizarlo, Sartre dice expresamente que Descartes se equivocó solamente por proyectar esta libertad en Dios: lo que correspondía era atribuir esa libertad al hombre y al hombre sólo. Llegamos así a la sustitución del mito cartesiano y nominalista de la libertad divina por el mito ateo de la libertad humana.

En esta situación la tarea sensata que se impone al creyente, con prioridad a todas las demás, es "desmitologizar" o revisar este mito de la libertad. Si verdaderamente tuviéramos que atacar este mito en sus raíces más profundas, en buena metafísica y teología, deberíamos tener presente que toda libertad se funda en una necesidad y no viceversa; que Dios crea libremente los seres contingentes porque ama *necesariamente* su propio ser, su propia Bondad, su propia Felicidad; que nosotros podemos elegir libremente porque queremos necesariamente la Felicidad; que el poder rechazar al Sumo Bien que es Dios, un riesgo connatural a la *creatura* racional, es un riesgo cubierto con creces por la gracia de Cristo, Dios hecho hombre, que supera la desobediencia de Adán por su obediencia inquebrantable al mandato del Padre, obediencia sellada por su muerte en la cruz¹⁰⁸. Si el hombre es artífice de su destino, no es el *único* artífice, puesto que debe llevarlo a cabo *en comunión* con Dios y *en dependencia* de Dios.

Pero podemos también atacar este mito de la libertad prescindiendo de la metafísica, de la teología y del Evangelio, desde una base empírica, desde una dimensión en la que el mismo marxista aceptaría entrar para criticar, si no la libertad futura e ideal, al menos la libertad presente y real. La libertad humana no

¹⁰⁶ H. Duméry, *De l'athéisme contemporain*, en *Nouv.Rev.Theol* (1949), págs. 367s.

¹⁰⁷ J. P. Sartre, *Descartes*, Gênevè-Paris, 1946, pág. 48. Cf., Girardi, *El ateísmo frente al problema moral*, en *L'Osserv. Rom.*, ed. arg., 1966, N° 713, pág. 6.

¹⁰⁸ En sentido tomista, ver F. Bourassa, *La liberté sous la grâce*, en *Sciences Eccles.*, (1957), págs. 49s., 95s., 127s. La concepción tomista se opone aquí diametralmente no a la concepción agustiniana, como se pretende a veces, sino a la concepción nominalista, que funda toda necesidad en la libre omnipotencia de Dios. Esta concepción nominalista atraviesa todo el pensamiento moderno, desde Descartes hasta Sartre, pasando por autores de la talla de Schelling. Todo el problema de la "tertia via" tomista pasa a través de esta discusión del primado de lo necesario sobre lo contingente.

se nos da en la experiencia sino "alienada", en dependencia de extrañas condiciones socio-económicas e incluso naturales (la muerte). Dejemos por ahora el tema de la alienación frente a la naturaleza, que es una de los enigmas no resueltos por el materialismo dialéctico, como veremos luego. Limitémonos a la alienación frente a las condiciones socio-económicas, tema subrayado por el materialismo histórico. La libertad humana, si bien puede dominar y ordenar las condiciones socio-económicas, se halla a su vez condicionada y limitada por éstas. Sólo *en dependencia* de estas condiciones el hombre logrará emanciparse y lograr su liberación futura. Ello significa *que no toda dependencia es "alienante"* para el hombre. Si esto es así, tampoco la religión sería "alienante" por el sólo hecho de afirmar una dependencia de Dios, sino que lo sería en la medida en que esta dependencia mutilase al hombre, retrasase y coartase la consecución de su destino *terrestre*. Pero aquí entra a jugar la otra instancia del humanismo ateo: la instancia materialista.

b. *La vertiente "materialista"*

"Entre las formas del ateísmo contemporáneo no debe ser pasada por alto aquella que espera la liberación del hombre *sobre todo* de su liberación *económica y social*. Pretende este ateísmo que la religión, por su misma naturaleza, es un obstáculo para tal liberación, en cuanto que dirige la esperanza del hombre hacia una vida futura y falaz, apartándolo de la construcción de la ciudad terrestre. Por eso, los promotores de esta doctrina, cuando llegan a dirigir la cosa pública, luchan con vehemencia contra la religión y difunden el ateísmo, llegando a emplear, sobre todo en la educación de los jóvenes, todos aquellos medios de presión que tiene a su alcance el poder público" (20, 2).

No hacía falta pronunciar la palabra "comunismo" para darse cuenta de quién es el aludido en este párrafo. Pese al pedido de muchos Padres, acerca del cual existe una "pequeña historia" conciliar¹⁰⁹, se evitó usar la palabra "comunismo" para no tener que incluir aquí directamente a regímenes *políticos* con los cuales la Santa Sede se hallaba en tratativas de diálogo¹¹⁰. Tampoco se usó la palabra "marxismo", porque este sistema *filosófico* incluye no solamente la componente materialista que examinamos ahora, sino también la componente existencialista que analizamos antes y que comparte con otros sistemas filosóficos.

Al existencialismo de base, el marxismo añade una componen-

¹⁰⁹ Sobre este incidente, cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I, pág. 251s., y págs. 175-176.

¹¹⁰ *Ib.*, pág. 176.

te materialista del tipo socio-económico, según la cual la alienación radical del hombre reside en una determinada estructura económico-social (el capitalismo y sus ancestros), cambiada la cual el hombre alcanza la libertad que hemos examinado en el párrafo anterior. Por este rasgo, el marxismo se define como materialismo *histórico*. Es el único que aquí tiene en cuenta el texto conciliar. A esta alienación socio-económica del materialismo histórico, el leninismo añade la del materialismo *dialéctico* de Feuerbach y Engels, es decir, la alienación radical del hombre frente a la *Naturaleza*¹¹¹. Este rasgo del marxismo-leninismo no es retenido por el texto conciliar.

Para el materialismo histórico, la religión es solamente un epifenómeno de la alienación fundamental socio-económica: es una "super-estructura", una "ideología", un disfraz con el que se viste el capitalismo y que hay que desenmarcar con métodos parecidos al psicoanálisis¹¹². Pero si no es la alienación fundamental, la religión sigue siendo una alienación, al menos bajo un aspecto. Al condenar, en nombre del amor y de la caridad, la revuelta del esclavo, ella se hace cómplice de la opresión del amo¹¹³, al orientar nuestra esperanza hacia el cielo, ella nos hace olvidar nuestras urgentes tareas terrestres, la revolución político-económico-social. Bajo este aspecto, ella es el "opio del pueblo" y debe ser combatida y aniquilada.

Sin embargo esa es solamente una de las caras de la religión. En el famoso texto donde Marx llama a la religión "opio del pueblo", muestra también la otra cara dialéctica de la religión: la *protesta*. "La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real; por otra parte, la *protesta* contra la miseria real. Suspiro de la criatura oprimida, corazón de un mundo sin corazón, alma de un mundo sin alma, la religión es el opio del pueblo"¹¹⁴. La protesta religiosa contra la miseria terrestre, salida de los la-

¹¹¹ Para el materialismo *dialéctico*, la alienación radical del hombre no es la mera estructura socioeconómica sino la Naturaleza, es decir, la materia no-humana, concebida como Absoluto que trasciende el devenir histórico de la humanidad. Si la humanidad crea su propia Historia, no crea en cambio la Materia, sino que se limita a ser su *demiurgo*, su ordenador contingente, o bien periódico, a través de un "eterno retorno" (Engels). Esta componente del materialismo *dialéctico* se halla en la doctrina oficial del marxismo-leninismo, si bien no es aceptada por toda la intelectualidad marxista. Aparte del problema de su coherencia con el materialismo histórico (sobre este problema ver, vg. J. M. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, trad. R. D. Baldrich, Madrid, 1958), algunos marxistas ponen en duda que el materialismo dialéctico forme parte del pensamiento del joven Marx.

¹¹² Cf. H. Niel, *Les idéologies*, en *Lumière et vie*, N° 28 (1956), págs. 537s.

¹¹³ R. Garaudy, o.c., pág. 79.

¹¹⁴ K. Marx, *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Introducción. Ver G. M. M. Cottier, o.c., pág. 155.

bios de Jesús y los profetas, vuelta a escuchar en la Reforma protestante: he aquí la cara de la religión que, lejos de ser aniquilada, debe ser subsumida, sublimada en la síntesis del materialismo histórico ¹¹⁵. Esta protesta representa un auténtico proyecto humano, lamentablemente mistificado por la "ideología" religiosa, que confunde la miseria real y material con una miseria mitológica: la del pecado del hombre contra Dios. Aquí cabe la posibilidad del diálogo: el marxista desenmascará esa falsa ideología y ayudará al cristianismo a dirigir su protesta no contra un pecado mitológico sino contra el único pecado real y original: la estructura socio-económica del capitalismo.

Nos toca ahora ver de qué manera el texto conciliar acepta este reto en el nº 21, sin olvidar que es toda la primera parte de la Constitución Pastoral la que constituye la respuesta integral del Concilio al humanismo ateo.

Segundo momento:

LA ACTITUD DE LA IGLESIA FRENTE AL ATEISMO (21)

Como indicamos más arriba, la actitud de la Iglesia frente al ateísmo es descrita en el Nº 21 siguiendo un orden "medicinal": detección de la enfermedad (21, 1) diagnóstico de sus causas (21, 2), remedios doctrinales (21, 3-4) y vitales (21, 5-6).

1. LA DETECCION DE LA ENFERMEDAD: CONDENACION DEL ATEISMO

"La Iglesia, fiel tanto a Dios como a los hombres, no puede dejar de reprobarnos con dolor, pero con firmeza, como lo ha venido haciendo hasta ahora, estas perniciosas doctrinas y conductas, que contradicen a la razón y a la experiencia humana universal, degradando al hombre de su innata grandeza" (21, 1).

Con espíritu auténticamente "medicinal" la Iglesia no puede menos que denunciar el mal que aqueja al ateo. Este es el sentido de la reprobación del ateísmo. Llama ante todo la atención la tónica "humanista" de la condena: el ateísmo es reprobado por

“degradar al hombre de su innata grandeza”. Pero no hay que olvidar que esa grandeza y sublimidad de la condición humana viene dada por su carácter “teologal”, por su relación a Dios, como lo ha subrayado el texto conciliar a lo largo de todo este capítulo I. Pese a que este carácter “teologal” del hombre ha sido fundado en la revelación, aquí la condena se hace directamente en nombre de “la razón y la experiencia humana universal”¹¹⁶. La reprobación es amplia: se extiende no solamente a los *doctrinas* sino también a las *conductas (acciones)* ateas. No solamente el ateísmo teórico sino también el ateísmo “práctico” es considerado “pernicioso”. Dieciocho Padres, en nombre del espíritu de diálogo pidieron que se omitiese este último calificativo; pero se respondió que la enmienda no era pertinente, puesto que la perniciosidad del ateísmo era verdadera¹¹⁷. Por otra parte, el texto condena en forma *global, todas* las formas de ateísmo antes descritas; por eso no prosperó el pedido de muchos Padres de una condena explícita y *particular* del comunismo ateo. *En cambio, prosperó* ese mismo pedido en el sentido de que el Concilio *confirmara* la condenación hecha por los anteriores documentos de la Iglesia¹¹⁸. Por eso dice el texto: “reprueba... como lo ha venido haciendo hasta ahora” (*sicut antehac reprobavit*) y se cita en nota una lista de documentos que condenan no solamente el ateísmo en general sino el *comunismo* ateo¹¹⁹. Quien examine estos documentos con atención, reconocerá sin duda que es la Encíclica “*Divini Redemptoris*” de Pío XI la que condena al comunismo en todas las dimensiones que presenta el fenómeno. Sin embargo en lo que respecta a la dimensión *atea* del comunismo, no cabe duda que el documento más explícito es el de la Encíclica “*Ecclesiam suam*” de Pablo VI¹²⁰. Con todo, y en particular con relación al comunismo, “esa reprobación es más un lamento de víctimas que una sentencia de jueces”¹²¹. Es curioso observar, que este Concilio que quiso evitar toda condenación en lo que respecta a doctrinas

¹¹⁶ Aquí nuevamente la encíclica “*Ecclesiam suam*” de Pablo VI puede ayudarnos a desentrañar un texto demasiado conciso: “Estamos firmemente convencidos que la teoría en que se funda la negación de Dios es falsísima por su naturaleza misma, no responde a las exigencias últimas e inderogables de la mente, priva al orden racional del mundo de sus fundamentos verdaderos y eficaces, introduce en la vida humana, no un juicio apto para resolver las dificultades, sino un dogma vano que la degrada, la entristece y despedaza radicalmente todo orden social que pretenda fundarse en él”: A.A.S., 56, (1964), pág. 651 (traducimos nosotros).

¹¹⁷ Cf. “*Textus denuo recognitus*”, pars I, pág. 180 (ad N° 21, ad mod. 2).

¹¹⁸ *Ib.*, pág. 176 (ad N° 20, ad mod. 2).

¹¹⁹ *Ib.*, pág. 180 (ad N° 21, ad mod. 4). La lista que figura en la nota 16 del texto promulgado aporta los principales documentos que se refieren al *comunismo* ateo, sin pretender ser exhaustiva en lo que se refiere al ateísmo en general.

¹²⁰ AAS, 56, (1964), págs. 651-652.

¹²¹ *Ib.*, pág. 652.

de teólogos católicos, de hermanos separados, e incluso de religiones no-cristianas, haya tenido que hacer una excepción con el ateísmo. Lo ha hecho con mesura, con dolor incluso, pero con franqueza y firmeza, como debía hacerlo un médico con un enfermo ¹²².

2. EL DIAGNOSTICO DE LAS CAUSAS

“(La Iglesia) sin embargo, procura descubrir las causas de la negación de Dios ocultas en la mente de los ateos y, conciente de la gravedad de los problemas que el ateísmo plantea, y movida por la caridad hacia todos los hombres, piensa que hay que someter a un *examen serio y más profundo* esas causas y problemas” (21, 2).

La condenación del ateísmo tenía por objeto detectar la enfermedad, sin matar al enfermo. Con el objeto de acertar con el remedio adecuado, se pregona ahora la necesidad de un examen de los motivos de la negación atea y de los problemas que plantea el ateísmo. Uno podría observar que este examen ya ha sido hecho por el Concilio en los nn. 19-20. Sin embargo el texto considera que la tarea no está acabada y que requiere ser profundizada. A tal efecto, la Iglesia ha comenzado por crearse los organismos adecuados, al más alto nivel. El *Secretariado para los no-creyentes*, creado el 9 de abril de 1965, se ha fijado entre sus principales finalidades esa investigación serena y científica de las causas de la incredulidad y del ateísmo ¹²³. Pero es obvio que esta urgente tarea debe ser emprendida en todos los niveles adecuados.

3. EL REMEDIO DOCTRINAL

Este remedio viene administrado por el Concilio bajo dos formas: bajo la forma positiva de *respuesta* a algunos de los interrogantes más urgentes formulados por el ateo; y bajo la forma nega-

¹²² Es aquí oportuno tener en cuenta que Pablo VI, en la Homilía pronunciada el 7 de diciembre de 1965, refiriéndose al encuentro entre la religión del Dios que quiso hacerse hombre con la religión del hombre que quiere hacerse Dios, se pregunta: “¿Qué ha sucedido? ¿Una disputa, una guerra, un *anatema*? Podía haberse dado, pero *no se produjo...*”, A.A.S. 58, (1966), pág. 55. Las palabras del Papa aluden, sin duda a la Constitución Pastoral. La aparente contradicción con *Gaudium et spes*, 21, 1, podría disiparse si damos a la palabra “*anatema*” un matiz personal y disciplinar que, evidentemente, no se encuentra en la “reprobación” de las doctrinas y conductas ateas.

¹²³ Cf., F. König, en *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la “Ecclesiam suam”*, Madrid, BAC, 1965, pág. 449.

tiva de *interrogantes y aporías* formulados por el Concilio al ateo que no acepta sus respuestas.

a. *Las respuestas del Concilio*

“La Iglesia sostiene que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la *dignidad* del hombre, ya que ésta se fundamenta y se perfecciona en Dios mismo; porque el hombre ha sido constituido como ser *inteligente y libre en la sociedad* por Dios creador; pero sobre todo ha sido llamado como hijo a la comunión con Dios y a la participación de su misma felicidad. Además enseña la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las *tareas terrestres*, sino más bien apun-tala su realización con nuevos motivos” (21, 3).

Esta doble enseñanza del Concilio debe considerarse como respuesta dada no a todas las instancias del ateísmo (vg. el ateísmo de tipo cientista) sino a la doble instancia que constituye el ateísmo “sistemático”, según hemos podido constatar en el análisis del Nº 20. Por un lado, la instancia del humanismo “existencialista” centrada en torno al tema de la dignidad del hombre, es decir, su libertad y autonomía, concebida en una falsa rivalidad axiológica con el reconocimiento y la dependencia de Dios (20, 1). Por otro lado, la instancia del materialismo histórico que concibe la religión como una alienación que aparta al hombre de la tarea de reformar la estructura socio-económica (20,2)¹²⁴. A esta doble instancia del ateísmo, el Concilio opone aquí solamente un *programa* o esbozo de respuesta cuyo desarrollo está constituido precisamente por toda la primera parte de la Constitución Pastoral. En efecto, el contenido de la primera respuesta corresponde al de los capítulos I (*La dignidad de la persona humana*) y II (*La comunidad humana*); mientras que el de la segunda respuesta corresponde al del capítulo III (*La actividad humana en el mundo*). Como es obvio, no podemos entrar aquí en el análisis de esa respuesta que da el Concilio a lo largo de toda la primera parte de la Constitución Pastoral.

b. *Las aporías del ateísmo*

Aún cuando la respuesta del Concilio a la doble instancia del ateísmo “sistemático” quede suficientemente desarrollada y aclarada en toda la primera parte de la Constitución Pastoral, conviene tener presente que esa respuesta allí es llevada a cabo a la luz de

¹²⁴ Estas dos instancias se conjugan concretamente en el ateísmo marxista. J. Girardi parece sostener que ninguna de estas dos premisas, tomadas separadamente, lleva de por sí al ateísmo (cf. *Marxismo e cristianesimo*, Asis, 1966, págs. 154-157).

la fe (cf. 10, 2; 11, 1; etc.). Por ejemplo, en la respuesta a la primera instancia atea se refuta la falsa rivalidad axiológica entre Dios y el hombre al mostrar la dimensión "teológica" del hombre como imagen de Dios". Pero la existencia de Dios es un supuesto desde el que se parte, sin intentarse ningún tipo de argumentación racional de ese supuesto. Este procedimiento ha sido intencional por parte del Concilio. Podemos decir que ha sido una medida prudente, pero a la vez arriesgada. Es prudente en un documento pastoral no aventurarse en formulaciones que implican un método y un tecnicismo que no se hallan al alcance de todos. Pero este procedimiento también envuelve sus riesgos, ya que da pie a esta instancia del ateísmo: "la alienación (de la religión) existe sobre todo en sus *respuestas* y no tanto en sus interrogantes; si bien a veces hay que mostrar que los mismos interrogantes se hallan mistificados" ¹²⁵.

Por eso el texto conciliar no se limita a responder al ateísmo, sino que a su vez le formula interrogantes y aporías. Habrá que ver si estos interrogantes encierran una "mistificación". Oigamos al Concilio:

"Cuando, por el contrario, falta este fundamento divino y esta esperanza de la vida eterna, *la dignidad humana sufre lesiones gravísimas, como hoy vemos a menudo, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor quedan sin solución*, de manera que los hombres a menudo caen en la desesperación. Mientras tanto, todo hombre sigue siendo para sí mismo un interrogante sin solución, oscuramente percibido. Porque nadie logra escapar a estos interrogantes en algunos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida. A este interrogante da una respuesta plena y totalmente cierta sólo Dios que llama al hombre a pensamientos más elevados y a una búsqueda más humilde" (21, 3-4).

Lo primero que llama la atención en este texto conciliar es su tonalidad *antropológica*: las aporías no se formulan en torno a la inteligibilidad de la naturaleza, como en la filosofía natural aristotélica, sino en torno a la inteligibilidad del hombre. Lo que aquí se desarrollan son las aporías agustinianas y pascalianas en torno al *hecho irrefutable* de la miseria humana. Pero aquí habrá que cuidarse de no incurrir en los mismos reproches que suelen hacerse a la llamada prueba "cosmológica". Así como hay que evitar presentar a Dios como mero relleno de vacíos dejados por la naturaleza, así también hay que cuidarse de efectuar el mismo tipo de procedimientos en los "vacíos" que presenta la miseria humana. El hombre se halla "desequilibrado", no sólo por su miseria sino también por su grandeza, por la dimensión trascendente que cons-

tituye su íntima naturaleza espiritual y libre. Ya el mismo Pascal lo subrayaba al afirmar que "l'homme dépasse l'homme". Pero quizás nadie ha sabido ilustrar mejor este punto que Maurice Blondel en su conocida tesis "*L'Action*", donde demuestra la necesaria presencia del don de Dios ("le surnaturel") en la raíz misma de la acción humana ¹²⁶. Esta tesis, tantas veces citada, no tantas leídas y meditada a fondo, sigue siendo la más eficaz refutación del ateísmo de la "libertad", llevada a cabo con una dialéctica implacable a partir de los mismos supuestos de este humanismo "existencial".

Un segundo género de reflexiones nos suscita la lectura de este pasaje conciliar. Llama la atención que la principal aporía presentada al ateo gire en torno a la condición *mortal* del hombre. La curiosidad aumenta si además tenemos en cuenta que todo el tema del ateísmo (19-21) viene inmediatamente precedido, en el texto conciliar, por la consideración del misterio de la muerte (18). ¿Se trata de una falsa cuestión, de un "interrogante mistificado", como diría R. Garaudy? Si la aporía de la muerte se redujese a una *mera* motivación *psicológica* del teísmo, tendríamos que reconocer que puede haber aquí algo de eso, sobre todo si nos atenemos al testimonio de algunos psicólogos ¹²⁷. Pero a nosotros nos parece que esta aporía tiene un alcance *metafísico* y que constituye el talón de Aquiles del ateísmo, sobre todo en la versión dialéctica heredada de Hegel y Feuerbach. No es una casualidad que uno de los más agudos intérpretes ateos de la dialéctica hegeliana, como A. Kojève, hayan subrayado como marcado interés este problema de la muerte ¹²⁸.

En la izquierda hegeliana el problema de la muerte no consiste en que *yo*, este o aquel seamos mortales, sino en que *el hombre*, la *especie humana* sea mortal. Esta condición mortal introduce en el hombre una alienación frente a la *Naturaleza*, independiente de la alienación socio-económica, y más radical que ésta. Una alienación por tanto, que plantea un interrogante en cualquier situación socio-económica en que se encuentre el hombre, incluso en la ideal era socialista. La pretendida síntesis entre individuo y especie lograda en aquella sociedad futura será siempre quebrada por la contradicción *real* de la mortalidad del género humano. Frente a esta aporía no caben sino estas dos salidas. O bien la muerte es la alienación del *individuo* frente a la *especie*

¹²⁶ Obra antes citada en nota 75. Ver especialmente, págs. 316-322; 387s.

¹²⁷ Sólo en este plano son aceptables las ideas que desarrolla I. Lepp en *Psicoanálisis del ateísmo moderno* (trad. Garasa), Buenos Aires, 1963, págs. 24, 36, etc.

¹²⁸ Cf. A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris, 1947, págs. 529-575.

humana, la cual sería *inmortal*, cosa que un materialismo dialéctico serio y consecuente no podría afirmar ¹²⁹. O bien la muerte es la alienación de la misma *especie humana* frente a la *Naturaleza*, es decir, el Hombre, ser Histórico y Mortal, no es más que una *negación aparente y transitoria* de la *Naturaleza* (un Absoluto temporal erigido frente a un Absoluto eterno, según la solución de Kojève), o bien una *negación periódica* de la *Naturaleza*, según el ciclo del eterno retorno (según la solución de Engels y Nietzsche). Trágica la una, mitológica la otra, estas dos salidas no logran suprimir la antítesis, la alienación radical del hombre ¹³⁰. Lo que es peor, prefieren entregar al hombre a ese Amo ciego y despiadado que es la *Naturaleza*, antes que someterlo a Dios, al Padre de nuestro Señor Jesucristo.

La aporía de la muerte revela las fallas del ateísmo, en especial del ateísmo marxista, al menos cuando lo consideramos como *sistema* ¹³¹. Pero, ¿nos encontramos realmente con un sistema filosófico, o más bien, con una opción existencial, con una fe filosófica? En este último caso, ¿qué garantías, qué motivos de credibilidad ofrece? ¿La praxis efectiva? En este caso, ¿qué resultados ha dado? ¿Respeto realmente a la persona? ¿Colma realmente todas sus aspiraciones y calma todas sus angustias? El texto conciliar dice que sucede más bien lo contrario.

4. EL REMEDIO VITAL

También este remedio se administra bajo una doble forma: la del *testimonio* de Dios dado por la vida cristiana, y la del *diálogo* entablado con el ateo en orden a la edificación de este mundo.

a. *El testimonio de la vida cristiana*

“El remedio del ateísmo hay que buscarlo no solamente en la exposición adecuada de la doctrina, sino también en toda la vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca *hacer presentes y como visibles* a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose ella y purificándose constantemente bajo la dirección del Es-

¹²⁹ El problema que puede plantearse a un marxista es en qué medida su materialismo histórico puede escapar a este materialismo dialéctico.

¹³⁰ A. Kojève cree poder llegar a una auténtica síntesis, al tratar de mostrar que la muerte hace posible la Libertad y la Singularidad del hombre, es decir, su acción histórica. Pero, en lógica hegeliana, esta síntesis es falsa, puesto que deja de lado la Particularidad del hombre, es decir, su ser natural e individual.

¹³¹ En este sentido, nos parece acertada la crítica al ateísmo marxista que presenta G. Martelet en *Athéisme et communisme, Lumière et Vie*, (1966), Nº 28, págs. 522-531.

píritu Santo. Esto se obtiene principalmente por el testimonio de una *fe viva y madura*, esto es, adecuada para percibir con lucidez las dificultades y poderlas superar. Numerosos mártires dieron y *dan* preclaro testimonio de esta fe. Esta debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida de los creyentes, *incluso la profana*, e impulsándolos a la justicia y al amor, *principalmente de los necesitados*. Finalmente, mucho contribuye a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu fraterno colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de *unidad*" (21, 5).

Este hermoso pasaje, introducido a pedido de muchos Padres ¹³² es todo un programa concreto de acción que, más que un comentario, pide una vigorosa traducción en la práctica. Limitémonos a observar que este remedio va dirigido no tanto al ateísmo sistemático cuanto a cierto tipos de ateísmo mencionados en el n. 19 (el que es suscitado por el problema del mal y la injusticia, el indiferentismo religioso, etc.).

b. *El diálogo con el ateo*

"La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los *hombres*, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación *adecuada* de este mundo en el que viven en común: lo cual no puede llevarse a cabo sin un diálogo sincero y prudente. Tiene, por tanto, razón en quejarse de la discriminación entre creyentes y no creyentes, injustamente introducida por algunos jefes de Estado, que no reconocen los derechos fundamentales de la persona humana. Y pide para los creyentes la libertad activa (*actuosam*) para que puedan construir en este mundo el templo de Dios" (21, 6).

El Concilio pasa "del anatema al diálogo" sin abandonar el primero, porque piensa que una cosa no excluye a la otra. El rechazo se refiere a la doctrina y a las actitudes, el diálogo se dirige al hombre.

El *ámbito* de este diálogo no parece tener aquí la amplitud que presentaba en la Encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI, ya que parece estar puesto únicamente al servicio de la colaboración mutua de creyentes y no creyentes en la *recta* edificación de este mundo. Donde se impone esta colaboración, allí debe existir el diálogo. Por "*recta*" edificación de este mundo, el Concilio entiende aquella que al menos respeta la ley natural ¹³³. Cuando esto no existe, no se impone la colaboración ni tampoco el diálogo.

Las *cualidades* de este diálogo se resumen en dos adjetivos que

¹³² Cf., "*Textus recognitus*", pars I, pág. 31 (ad N° 21/F).

¹³³ Cf. "*Textus denuo recognitus*", pars I, pág. 184 (ad N° 21, mod. 29).

no deben limitarse mutuamente: la *sinceridad* no debe hacernos menos prudentes, ni la *prudencia* menos sinceros ¹³⁴.

Acerca de *este* diálogo el Concilio no dice que sea difícil o imposible. Estos adjetivos los había aplicado Pablo VI a otro terreno de diálogo que no es aquí tenido en cuenta: la búsqueda en común de la *verdad objetiva*. "Para quien ama la verdad, la discusión es siempre posible; pero obstáculos de índole moral acrecientan enormemente las dificultades, por la falta de suficiente libertad de juicio y de acción, y por el abuso de las palabras que no son empleadas, como debe ser, para la investigación y la expresión de la verdad, sino que se las manda servir arbitrariamente a la propia utilidad. Por esta razón, en lugar del diálogo, tenemos el silencio" ¹³⁵.

En este peligro suele incurrir el marxismo en la medida en que relativiza y subordina a la praxis política el momento especulativo y objetivo de la verdad y el orden mismo de los valores. En este caso, el diálogo se convierte en política integral, cuyo arte consiste en reducir toda *otra* interpretación a los fines establecidos por *una* de las interpretaciones en diálogo ¹³⁶. Quizá por ello el Concilio prudentemente ha evitado situar el diálogo en este terreno, prefiriendo limitarlo a aquel otro, señalado también por Pablo VI, "en favor de una paz *libre y honesta*..., denunciando como delito y ruina, la guerra de agresión, de conquista o de predominio" ¹³⁷.

Para que este diálogo sea posible, el Concilio concluye dirigiendo a los jefes de Estado el pedido del respeto a un auténtico *pluralismo* que evite toda discriminación basada en motivos religiosos que vaya en perjuicio ya sea del creyente, ya sea del no creyente. A este pedido se añade el del respeto a una *libertad religiosa activa* que permita al creyente construir en este mundo el templo de Dios.

5. EL EPILOGO

Dejemos al mismo texto conciliar la tarea de cerrar nuestras ya largas consideraciones. Limitémonos a observar, una vez más, su tonalidad antropológica. Dejando ahora de lado los inevitables formalismos y abstracciones que implica la consideración del

¹³⁴ Cf. *ib.*, pág. 185 (ad. mod. 30).

¹³⁵ Pablo VI, *Ecclesiam suam*, A.A.S., 56 (1964), pág. 652.

¹³⁶ Cf. A. Alvarez Bolado, en *El diálogo según la mente de Pablo VI...*, o.c. en nota 123, pág. 431.

¹³⁷ Pablo VI, *Ecclesiam suam*, A.A.S., 56, (1964), pág. 654.

ateísmo, el Concilio se dirige definitivamente al hombre perenne, que subyace bajo el ateo, para predicarle sencillamente el Evangelio de la Salvación:

“La Iglesia invita humanamente a los ateos a que consideren el Evangelio de Cristo con abertura de corazón. Porque ella sabe a ciencia cierta que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, al reivindicar la *dignidad* de la vocación humana y al devolver la *esperanza* a quienes ya desesperaban de un destino superior. Su mensaje, lejos de disminuir al hombre, brinda luz, vida y libertad para el progreso humano; y fuera de este mensaje nada puede satisfacer el corazón del hombre: “¡Señor! ¡Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón permanece en desasosiego hasta que no descansa en Ti!” (21, 6-7).

RICARDO FERRARA

La función de la Iglesia en el orden temporal

El capítulo IV cierra la primera parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* con una exposición sintética y conclusiva acerca de la función que ejerce la Iglesia "en cuanto existe en este mundo y con él vive y opera".

Propiamente ese es el tema del documento todo¹, pero es aquí donde se intenta una presentación sintética de la cuestión, como conclusión de circunstanciados análisis previos y antes de la consideración especial de algunos problemas particulares.

Aunque elaborado desde el ángulo de una Iglesia que reflexiona sobre sí misma y busca determinar sus objetivos, el capítulo amplía su temática y llega a plantearse una formulación integral de las recíprocas relaciones entre la Iglesia y el Mundo.

El primer esquema aceptado por los Padres como base de las deliberaciones incluía la cuestión aunque diseminada en sus cuatro capítulos y cinco anexos, sin consagrarle uno especialmente².

¹ Tras afirmar que la Iglesia "se siente en verdad íntimamente unida con el género humano y su historia" (Nº 1), el Proemio anuncia así el propósito de la Constitución: "El Segundo Concilio Vaticano después de haber investigado a fondo el misterio de la Iglesia, ya no se dirige solamente a sus hijos y a todos los que invocan al hombre de Cristo, sino que sin demora habla a todos los hombres, ansiando exponer a todos cómo concibe la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo de hoy" (Nº 2).

² Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, 3, 7, 64. Dos de sus cuatro capítulos cubrían de algún modo nuestra temática. Uno, el capítulo II, tratando la relación de la Iglesia (la jerárquica especialmente) con las cosas temporales, ponía de relieve su papel y actitud frente a las potestades y cosas terrenas, en cuanto ejerce benéfico servicio al hombre aún en ese campo (Nº 12); lo que recogía del mundo en orden a realizar su misión salvífica (Nº 13); y los modos diversos cómo su doctrina y ejemplo presta útil ayuda al mundo (Nº 14), como por ejemplo es el caso de la doctrina social. El otro, cap. III, analizando la situación y función de los laicos en el mundo, enseñaba las principales condiciones de un diálogo con él y de la inserción de la vida cristiana en él: daba en siete incisos normas sobre la recta actitud cristiana frente al mundo (Nº 16); exhortaba a establecer una fraterna comunión con todos los hombres, en espíritu de pobreza (Nº 17); y explicaba la naturaleza y condiciones del diálogo propugnado (Nº 18). El texto satisfacía el propósito de presentar una Iglesia orientada al servicio del mundo. Los temas estaban, aún el del reconocimiento de la ayuda que la Iglesia recibía del mundo, pero faltaba coherencia y progreso en el discurso, ilación entre los párrafos, yuxtapuestos (evidente en el c. III), de contenido doctrinal y proporciones materiales desiguales.

Pero el distribuido a los obispos antes de la Cuarta Sesión³ ya traía en su estructura nuestro capítulo IV sobre la función de la Iglesia. Muchos Padres habían solicitado su inclusión, en busca de la síntesis y precisión que se echaban de menos en el primero. La discusión pública dio lugar a nuevas enmiendas pero éstas no modificaron ya lo fundamental sino que se orientaron a determinar y complementar conceptos, equilibrar acentos y pulir expresiones⁴.

El presente ensayo quiere ser en primer lugar una guía de lectura del texto promulgado que ayude a su recta intelección y un intento de destacar sus rasgos y aportes más significativos, y todo aquello que pueda constituir elemento provechoso para una comprensión más y más adecuada del Ministerio de la Iglesia. Dos partes lo componen, en consecuencia: I) Comentarios al texto; II) Reflexiones.

I. COMENTARIOS AL TEXTO

Una esquemática mención del tema de cada párrafo va a ubicarnos de entrada en la comprensión del contenido y el movimiento lógico del texto.

³ Cf. ... *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, 28 de mayo de 1965. Enviado a los obispos en el receso intersesional, pudo ser corregido antes de su tratamiento público, redacción ésta que constituye el llamado "Textus recognitus" o *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, textus recognitus et relaciones*, 1965.

Varios elementos de este capítulo ya habían sido tratados en el Textus Prior. Así:

Nº 49 (T.R.: 41)	corresponde al Anexo IV, 1
" 51 (" 42)	" " " IV, 5
" 54 (" 43)	" " T.P., Nos. 23, 7; 14
" 55 (" 44)	" " " 13 y 14
" 57 (" 43)	" " " 17

Las modificaciones más importantes entre el esquema distribuido a los obispos y el Textus Recognitus son: a) el ordenamiento del capítulo según las cuestiones tratadas en los tres anteriores, más el dedicado al aporte del mundo; b) la refundición de cuatro párrafos (52-54, 56) en uno (el 43), pensando a la Iglesia como totalidad y no solo su jerarquía; c) la presentación del párr. 40 que define y armoniza las funciones de la Iglesia; d) las precisiones acerca de la relación entre el orden creado y la redención, ahora más conciso el texto, en los párrafos 41 y 42.

⁴ Cf.: *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum.* (= *Textus denuo recognitus*), págs. 228 y ss. Las enmiendas más destacables son a) las precisiones y consideraciones que hacen importante al párrafo 40; b) el aporte que para la unidad de la sociedad humana significa la unidad de la Iglesia, párr. 42; c) el añadido del "testimonio cristiano", a más de la animación cristiana del mundo, como misión del laico, párr. 43; d) la circunstanciada referencia al uso de conceptos culturales determinados, el hecho y consecuencias, para la formulación y proposición del mensaje salvífico, párr. 44.

Al capítulo IV, cuya tema es "*La función de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*", lo integran seis párrafos, a saber:

40. La relación mutua de la Iglesia y el Mundo;
41. Cómo ayuda la Iglesia a cada uno de los hombres;
42. Cómo quiere ayudar la Iglesia a la sociedad humana;
43. Cómo quiere la Iglesia contribuir por medio de los cristianos a la actividad humana;
44. Cómo la Iglesia es ayudada por el mundo de hoy;
45. Cristo, Alfa y Omega.

El párrafo inicial (40) expone la doctrina fundamental sobre la relación Iglesia-Mundo estableciendo la naturaleza y modalidad de la *función* que aquélla ejerce sobre éste; mientras que el último (45) la retoma centrandó en Cristo su razón de ser y actuar. Concebida dicha relación como un mutuo intercambio de aportes, los cuatro párrafos centrales la describen detallando en qué consisten y cuáles son esos aportes: tres (41, 42 y 43) indicando lo que la Iglesia *da* al mundo, y uno (44) mostrando lo que *recibe* de él.

1. LA RELACION IGLESIA-MUNDO Y EL OBJETO DEL CAPITULO IV (40 y 45)

El contenido del párrafo 40 puede considerarse en dos niveles: *uno* inmediato, que justifica y precisa el objeto del capítulo ubicándolo en el esquema general del documento; el *otro*, más comprensivo y profundo a la vez, que presenta en términos muy límpidos sintéticos lo que bien podría denominarse una definición del ser y la finalidad de la Iglesia, formulada en una amplia visión del plan de Dios, al estilo del himno introductorio de la Carta a los Efesios o de los párrafos iniciales de "*Lumen Gentium*". Este último nivel en función del primero, sirviéndole de marco para su ubicación, pero cobra singular relieve porque sus conceptos están expresados con gran precisión y acabamiento, convirtiéndose en referencia preciosa para iluminar el sentido de éste y otros muchos pasajes de los textos conciliares, y del Magisterio, que abordan en general o en particular aspectos de la relación Iglesia-Mundo con términos y estilo cuyo exacto significado no siempre se puede captar fácilmente y sin error.

El párrafo 45, cuya materia también analizamos aquí, cierra el capítulo con una mirada prospectiva: Cristo glorioso al final de los tiempos, la restauración universal, Iglesia que ha obtenido la venida del Reino de Dios y la salvación del género humano.

a. *Ser y finalidad de la Iglesia*

La Iglesia es definida en relación con la "salvación". Pero como en su historia hay dos momentos, el futuro o escatológico, y el presente o terrenal, mientras se encuentra en éste deriva otro efecto de la acción por la que intenta y realiza su finalidad esencial, efecto que se verifica en el orden temporal, en cierto modo secundario pero simultáneo e íntimamente vinculado con el efecto principal.

El punto de partida es que la finalidad de la Iglesia es salvífica y escatológica:

"Nacida del amor del eterno Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, congregada en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una *finalidad salvífica y escatológica*, que sólo podrá ser plenamente conseguida en el siglo futuro" (40).

Dicha finalidad constituye su misión *esencial*, exclusiva en ese nivel, y *última*, por cuanto toda otra función suya está a ella ordenada:

"La Iglesia, mientras ayuda al mundo y es ayudada por él, *tiende solo a una cosa*: que venga el *reino de Dios* y se realice la *salvación* de todo el género humano. Todo bien que el Pueblo de Dios en el tiempo de su peregrinación terrestre puede ofrecer a la familia de los hombres, procede de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación", que manifiesta y realiza a la vez el misterio del amor de Dios hacia el hombre" (45).

Esta finalidad se obtendrá plenamente en el último día, cuando, como resultado de la maduración de los tiempos, todo —hombre, mundo, historia; aspiraciones, deseos, trabajos— haya convergido en Cristo, que es "*el Alfa y el Omega, el primero y el último, el principio y el fin*", y se cumpla así el designio del amor de Dios de "*restaurar todo en Cristo, las cosas del cielo y de la tierra*" (45).

Pero ya la logra, en una perspectiva *dinámica* y *oscura* a los ojos humanos, en esta tierra:

"La Iglesia tiene una finalidad salvífica y escatológica que sólo podrá ser plenamente conseguida en el mundo futuro. Pero ya *está presente en esta tierra*, formada por hombres miembros de la ciudad terrena que son llamados para formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios, *en perpetuo incremento* hasta la venida del Señor (...). Esta *competración* de la ciudad terrena y de la ciudad celestial *sólo puede ser percibida por la fe*, es incluso un misterio de la historia humana, perturbada por el pecado hasta la plena revelación de la gloria de los hijos de Dios". (40).

La existencia de una etapa terrena del Reino —o también, la presencia de la Iglesia en este mundo— la constituye como una realidad, a la vez divina y humana, establece entre ella y el mundo una *unión muy íntima*, y da lugar, en virtud de la infinita riqueza del efecto salvador, a la producción de un *nuevo efecto*, éste sobre lo humano-temporal, distinto de aquél aunque simultáneo, y concebido como una contribución benéfica en favor de un orden y unos intereses que no son los que directamente le atañen.

“La Iglesia, a la par “muchedumbre visible y comunidad espiritual”, marcha con toda la humanidad y *participa con el mundo de la misma suerte terrena*, como fermento y alma de la sociedad humana que Cristo debe restaurar y transformar en la familia de Dios (...) La Iglesia, al buscar su propio fin salvífico, no sólo comunica al hombre la vida divina, sino también *de alguna manera derrama sobre el mundo entero su luz reflejada*, sobre todo porque cura y eleva la dignidad de la persona humana, refuerza la estructura de la sociedad, y penetra de más profundo sentido y significado la tarea cotidiana de los hombres. Así, la Iglesia, por cada uno de sus miembros y por toda su comunidad, cree poder contribuir de muchos modos a la familia de los hombres y a hacer más humana su historia” (40).

La Iglesia es definida siempre *en relación* al mundo. Su razón de ser es la de ejercer determinadas acciones benéficas en su favor. En un cierto nivel, la Iglesia “salva” al mundo, lo hace “familia”, “hijo”, “pueblo”, “reino” de Dios, le comunica la vida divina. En otro nivel, cura y eleva, beneficia, plenifica las empresas “temporales”, “terrenas”, “humanas” del género humano, su “mundo” y su historia. La primera acción constituye la *misión esencial* de la Iglesia: es la evangelización. La segunda es la función (“munus”) de la Iglesia respecto del orden temporal. Derivada y subordinada a la misión, puede distinguirse de aquélla pero no separarse, es la contribución de la “religión” a los fines “de los hombres”; respecto de los cuales no se siente de ningún modo ajena.

b. *El objeto del capítulo IV*

Así descriptos el ser y la finalidad de la Iglesia es posible ahora fijar y ubicar el objeto del presente capítulo. Se lo establece en comparación con el de “*Lumen Gentium*” y con el de los tres capítulos anteriores de “*Gaudium et Spes*”.

El objeto de “*Lumen Gentium*” es la estructura fundamental de la Iglesia y todo lo referente a su misión esencial, que es la evangelización⁵. El de “*Gaudium et Spes*”, considerado en la vi-

⁵ Cf.: *Lumen Gentium*, caps. I y II, especialmente párr. 1-4, 9-13, 17.

sión sintética del capítulo IV, es la función de la Iglesia por la cual refleja su luz y comunica su vitalidad sobre el hombre y el mundo para la verdadera promoción y desarrollo de las realidades y valores "humano-temporales";

"El presente capítulo, supuesto lo que el Concilio ha proclamado ya acerca del misterio de la Iglesia, habrá de considerarla *en cuanto existe en este mundo y con él vive y opera* (...) Pues la Iglesia, al buscar su propio fin salvífico, no sólo comunica al hombre la vida divina, sino también de alguna manera *derrama sobre el mundo entero su luz reflejada*, sobre todo porque cura y eleva la dignidad de la persona humana, refuerza la estructura de la sociedad, y penetra de más profundo sentido y significado la tarea cotidiana de los hombres" (40).

Este diferente enfoque entre los documentos es expresamente señalado por las *Relationes* que los presentan. La de monseñor Guano, que explicaba el primer esquema, ya advertía que aquí no se hablaba de la evangelización sino de la relación respecto de los problemas temporales⁶. Mientras que la *Relatio Particularis* del capítulo IV, al presentarse la nueva redacción, aclara precisamente el objeto de éste comparándolo con el de "*Lumen Gentium*":

"La dificultad de la materia proviene de que la Constitución dogmática "*Lumen Gentium*" parece tratar el mismo problema. Pero aquí solamente se trata de la Iglesia *en relación al mundo moderno*, y no de la Iglesia en sí misma, a no ser de paso; de donde también se subraya más el aspecto "concreto" e "histórico" de la Iglesia"⁷.

La comparación con los tres capítulos que lo precedieron revela cómo aquéllos se ordenaban de algún modo a éste, y su carácter de síntesis sobre la función de la Iglesia:

"Todo lo que hemos dicho de la dignidad de la persona humana, de la comunidad de los hombres, del profundo sentido de la actividad humana, son el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y la base de su mutuo diálogo" (40).

La *Relatio* puntualiza netamente los objetos diversos: no ya descripción y valoración del mundo, sino reflexión sobre la función de la Iglesia.

⁶ "Se trata, en general, de la relación de la Iglesia al mundo contemporáneo; pero no se trata de la evangelización del mundo sino de la relación de la Iglesia hacia los problemas temporales". Cf.: *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, 1964. *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, pág. 42.

⁷ Cf.: *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, 28 de mayo de 1965. *Relationes Particulares*, pág. 100.

"Nótese que, asintiendo a los pedidos de algunos Padres, en estos tres capítulos se expone qué piensa la Iglesia, o Pueblo de Dios, del mundo; mientras que en el cuarto capítulo de esta misma primera parte se muestra cómo la Iglesia, en cuanto *comunidad visible y jerárquica existente en el mundo, ejerce su función respecto de las cosas temporales*⁸.

Vale decir que el objeto del capítulo IV es la Iglesia "en cuanto existe en este mundo y con él vive y opera"; "en relación hacia los problemas temporales"; "en relación al mundo moderno", en "cuanto comunidad visible y jerárquica existente en este mundo (que) ejerce su función respecto de las cosas temporales".

Expresiones diversas en su tenor literal todas ellas, pero que se usan indistintamente, como sinónimas. Preferimos las que hacen alusión a las "cosas temporales" porque sitúan sin lugar a confusión la problemática en cuestión. Las distinciones entre evangelización y promoción de lo humano o instauración del Reino y progreso de lo temporal precisan bien los objetos diversos. En cambio, no nos parecen tan netas y exactas las que oponen la Iglesia en sí con la Iglesia en relación con el mundo o que vive y opera con él. "*Lumen Gentium*", documento al que se atribuye tratar la Iglesia "en sí", define y explica la naturaleza y misión de la Iglesia "en relación con el mundo" al que debe evangelizar y salvar, y no "en sí" como prescindiendo de la relación. La Iglesia, Pueblo de Dios elegido para la salvación de todos, no puede pensarse sin la dimensión relacional: siempre hay que definirla "en relación al mundo". Lo que la diferencia de "*Gaudium et Spes*" es el tipo de relación que trata: uno la evangelización, otro el efecto sobre el orden temporal. De ahí nuestra preferencia. En todo caso, aún en sus fórmulas menos precisas, el sentido es siempre el mismo: aquí se estudia la Iglesia *en relación con lo humano-temporal, no para la evangelización-salvación, sino para la íntegra y plena promoción de aquel orden*⁹.

El párrafo 40 termina con una indicación sobre el ángulo desde el que es tratado este objeto, trasladado finalmente a los siguientes, que desarrollan el tema. Acorde con la intención "pastoral" de la Constitución, no se intenta aquí un ensayo doctrinal exclusivamente especulativo sino una serie de consideraciones prácticas, inspiradoras de acción y realizaciones. Lo que se busca es promover la comunicación y ayuda mutuas entre la Iglesia y el mundo:

⁸ Cf.: *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*, 28 de mayo de 1965. *Relatio Generalis*, pág. 92.

⁹ En otra terminología podría hablarse del efecto o repercusión "in natura" de la gracia santificante, que es salvífica y sobrenatural, efecto que también es simultáneo, derivado y distinto.

"A fin de promover adecuadamente este mutuo intercambio y asistencia, en aquellas cosas que son de algún modo comunes al mundo y a la Iglesia, se exponen algunos principios generales" (40).

2. LA FUNCION DE LA IGLESIA EN LO TEMPORAL

La función de la Iglesia en lo temporal es pensada, como hemos dicho, en términos de ayuda, contribución, aporte. Los párrafos 41, 42 y 43, siguiendo respectivamente la estructura de la primera parte de la Constitución, describen de qué naturaleza es y cuáles son los rasgos de la ayuda que la Iglesia afirma prestar al mundo en su triple dimensión: hombre, comunidad, actividad ¹⁰.

a. *Ayuda a cada uno de los hombres (41)*

La intuición fundamental de este párrafo 41 es la de la respuesta cristiana básica a todo humanismo ateo: lo "divino-cristiano" es plenamente humano. Quien quiere crecer en lo humano, serlo en plenitud, alcanzar su fin, tiene que ir a Dios, a Cristo. "*Quien sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace más hombre*". Y al contrario, como dice H. de Lubac, "el humanismo exclusivo es un humanismo inhumano" ¹¹. Es la paradoja cristiana, que parece a muchos negadora de lo humano, y que en cambio es el *único camino* que puede hacer al hombre verdaderamente hombre.

La Iglesia, donde Dios está, es ese camino. La Iglesia "ayuda" a cada hombre en busca de su desarrollo pleno, porque tiene en sí la luz y la vida divinas que le permitirán realmente lograrlo; "ayuda" de tal naturaleza que, si el hombre prescindiera de ella y quisiera obtenerlo por otra vía, no lo alcanzaría ¹².

Este concepto fundamental se desarrolla en tres momentos.

Primero, *su afirmación, explicación y fundamentación*. Frente al hombre moderno, deseoso de crecimiento y plenitud, la Iglesia aprueba su aspiración y se afirma poseedora de lo que aquél

¹⁰ Adaptar la estructura del capítulo IV a la de los capítulos anteriores dio orden, consecuencia y claridad a su contenido, a la vez que evitó algunas objeciones. Los intentos de los otros esquemas, hasta que se optó por este camino, muestran repeticiones, imprecisiones, yuxtaposiciones, falta de unidad, en un todo por momentos confuso.

¹¹ H. de Lubac, S.J.: *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1945, p. 10. Citado por el Papa Pablo VI en "Populorum Progressio", p. 42.

¹² El tono del párrafo sugiere un diálogo, por momentos levemente polémico si bien siempre comprensivo, sereno y persuasivo, con el humanismo ateo. Es como un eco, y una respuesta a las consideraciones sobre el ateísmo del cap. I, párr. 19-21.

ansía, porque en ella se ha manifestado y está presente Dios, fin supremo del hombre.

“El hombre de hoy está en camino de desarrollar más plenamente su personalidad y de descubrir y afirmar cada día más sus derechos. A la Iglesia le fue confiada la manifestación del misterio de Dios, último fin del hombre; ella al mismo tiempo revela al hombre el sentido de su propia existencia, es decir su propia verdad íntima. Sabe ella bien que Dios solo, al cual sirve, responde a los deseos más profundos del corazón humano, nunca plenamente saciado por los alimentos terrestres” (41).

Segundo, *aplicaciones de ese principio que lo “prueban”*. Algunos ejemplos cumplen esa doble finalidad: expresan concretamente cómo se manifiesta esa ayuda esclarecedora, y constituyen un esbozo de argumentación apologética que confirma la verdad de lo afirmado. Iluminada por el Evangelio que predica, la Iglesia defiende la dignidad humana, oponiéndose a doctrinas y prácticas que ofenden el valor de la persona, y la esclavizan, afirmando la conciencia y su libertad, y sosteniendo una concepción “servicial” de los bienes y valores humanos, y universal del amor, vale decir que todos amen a todos.

“Ninguna ley humana puede salvaguardar de manera tan adecuada la dignidad personal y la libertad humana como el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia. Pues este Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza toda esclavitud brotada en última instancia del pecado, respeta religiosamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión, exhorta sin cesar a multiplicar en el servicio de Dios y para el bien de los hombres todos los talentos humanos, a todos finalmente encomienda a la caridad de todos. Y esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana” (41).

Tercero, la advertencia de que *el desarrollo no se obtendrá levantándose contra Dios*. El camino para el crecimiento del hombre que se aprueba y desea, no será el de Prometeo. Si el hombre cree que para vivir y ser más debe “matar” a Dios se equivoca. Si cree que Dios y su ley son un “yugo” que debe sacudir, en vez de crecer morirá.

“Este movimiento debe ser imbuido por el espíritu del Evangelio y protegido contra toda especie de falsa autonomía. Pues estamos atraídos por la tentación de creer que nuestros derechos personales sólo son plenamente respetados cuando nos vemos dispensados de toda norma de la Ley divina. Pero por este camino, la dignidad de la persona humana, lejos de salvarse, perece” (41).

En una palabra, total aprobación del desarrollo humano, pero sólo del verdadero, del que promueve el Evangelio.

b. *Ayuda a la Sociedad Humana*

El tema expuesto en el párrafo 42 presenta una estructura semejante a la de la anterior: el reconocimiento de una determinada aspiración propia de nuestro tiempo, y la actitud de la Iglesia frente a ella, que es de radical aprobación y de franca y útil colaboración.

Aquí la gran aspiración actual es "*la unidad de la familia humana*". Contribuir a lograrla es lo que puede y quiere hacer la Iglesia ¹³.

"La unidad de la familia humana es considerablemente fortalecida y perfeccionada por la unidad de la familia de los hijos de Dios fundada en Cristo" (42).

Todo lo que sea unión, búsqueda de convergencias, establecimiento de lazos solidarios, superación de aislamiento y el egoísmo, tanto a nivel individual como universal, es aprobado por la Iglesia. Más aún: esa aspiración a la unidad del hombre de hoy coincide con la orientación fundamental de su misión.

"La Iglesia reconoce cuanto hay de bueno en el presente dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización y consociación civil y económica. La promoción de la unidad responde, en efecto, a la íntima misión de la Iglesia, ya que ella es "como en Cristo, el sacramento, o sea, el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (Lum. Gent., 1) ... Todo, por consiguiente, lo que es verdadero, bueno, justo, en las múltiples instituciones que el género humano creó e incesantemente crea, mira el Concilio con gran respeto. Declara además que la Iglesia quiere ayudar y promover todas estas instituciones, en cuanto de ella depende y es compatible con su misión" (42).

Esa aprobación no es meramente verbal. Se traduce en positiva contribución, en concreta ayuda. La causa de la unión entre los hombres encontrará en los cristianos entusiastas y eficaces adherentes. Una forma de contribución son las obras que en servicio de todos, como las asistenciales en favor de los pobres, ha realizado y realiza la Iglesia cuando es necesario. Pero el gran aporte es más de fondo. Es la energía interior, que establece la unidad desde dentro de los hombres, y que sólo el Espíritu Santo con las virtudes que de él derivan puede crear en ellos. A la unidad humana la Iglesia le da vigor y sostén internos, savia vital

¹³ Publicada después del Concilio, se impone citar aquí la Encíclica "*Populorum Progressio*" de Pablo VI, cuya doctrina y recomendaciones tienden precisamente a lograr la verdadera unidad entre los hombres, expresada en la paz, como efecto del desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres que urge propugnar y obtener.

que la hace pujante y real, impulso íntimo de caridad que trasciende diferencias y supera enfrentamientos. Así, la familia de los hombres, que hoy sobre todo quiere unirse y le cuesta tanto lograrlo, recibe de la fuerza del Espíritu Santo, que es Espíritu de amor y de unidad, la energía que la hacía falta. Un nuevo efecto, del orden temporal, como resultado de la misión religiosa de la Iglesia. Un nuevo beneficio para el mundo, para sus propios fines, como derivación de la acción por la que la Iglesia busca y realiza el suyo.

“La misión propia, confiada por Cristo a su Iglesia, no es ciertamente de orden político, económico o social: pero el fin que El le prescribe es de orden religioso... Pero precisamente de esta misma misión religiosa, fluyen la función, la luz y las energías que pueden ayudar a constituir y afirmar la comunidad de los hombres según la ley divina. (...) La Iglesia... manifiesta al mundo que la verdadera unión social externa brota de la unión de las mentes y los corazones, es decir, de aquella fe y aquella caridad, que fundan en el Espíritu Santo su indisoluble unidad. Porque la energía que la Iglesia puede hoy infundir a la sociedad de los hombres consiste en aquella fe y caridad, traducidas en la vida práctica, y no en un dominio exterior ejercido con recursos puramente humanos. (...) Por su misma universalidad puede ella ser un vínculo estrechísimo entre las diversas comunidades y naciones de los hombres, mientras se le haga confianza y se le reconozca realmente la verdadera libertad de cumplir esta misión. Por lo cual, la Iglesia exhorta a sus hijos pero también a todos los hombres, a que, en este espíritu de familia de los hijos de Dios superen todas las disensiones entre naciones y entre razas y contribuyan a reforzar internamente las asociaciones humanas justas” (42).

A diferencia del párrafo anterior, no hay aquí mayor referencia a las consecuencias perjudiciales que se seguirían para la obtención de la unidad si se prescindiera de la ayuda de la Iglesia. Mientras en aquél se subrayaba la imposibilidad de un desarrollo verdadero para el individuo sin Dios y sin Cristo, aquí se prefiere ponderar la importancia y el valor del aporte de la Iglesia que denunciar los efectos de su ausencia. Se trata más bien de “*fortalecer y perfeccionar*” una empresa humana que se sabe en marcha y cuyo funcionamiento sin Dios no se desea avaluar, que de hacerla posible¹⁴. La unidad humana es un trabajo que los hombres están haciendo, y la Iglesia quiere “dar una mano”, porque sabe que les va a resultar de gran provecho. Por ello explica aquí en qué consiste, mostrando cuánto vale, y sólo pide que le tengan confianza y la dejen ayudar, que es lo que “*desea más ardientemente*”.

¹⁴ Sería “*ad melius esse*”, no “*ad simpliciter esse*”.

c. *Ayuda a la Actividad Humana*

La palabra conciliar cambia de destinatarios y de tono en el párrafo 43. Aquí se dirige resueltamente a los cristianos, a los hijos de la Iglesia, y en forma de *exhortación*. Recomendaciones y llamados de atención, como las normas para la vida de la comunidad que Pablo, Juan y Pedro enviaban a las iglesias en sus cartas. El tema de la exhortación es la obligación de todos los cristianos en orden a una presencia competente, responsable, generosa y eficaz en el desenvolvimiento de la "actividad humana". Su desarrollo incluye la afirmación y fundamentación de dicha conducta; y las exigencias concretas y específicas que competen a laicos y pastores.

La enseñanza fundamental es que los cristianos deben ocuparse de las cosas de este mundo y cumplir fielmente sus deberes terrestres. Haciendo una síntesis entre tarea humana y vida religiosa, contra la disociación de quienes suponen que lo religioso exime de las responsabilidades terrenas o la de quienes se consagran a lo terreno olvidando lo religioso, el cristiano no se desinteresa de las tareas temporales sino que las aprecia y las realiza mejor que nadie. Al menos, así debe hacerlo. La imagen vulgar que sugiere lo contrario no refleja absolutamente el ideal cristiano.

"El Concilio *exhorta* a los cristianos, ciudadanos de ambas ciudades, a que *cumplan fielmente* sus deberes terrestres, guiados por el espíritu del Evangelio. Yerran los que, conscientes de que no tenemos aquí una ciudad estable sino que buscamos la futura, creyeran por eso poder descuidar sus deberes temporales, sin considerar que la misma fe los obliga a cumplirlos, conforme a la propia vocación de cada cual (...). El cristiano, negligente en sus obligaciones temporales, descuida sus deberes para con el prójimo, más aún descuida al mismo Dios, y pone en peligro su salvación eterna. Pero no se equivocan menos aquellos que, al contrario, creyeran poder sumergirse hasta tal punto en las ocupaciones terrestres, como si éstas fueran del todo ajenas a la vida religiosa, porque de ella piensan que consiste solamente en los actos de culto y en la observancia de ciertas obligaciones morales (...). No se contrapongan, entonces, falsamente, las actividades profesionales y sociales por una parte, la vida religiosa por la otra (...). Deben más bien regocijarse los cristianos, siguiendo el ejemplo de Cristo que trabajó como obrero, de poder ejercer toda su actividad terrestre, combinando en una síntesis vital los esfuerzos humanos, domésticos, profesionales, científicos o técnicos con los valores religiosos, bajo cuyo orden supremo todo es dirigido a la gloria de Dios" (43).

Esta exigencia común para todos los cristianos, es vivida de manera diversa por los laicos y por los pastores.

A los laicos ¹⁵: a) se les reconoce que a ellos "*compete propria, si bien no exclusivamente, las tareas y actividades seculares*"; b) se les encarece la observancia de las leyes propias de cada disciplina, verdadera competencia profesional y espíritu de colaboración; c) sobre todo, se les recomienda gran espíritu de iniciativa, responsabilidad personal en la encarnación de la ley divina en la ciudad terrestre —sin alienarla en los pastores, de quienes se esperará luz pero no las soluciones concretas—, y respeto de las opciones diversas admisibles entre cristianos, en una actitud de diálogo, caridad y altruismo; d) se les exhorta no sólo a la animación cristiana del orden temporal sino también "*a ser en todo testigos de Cristo en medio de la convivencia humana*".

A los pastores, se les exige: a) predicación que permita iluminar todas las actividades terrestres de los fieles con la luz del Evangelio; b) género de vida y ejercicio del ministerio que ofrezcan a los hombres el verdadero rostro de la Iglesia, palabras y vida que demuestren cuán rica es la Iglesia en todo aquello que el mundo necesita; c) aptitud para el diálogo con el mundo y con los hombres de cualquier opinión; d) gran espíritu de unidad.

En este párrafo, el más extenso de todos, cuyo contenido hemos simplemente esquematizado, el documento hace suya la intuición de tantos hombres de Iglesia que han bregado con pasión y ahinco por despertar en los cristianos aprecio, cariño, dedicación, por la tarea terrenal. Trata de borrar la impresión —o la realidad también— de una culpable ausencia del mundo y de sus afanes, de un ideal basado en la indiferencia, desinterés o desprecio por el mundo. Enfrenta al laico cristiano con la responsabilidad de ser un hombre "mayor de edad" en este mundo que se construye, crece y se enriquece, lejos de actitudes escapistas, gregarias o timoratas, en plena posesión de sus recursos de hombre y de cristiano maduro; y al pastor con las exigencias propias de un jefe auténtico, lúcido, ubicado, útil. Es la entrada, en los documentos del Magisterio, de la espiritualidad de las realidades terrenas, del laicado comprometido, del valor divino de lo humano. Es la teoría y la mística de la Encarnación.

El tono exhortativo perdura hasta el final, en los últimos renglones con la variante de una especie de "acto de contrición". La Iglesia reconoce que ha habido miembros infieles y débiles, "*cuanto debe madurar, en el cultivo de su relación con el mundo, siempre gracias a la experiencia de los siglos*", y exhorta a purificación y renovación, combatiendo los defectos para una mayor fidelidad en reflejar el rostro de Cristo.

¹⁵ Cf.: Decreto "*Apostolicam actuositatem*" sobre el apostolado de los laicos, párr. 7. En "*Lumen Gentium*", párr. 31 y 35, es otra función que se describe, es la que en nuestro texto señalamos con el inciso d).

3. AYUDA QUE LA IGLESIA RECIBE DEL MUNDO (44)

El Concilio quiso dar un paso más con este párrafo, verdadera novedad en el tema de las relaciones entre Iglesia y mundo, tal vez la nota realmente original de todo el capítulo, querido y presente desde las instrucciones preliminares de los Pontífices y los primeros esquemas de "*Gaudium et Spes*". Entiende que la relación Iglesia-Mundo es mutua, y que por tanto el aporte es recíproco. Por ello, la Iglesia no solo da, sino que *recibe* del mundo.

Ella no se refleja fielmente en la figura de la "madre todopoderosa, buena y protectora" que da *todo* a los hijos que no tienen nada, y de quienes nada recibe porque compasivamente y no sin leve arrogancia admite que nada son ellos capaces de darle. La Iglesia piensa más bien como el grupo humano, solidario con los hombres todos y radicalmente indigente como ellos, dotada sí de una luz y vida especiales que todos necesitan y ella desea comunicar, pero consciente de que para su propio desenvolvimiento y equilibrado funcionar necesita, y mucho, a aquellos mismos hombres e instituciones a quienes puede y desea ayudar. Al desarrollar y perfeccionar en su *propio* orden natural sus *propios* bienes con sus *propios* recursos, el "mundo" adquiere para sí mismo, el hombre, la comunidad humana y el universo todo, como también para la Iglesia en su misión específica, precioso e imprescindible tesoro. Por ello, la Iglesia reconoce que es mucho y valioso, sobre todo indispensable, lo que ha recibido de la historia y la cultura humanas, de personas e instituciones, de creyentes y no-creyentes, hasta de enemigos y perseguidores. Por eso, no solo da, sino recibe; no sólo habla, escucha; no sólo enseña, aprende; no sólo satisface, necesita. Y esto es lo que hace en este párrafo 44.

"Así como importa al mundo reconocer a la Iglesia como una realidad social y fermento de la historia, así también la Iglesia no ignora cuanto ha recibido de la historia y la evolución del género humano" (44).

Se trata únicamente de precisar en qué consiste ese aporte del mundo a la Iglesia: qué aspecto o valor del mundo la beneficia y en qué. En dos niveles sitúa el documento dicho aporte, uno que llega a afectar profundamente su misión esencial (a), otro que influye en su estructura social visible y en la vida eclesial (b).

a. *Influencia de la cultura humana en la formulación conceptual y verbal del Evangelio que la Iglesia debe predicar*

La Iglesia reconoce que en su ineludible misión de formular adecuadamente el mensaje de Cristo, que debe hacer llegar a los hombres de todas las edades, lugares y condiciones, y por tanto a ellos adaptado, ha recibido y recibe permanente ayuda de las múltiples expresiones de la cultura humana.

“La experiencia de los siglos pasados, el adelanto de las ciencias, las riquezas ocultas en las variadas formas de la cultura humana donde se manifiesta con mayor plenitud la naturaleza del hombre y se abren nuevas vías de acceso a la verdad, todo esto, aprovecha también a la Iglesia. Pues ella, desde el principio de la historia aprendió a expresar por medio de los conceptos y lenguas de los diversos pueblos el mensaje de Cristo, y procuró además ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos (...). Esta proclamación adaptada de la palabra revelada debe ser la ley perdurable de toda evangelización. Así, en efecto, se fomenta en todos los pueblos la facultad de expresar al propio modo el mensaje de Cristo, y se promueve a la par un intercambio vivo entre la Iglesia y las diversas culturas” (44).

O sea, que *el aporte cultural humano es material indispensable* para una adecuada percepción, intelección, formulación y proposición de la Palabra de Dios. Acciones éstas que serán más o menos perfectas en la medida en que lo sean los voceros del mundo que la Iglesia escucha, la eficacia de los canales de transmisión y comunicación, y el interés puesto por sus hombres responsables en atender los reclamos, aspiraciones, planteos, situaciones vividas del hombre inmerso en la historia. El reconocimiento del valor de este aporte “humano” obliga a los miembros de la Iglesia a redoblar el esfuerzo de captar las intuiciones, descubrimientos y experiencias vitales de cada época, de cada civilización, de cada pueblo, para expresar con ellas y en ellas el eterno mensaje de salvación. Constituye, por lo mismo, una neta confesión de la determinación histórico-temporal-cultural que afecta la comprensión y formulación de la doctrina revelada por la Iglesia. Cuestión vinculada con el tema de la “evolución del dogma”, que pone de relieve el decisivo condicionamiento “humano” que, se reconoce, afecta dicha evolución doctrinal. El carácter histórico de la vida se hace notar notablemente aún en este campo tan “divino”. La Revelación no es, pues, un libro cerrado, impreso en caracteres indelebles e inmodificables, sino un depósito viviente que la Iglesia conserva fielmente tratando de penetrar lo más lúcida y comprensivamente a medida que los pueblos y los tiempos se suceden

y ofrecen nuevos elementos culturales que permitan escrutar su riqueza siempre inagotable. Condicionamiento decisivo dijimos, que la Iglesia reconoce "*recibir*" del mundo.

"A todo el Pueblo de Dios pertenece, sobre todo a los pastores y a los teólogos, auscultar los diferentes lenguajes de nuestro tiempo, discernirlos e interpretarlos, juzgándolos a la luz de la palabra divina, con la ayuda del Espíritu Santo, a fin de que la Verdad revelada pueda ser siempre más íntimamente percibida, mejor entendida y más adecuadamente propuesta" (44).

b. *Influencia de la evolución de la vida social humana en la estructura social visible y en la vida comunitaria de la Iglesia*

La Iglesia goza de una estructura esencial dada por Cristo que la constituye como tal desde su origen. Pero como sociedad humana, visible, inserta en el tiempo y sometida a él, incorpora muchos otros elementos que trazan y determinan su fisonomía institucional y vital, dependientes éstos del estado de la evolución de la vida social humana, de sus peculiaridades más o menos perfeccionadas. Que la organización del gobierno de la Iglesia—desde siempre a cargo del Papa y los obispos— revista un carácter más o menos representativo, o que prefiera formas más o menos "democráticas" o "cortesanas", que haya un colegio cardenalicio o un sínodo episcopal, depende de lo que ella asimila de las formas de gobierno vigentes en tales o cuales épocas; vale decir, lo *recibe* del mundo. Igualmente, que se tenga un pueblo más o menos culto, o higiénico, o psicológicamente sano, o socialmente promovido, modifican sensiblemente el tono de la vida eclesial, para bien o para mal.

"La Iglesia, que tiene una estructura social visible, signo de su unidad en Cristo, puede también ser y es enriquecida por la evolución de la vida social humana, no como si le faltara algo en la constitución que le fue dada por Cristo, sino porque así la conocerá con mayor profundidad, la expresará mejor y podrá adaptar la más acertadamente a nuestros tiempos" (44).

No es necesario abrumar con ejemplos, del pasado y del presente, por todos conocidos. La escuela, la formación del derecho, la psicología, etc., serían algunos escogidos al azar. El hecho es innegable. La historia muestra cómo las condiciones de vida humana hacen cristiandades o comunidades diversas, mejores a medida que aquéllas lo son. Y la Iglesia quiere reconocerlo, sobre todo quiere agradecerlo. Hombres e instituciones han ayudado

mucho en esto a la Iglesia, y ella lo agradece... hasta si se trata de quienes la persiguen:

“Reconoce agradecida que recibe, en su comunidad así como en cada uno de sus hijos, múltiples auxilios de los hombres de cualquier grado y condición. Pues todos aquellos que promueven la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económica, social y política, nacional e internacional, ayudan considerablemente, según el designio de Dios, también a la comunidad eclesial, en cuanto ésta depende de lo que la rodea. Más aún, la Iglesia, de la misma oposición de aquellos que le son adversarios o que la persiguen, reconoce haber aprovechado y poder aprovechar mucho” (44).

II. REFLEXIONES

A modo de conclusiones queremos destacar algún rasgo característico de este capítulo y el aporte que estimamos más significativo.

1. El capítulo IV refleja fielmente y cristaliza el propósito de *valoración del mundo* propio del Concilio, y particularmente de la *“Gaudium et Spes”*. Se conoce bien, y mucho se ha dicho y escrito al respecto, el proceso que la Iglesia como comunidad viviente ha experimentado a lo largo de este siglo y la ha impulsado a una postura apreciativa, integradora, de los valores “mundanos”, terrenales, humanos. La Iglesia no desprecia al mundo ni a lo humano, no reniega de la “materia” de que está hecha. El mundo vale y le interesa a la Iglesia; por eso lo atiende y estudia con aprecio y solicitud procurando entenderlo e interpretarlo. Más aún: lo ama; por eso quiere ayudarlo, y se esfuerza en serle útil, en presentarle el camino que más conviene a sus aspiraciones, y puede realmente satisfacerlas; por eso también reitera a sus hijos la grandeza y gravedad de las obligaciones respecto del orden temporal.

El capítulo IV se inscribe precisamente en esa orientación. Tras los capítulos analíticos que lo preceden, es la descripción sumaria y la afirmación conclusiva del cómo valora la Iglesia el mundo: apreciando todo lo que es y hace, y ayudándolo para que haga y sea, más plenamente. El análisis del aporte de la Iglesia al mundo, el hecho mismo, su naturaleza, descripción, detalles, modo, el espíritu con que declara hacerlo, todo encuentra su punto de partida y su razón de ser en ese interés y en ese amor auténticamente valorativos del mundo y su condición. El párrafo 44,

al describir y agradecer lo que la Iglesia reconoce *recibir* de él, es tal vez la máxima y más elocuente expresión de esa actitud.

2. Pero el capítulo hace algo más que expresar y explicar lo que la Iglesia realiza en favor del mundo. Y esto es lo que consideramos de mayor interés. Intenta integrar esa dimensión en una *visión de conjunto del ser y la actitud eclesial*. No bastaba con asumir y ratificar una determinada tendencia o intuición, ni tampoco con afirmarla de manera unilateral o yuxtapuesta. Se necesitaba precisarlas y formularlas adecuadamente, y además incorporarlas coherente y armónicamente a una presentación completa de la naturaleza, finalidades y funciones de la Iglesia. "*Lumen Gentium*" había expuesto su naturaleza y misión esenciales al definirla como medio y realización del Plan Divino de Salvación. A "*Gaudium et Spes*" le cabía la tarea de decir una palabra esclarecedora sobre la cuestión de la relación con el mundo en su dimensión temporal e integrarla en una visión de conjunto. Y es precisamente en los párrafos 40 y 45 de nuestro capítulo IV donde apoyada en un par de distinciones fundamentales, logra ofrecer la tan deseada síntesis ¹⁶.

El problema radicaba en evitar que la acción de la Iglesia sobre el orden temporal se considerara inexistente o injustificada, como si fuese esencial e inherente a su vocación sobrenatural y salvífica profesar indiferencia y prescindencia de lo temporal; y evitar también que se la afirmara de tal modo que la Iglesia apareciera transformada en una especie de organismo intra-humano cuya total razón de ser y obrar se agotara en satisfacer y dar acabamiento a las aspiraciones terrenas de la humanidad. Las mencionadas distinciones disciernen, en primer lugar, las dos etapas en que se divide el ser y la vida de la Iglesia; a saber, la escatológica y la terrena. Y en segundo lugar, la existencia de un doble orden de realidades: la instauración del Reino, formación del Pueblo, o Familia de Dios, o Cuerpo de Cristo, esto es la salvación o restauración del género humano, por un lado; y el orden temporal, mundano, con sus fines, caracteres, recursos propios, muy

¹⁶ Aporte significativo a la cuestión es también el del párrafo 39, perteneciente al capítulo III:

"Aunque se nos advierte que nada aprovecha al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo, la esperanza de una nueva tierra no debe anular la preocupación por mejorar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva humanidad, que puede ya presentar como un bosquejo del mundo futuro. El incremento del reino de Cristo es ciertamente *distinto* del progreso humano, pero en cuanto éste puede contribuir a que la sociedad humana esté mejor ordenada, *importa en sumo grado* al Reino de Dios".

Vale decir, una doble afirmación: distinción y marcada relación entre los efectos, esto es ni identificación ni desconexión.

vinculado al primero ya que todo lo positivo o negativo que sucede en su ámbito repercute notablemente ("nimis") en el afianzamiento o debilitamiento de aquél, pero no identificado con él.

La visión de la Iglesia que, en consecuencia, se formula la muestra:

a) *orientada a la plenitud* que sólo obtendrá en el momento escatológico, pero viviendo ya la etapa terrestre que lo anticipa y conduce a él;

b) *con una finalidad esencial*: la evangelización, la instauración del Reino, reino de la gracia, salvación de los hombres, que es su conversión en hijos de Dios partícipes de la Vida trinitaria; *y otra secundaria, si bien simultánea*, derivada de y exigida por la primera; distinta, si bien inseparable, constitutiva de su ser y actuar integrales; cuyo efecto es la promoción de todo lo auténticamente humano en su triple dimensión ¹⁷.

Por lo cual, se equivocan *tanto quienes acentúan* la finalidad salvífica, evangelizadora, de modo que la hagan exclusiva, como si nada tuviera que ver con el mundo en cuanto tal, cayendo en un "sobrenaturalismo" exagerado; *como quienes acentúan* la finalidad humano-temporal, haciéndola también exclusiva en cuanto reduzcan a ella toda su razón de ser y obrar, como consecuencia de no admitir otro orden que el temporal, cayendo en un "naturalismo" absoluto.

La Iglesia quiere que el mundo y sus hijos sepan:

- que su *misión* esencial es salvífica y escatológica ¹⁸;
- que su acción fundamental es la evangelización, o conversión del mundo a la fe en Jesucristo, que lo hace Pueblo, Reino o Familia, y de su Cuerpo, partícipe de la Vida Trinitaria; y
- que de ella deriva una *función* ("munus") inexcusable, cuyo ejercicio es hoy vivamente urgido como respuesta definitiva al humanismo ateo, exigencia grave para los cristianos y condición necesaria para la evangelización del hombre actual, sobre el orden temporal, en aras de una auténtica y plena promoción de todos sus bienes y valores.

¹⁷ El Decreto "Apostolicam Actuositatem" sobre el apostolado de los laicos sobreentiende permanentemente esta doble función de la Iglesia. En el párrafo 2, por ejemplo, afirma que los laicos "ejercen el apostolado con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres (misión esencial), y animando y perfeccionando el orden temporal con espíritu evangélico (función en lo temporal), de modo que su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres". Cf. , también los discursos de Pádo VI a los Profesionales Católicos Italianos, del 31 de enero de 1964, 4 de enero de 1965 y 3 de enero de 1966.

¹⁸ Cf.: La significativa cita de un discurso de Pío XII a los historiadores y artistas, en 1956, transcrita en el mismo texto de "Gaudium et Spes", p. 42 in principio.

No necesita la Iglesia decirse a sí misma y hacer creer a los demás que su única razón de existir en la tierra es hacer que este mundo, sus cosas y personas, vayan cada vez mejor en un orden puramente natural, inmanente, para imponerse la severa exigencia de trabajar y promocionar al mundo como consecuencia del aprecio y amor que le tiene. Le basta con recordar que es obra de Dios, que tiene un valor en sí mismo, que el Creador quiere que el hombre lo "cultive" y lo "domine", que su progreso verdadero ayuda notablemente ("nimis") a que se instaure el Reino; y que esa función sobre lo temporal es un derivado necesario de su misión salvífica. Con lo cual guarda la autonomía de lo humano y temporal, lejos tanto de *las sacralizaciones* de tiempos idos como de las que parecen querer reinstaurar determinadas tendencias de *encarnacionismo inmanentista* en nuestros días; y a la vez, le da todo el valor que tiene, a veces descuidado, pero que es mucho, y sublime.

Y no necesita tampoco profesar un dualista desprecio por el mundo y sus empresas, por el hombre y sus inquietudes, ni desear sus fracasos, ni propiciar un combate contra el engrandecimiento y afirmación del hombre, su sociedad y su actividad, para conservar el lugar de preeminencia que le cabe a su misión salvífica, y para contribuir al verdadero reinado de Cristo sobre el hombre y el mundo. Le basta recordar lo expuesto reiteradamente acerca de su condición de Pueblo de Dios, elegido y convocado para la salvación de un mundo, bueno en sí, no abandonado por Dios pero sí atravesado y herido por el pecado hasta el advenimiento de Cristo Redentor y del Nuevo Pueblo sacerdotal y profético, encargados de la salvación universal; y que esa misión evangelizadora es su misión esencial. Con lo cual, afirma el orden sobrenatural al que Cristo nos eleva y la vida divina a cuya participación nos invita, sin dividir al hombre en sí mismo, ni separarlo de sus hermanos los demás hombres, ni apartarlo de la historia y de la contribución activa a la empresa humana.

Típica intuición "católica" la que aquí se propone. Respeto y aprecio del mundo sin endiosamiento. Ni dualismo ni panteísmo, ni "cosmofobia" ni "cosmolatría", valgan los neologismos, ni idealismo sobrenatural ni naturalismo. En cambio, la tradicional y siempre nueva doctrina católica de la Encarnación Redentora. Dios que se hace hombre sin dejar de ser Dios para que el hombre se haga Dios sin dejar de ser hombre. Dios que no se queda en sí ni se confunde con el cosmos; cosmos que no es arrojado o abandonado ni tampoco divinizado. Cosmos y hombre creados caídos, redimidos, santificados, en busca de una plenitud y un:

liberación que trascenderá su finitud pero que nunca los igualará e identificará al Dios tres veces Santo. El cristiano, que es hombre y ya miembro del Cuerpo de Cristo, prolonga ese misterio de la Encarnación Redentora realizándolo hasta la plenitud final. Se salva y trata de salvar a los demás, viviendo y tratando de comunicar la vida divina que lleva en vaso frágil; y al hacerlo, crece y se desarrolla como hombre, y contribuye eficazmente al crecimiento y desarrollo de todo lo humano y temporal de donde ha nacido, que lo constituye y rodea, y él mismo construye. Función de la Iglesia en lo temporal, en fin, construcción y plenificación de la "materia" humano-temporal de quien ya está edificando la gran morada de los Cielos, la gloria inimaginable, "celestes y no terrestre", "lo que el ojo no ha visto ni el oído ha escuchado, lo que el corazón humano no ha soñado, y que Dios ha preparado para los que lo aman" (I Co. 2: 9).

ALFREDO CARLOS CHIESA