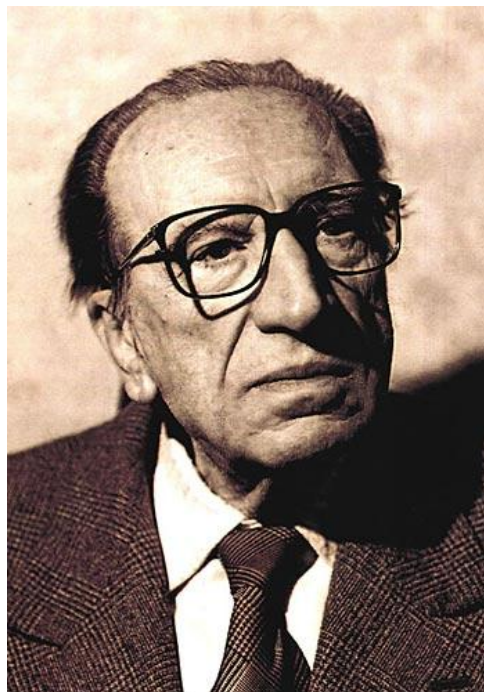


## IOTA UNUM



Autor: Romano Amerio - (Milán-Nápoles 1985)

ESTUDIO SOBRE LAS TRANSFORMACIONES DE LA IGLESIA EN EL SIGLO XX

**“Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola iota (iota unum) o una tilde de la ley, sin que todo se verifique” (Mateo 5,18)**

### ADVERTENCIA AL LECTOR

No existe una diversidad de claves (como se dice hoy) con las que pueda leerse este libro. El sentido que se le debe atribuir es el sentido que posee tomado unívocamente en su inmediato\* significado literal y filológico.

Por tanto no existen en él intenciones, expectativas u opiniones distintas de las que el autor ha introducido, y tras de las cuales alguien pudiese estar buscando. La intención del autor del libro en nada difiere de la intención de su libro, salvo en aquellos lugares donde, como puede suceder, pudiese haber escrito mal: es decir, dicho lo que no quería decir.

El autor no tiene ninguna nostalgia del pasado, porque tal nostalgia implicaría un repliegue del devenir humano sobre sí mismo, y por consiguiente su perfección. Tal perfección terrenal es incompatible con la perspectiva sobrenatural

que domina la obra. Tampoco las «res antiquae» a las que se refiere la frase de Ennio que abre el volumen son cosas anteriores (*«antiquus» viene de «ante»*) a nuestra época, sino anteriores a cualquier época: pertenecen a una esfera axiológica considerada indefectible. Si hay una referencia en este libro, es solamente a dicha esfera. No pretenda el lector buscar otra.

Debo y manifiesto un vivo agradecimiento al Dr. Carlo Cederna y al Prof. Luciano Moroni-Stampa, que me han ayudado con los ojos y con la inteligencia en la revisión del borrador y en la composición tipográfica de este libro.

### **TABLA DE ABREVIATURAS Y ALGUNOS DOCUMENTOS UTILIZADOS**

Apostolicam Actuositatem (Concilio Vaticano II, decreto sobre el apostolado de los seglares) 1

AAS «Acta Apostolicae Sedis»

CIDS «Centro informazione documentazione sociale»

DENZ Enchiridion symbolorum <sup>2</sup>, 195 831

DC «Documentation Catholique»

Dei Verbum (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación)

Gaudium et Spes (Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)

Humanae Vitae (encíclica de Pablo VI de 25-7-68 sobre la regulación de la natalidad)

ICI «Informations Catholiques Internationales»

Inf Infierno, Cantiga 1 de la Divina Comedia de Dante

Lumen Gentium (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia)

OR «L'Osservatore Romano»

Optatam Totius (Concilio Vaticano II, decreto sobre la formación sacerdotal)

Par Paraiso, Cantiga 111 de la Divina Comedia de Dante

Purg Purgatorio, Cantiga II de la Divina Comedia de Dante

RI «Relazioni Internazionali»

Sacrosanctum Concilium (Concilio Vaticano II, Constitución sobre la sagrada liturgia)

Unitatis Redintegratio (Concilio Vaticano II, decreto sobre el ecumenismo)

**CAPITULOS DE TODA LA OBRA IOTA UNUM**

<b>T</b>	Cap I	La crisis
	Cap II	Documento histórico. Los orígenes de la
	Cap III	La preparación del Concilio
	Cap IV	El desarrollo del Concilio
	Cap V	El postconcilio
<b>T</b>	Cap VI	La Iglesia postconciliar Pablo VI
	Cap VII	La crisis del sacerdocio
	Cap VIII	La Iglesia y la juventud
	Cap IX	La Iglesia y la mujer
	Cap X	Somatolatría y penitencia
<b>T</b>	Cap XI	Movimientos religiosos y sociales
	Cap XII	La escuela
	Cap XIII	La catequesis
	Cap XIV	Las órdenes religiosas
	Cap XV	El pirronismo
	Cap XVI	El diálogo
	Cap XVII	El movilismo
	Cap XVIII	La virtud de la Fe
<b>T</b>	Cap XIX	La virtud de la Esperanza
	Cap XX	La virtud de la Caridad
	Cap XXI	La ley natural
	Cap XXII	El divorcio
	Cap XXIII	La sodomía
	Cap XXIV	El aborto
	Cap XXV	El suicidio
	Cap XXVI	La pena de muerte
<b>T</b>	Cap XXVII	La guerra
	Cap XXVIII	La moral de situación
	Cap XXIX	Globalidad y gradualidad
	Cap XXX	La autonomía de los valores
	Cap XXXI	Trabajo, técnica, y contemplación
	Cap XXXII	Civilización y cristianismo secundario
	Cap XXXIII	La democracia en la Iglesia
<b>T</b>	Cap XXXIV	Teología y filosofía en el postconcilio
	Cap XXXV	El ecumenismo
	Cap XXXVI	Los sacramentos El bautismo
	Cap XXXVII	La Eucaristía
	Cap XXXVIII	La reforma litúrgica
	Cap XXXIX	El sacramento del matrimonio
<b>T</b>	Cap XL	Teodicea
	Cap XLI	Escatología
		Epílogo
		Índice onomástico



INDICE DE LOS 5 CAPITULOS PRIMEROS	
<u>ADVERTENCIA AL LECTOR</u> .....	5
<u>TABLA DE ABREVIATURAS Y ALGUNOS DOCUMENTOS UTILIZADOS</u> .....	5
<b><u>CAPITULO I LA CRISIS</u></b> .....	<b>5</b>
<u>1. ACLARACIONES SOBRE LÉXICO Y MÉTODO</u> .....	5
<u>2. NEGACION DE LA CRISIS</u> .....	5
<u>3. ERROR DEL CRISTIANISMO SECUNDARIO</u> .....	5
<u>4. LA CRISIS COMO INADAPTACION</u> .....	5
<u>5. ADAPTACIONES DE LA OPOSICIÓN DE LA IGLESIA AL MUNDO</u> .....	5
<u>6. MÁS SOBRE LA NEGACIÓN DE LA CRISIS</u> .....	5
<u>7. EL PAPA RECONOCE EL DESASTRE</u> .....	5
<u>8. PSEUDO-POSITIVIDAD DE LA CRISIS. FALSA TEODICEA</u> .....	5
<u>9. NUEVAS CONFESIONES DE LA CRISIS</u> .....	5
<u>10. INTERPRETACIONES POSITIVAS DE LA CRISIS. FALSA TEODICEA</u> .....	5
<u>11. MÁS SOBRE LA FALSA TEODICEA</u> .....	5
<b><u>CAPITULO II RESUMEN HISTORICO. LAS CRISIS DE LA IGLESIA</u></b> .....	<b>5</b>
<u>12. LAS CRISIS DE LA IGLESIA. JERUSALÉN (AÑO 50)</u> .....	5
<u>13. LA CRISIS DE NICEA (AÑO 325)</u> .....	5
<u>14. LAS DESVIACIONES DE LA EDAD MEDIA</u> .....	5
<u>15. LA CRISIS DE LA SECESIÓN LUTERANA. AMPLITUD IDEAL DEL CRISTIANISMO</u> .....	5
<u>16. MÁS SOBRE LA AMPLITUD IDEAL DEL CRISTIANISMO. SUS LÍMITES</u> .....	5
<u>17. NEGACIÓN DEL PRINCIPIO CATÓLICO EN LA DOCTRINA LUTERANA</u> .....	5
<u>18. MÁS SOBRE LA HEREJÍA DE LUTERO. LA BULA, EXURGE, DOMINE»</u> .....	5
<u>19. EL PRINCIPIO DE INDEPENDENCIA Y LOS ABUSOS EN LA IGLESIA</u> .....	5
<u>20. PORQUÉ LA CASUÍSTICA NO CONSTITUYÓ UNA CRISIS EN LA IGLESIA</u> .....	5
<u>21. LA REVOLUCIÓN FRANCESA</u> .....	5
<u>23. LA CRISIS DE LA IGLESIA EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA</u> .....	5
<u>24. EL SYLLABUS DE PÍO IX</u> .....	5
<u>25. EL ESPÍRITU DEL SIGLO. ALESSANDRO MANZONI</u> .....	5
<u>26. LA CRISIS MODERNISTA. EL SEGUNDO SYLLABUS</u> .....	5
<u>27. LA CRISIS PRECONCILIAR Y EL TERCER SYLLABUS</u> .....	5
<u>28. LA «HUMANI GENERIS» (1950)</u> .....	5
<b><u>CAPITULO III LA PREPARACION DEL CONCILIO</u></b> .....	<b>5</b>
<u>29. EL CONCILIO VATICANO II. SU PREPARACIÓN</u> .....	5
<u>30. PARADÓJICA RESOLUCIÓN DEL CONCILIO</u> .....	5
<u>31. MÁS SOBRE EL RESULTADO PARADÓJICO DEL CONCILIO. EL SÍNODO ROMANO</u> .....	5
<u>32. MÁS SOBRE LA RESOLUCIÓN PARADÓJICA DEL CONCILIO. LA «VETERUM SAPIENTIA»</u> .....	5
<u>33. LOS FINES DEL CONCILIO VATICANO I</u> .....	5
<u>34. LOS FINES DEL VATICANO 11. LA PASTORALIDAD</u> .....	5
<u>35. LAS EXPECTATIVAS EN TORNO AL CONCILIO</u> .....	5
<u>36. LAS PREVISIONES DEL CARD. MONTINI. SU MINIMALISMO</u> .....	5
<u>37. LAS PREVISIONES CATASTROFISTAS</u> .....	5
<b><u>CAPITULO IV EL DESARROLLO DEL CONCILIO</u></b> .....	<b>5</b>
<u>38. EL DISCURSO INAUGURAL: EL ANTAGONISMO CON EL MUNDO Y LA LIBERTAD DE LA IGLESIA</u> .....	5
<u>39. EL DISCURSO INAUGURAL. POLIGLOTISMO Y POLISEMIA TEXTUALES</u> .....	5
<u>40. EL DISCURSO INAUGURAL: NUEVA ACTITUD ANTE EL ERROR</u> .....	5
<u>41. RECHAZO DEL CONCILIO PREPARADO. LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD CONCILIAR</u> .....	5
<u>42. MÁS SOBRE LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD CONCILIAR</u> .....	5

<u>43. CONSECUENCIAS DE LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD. SOBRE SI HUBO O NO CONSPIRACION</u> .....	6
<u>44. LA ACTUACIÓN DEL PAPA EN EL VATICANO 11. LA «NOTA PRAEVIA»</u> .....	6
<u>45. MAS SOBRE LA ACTUACIÓN PAPAL EN EL VATICANO II. INTERVENCIONES SOBRE LA DOCTRINA MARIOLÓGICA, LAS MISIONES, Y LA MORAL CONYUGAL</u> .....	6
<u>46. SÍNTESIS DEL CONCILIO EN EL DISCURSO DE CLAUSURA DE LA CUARTA SESIÓN. COMPARACIÓN CON SAN PÍO X. IGLESIA Y MUNDO</u> .....	6
<b><u>CAPITULO V</u></b> .....	<b>6</b>
<u>EL POSTCONCILIO</u> .....	6
<u>47. LA SUPERACIÓN DEL CONCILIO. EL ESPÍRITU DEL CONCILIO</u> .....	6
<u>48. LA SUPERACIÓN DEL CONCILIO. CARÁCTER ANFIBOLÓGICO DE LOS TEXTOS CONCILIARES</u> .....	6
<u>49. HERMENÉUTICA DEL CONCILIO EN LOS INNOVADORES. VARIACIONES SEMÁNTICAS. LA PALABRA “DIALOGO”</u> .....	6
<u>50. MÁS SOBRE LA HERMENÉUTICA INNOVADORA DEL CONCILIO. CIRCITERISMOS. USO DE LAS PARTICULAS ADVERSATIVAS “PERO” Y “SINO”. LA “PROFUNDIZACIÓN”</u> .....	6
<u>51. CARACTERES DEL POSTCONCILIO. LA UNIVERSALIDAD DEL CAMBIO</u> .....	6
<u>52. MÁS SOBRE EL POSTCONCILIO. EL HOMBRE NUEVO. GAUDIUM ET SPES</u> .....	6
<u>30. PROFUNDIDAD DEL CAMBIO</u> .....	6
<u>53. IMPOSIBILIDAD DE VARIACIÓN RADICAL EN LA IGLESIA</u> .....	6
<u>54. MÁS SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE UNA RENOVACIÓN RADICAL</u> .....	6
<u>55. LA DENIGRACIÓN DE LA IGLESIA HISTÓRICA</u> .....	6
<u>56. CRÍTICA DE LA DENIGRACIÓN DE LA IGLESIA</u> .....	6
<u>57. FALSA RETROSPECTIVA SOBRE LA IGLESIA DE LOS PRIMEROS TIEMPOS</u> .....	6

## **CAPITULO I LA CRISIS**

### **1. ACLARACIONES SOBRE LÉXICO Y MÉTODO**

En la precisión del vocabulario estriba la salud del discurso. En efecto, discurrir es pasar de una idea a otra, pero no de cualquier manera ni mediante nexos fantásticos, sino de un modo establecido y mediante nexos lógicos. Por tanto, la declaración preliminar de los términos es un principio de claridad, coherencia y legitimidad en la argumentación.

Para la portada de este libro he preferido el término transformación al de crisis por dos razones. Primera, porque crisis (como lo dice la misma palabra) es un hecho puntual incompatible con la duración. Los médicos contraponen el día crítico o decretorio a la lisis, proceso que se desenvuelve con una duración. Sin embargo, el fenómeno sobre el cual versa este libro es un fenómeno diacrónico que tiene lugar a lo largo de décadas. Segunda, porque crisis es un momento de resolución entre una esencia y otra, o entre dos estados distintos por naturaleza. Tales son por ejemplo el salto entre la vida y la muerte (en biología) o entre la inocencia y el pecado (en teología). Por el contrario, no es crisis la variación accidental dentro de una misma cosa. El hecho que da origen al cigoto es una crisis, pero el cambio de color de la hoja del verde al marrón no lo es.

Por consiguiente, para hablar con exactitud solamente debería utilizarse el término crisis cuando se verificase un extraordinario movimiento histórico capaz de dar a luz un cambio esencial y de fondo en la vida humana. Una variación puede constituir una crisis, pero el punto de partida de nuestra investigación no es que las transformaciones estudiadas en este libro puedan ser identificadas como tales. Pese a ello, y siguiendo el uso común, denominaremos también crisis a aquellos fenómenos que, aun no respondiendo al concepto así delimitado, sin embargo se le aproximan.

Para huir de la acusación que pudiese planteársenos de haber realizado una selección interesada dentro de cantidad tan grande de pruebas y documentos, hemos fijado el siguiente criterio: puesto que debíamos demostrar las transformaciones de la Iglesia, no hemos fundamentado nuestro discurso sobre una porción cualquiera de las casi infinitas publicaciones concernientes a ella, sino sólo sobre los documentos que más ciertamente expresan la mente de la Iglesia. Nuestras citas son de textos conciliares, actas de la Santa Serie, alocuciones papales, declaraciones de cardenales y obispos, pronunciamientos de Conferencias Episcopales, y artículos del «Osservatore Romano».

Todo lo incluido en nuestro libro son manifestaciones oficiales u oficiosas del pensamiento de la Iglesia jerárquica. Naturalmente, y aunque siempre de modo secundario, también hemos citado libros, discursos y hechos ajenos a ese ámbito, pero sólo como demostración de la prolongación y expansión de posiciones ya expresadas o contenidas (virtual pero necesariamente) en la primera categoría de alegaciones. El objeto de nuestra investigación es parcial (¿cuál no lo es?), pero nuestra perspectiva, no.

### **2. NEGACION DE LA CRISIS**

Algunos autores niegan la existencia o la singularidad de la actual

desorientación de la Iglesia,<sup>1</sup> aduciendo la dualidad y antagonismo existentes entre la Iglesia y el mundo o entre el reino de Dios y el reino del hombre, antagonismo inherente a la naturaleza del mundo y de la Iglesia. Pero tal negación no nos parece correcta, porque la oposición verdaderamente esencial no tiene lugar entre el Evangelio y el mundo entendido como totalidad de las criaturas (*a quienes Cristo viene a salvar*), sino entre el Evangelio y el mundo en cuanto in maligno positus (*I Juan 5, 19*), marcado por el pecado y orientado hacia el pecado, y por el cual Cristo no reza (*Juan 17, 9*).

Dicha oposición esencial podrá ampliarse o reducirse según que el mundo como totalidad coincida más o menos con el mundo del Maligno, pero jamás debe olvidarse esa distinción ni creer esencial una oposición que, con extensión e intensidad diversas, es solamente accidental.

### **3. ERROR DEL CRISTIANISMO SECUNDARIO**

A causa de dicha diversidad de intensidad y extensión queda excluida la opinión de quienes niegan haber existido un tiempo en el cual la Iglesia haya penetrado el mundo mejor que en otros, y el Cristianismo tenido más éxito (es decir, actualizado mejor las potencialidades que le son propias).<sup>2</sup> Tales habrían sido los tiempos de la Cristiandad medieval, precisamente en relación a los de la era moderna.

Quienes niegan la existencia de esos siglos privilegiados se apoyan principalmente en la persistencia, tanto entonces como ahora, de guerras, servidumbres, opresión de los pobres, hambre e ignorancia, consideradas incompatibles con la religión y de cuya ineficacia constituirían incluso una prueba. Como dichas miserias han existido y siguen existiendo en el género humano, parecería no haber sido éste redimido ni ser redimible por el Cristianismo.

Ahora bien, posiblemente esta opinión cae en ese error que llamamos Cristianismo secundario: se juzga a la religión por sus efectos secundarios y subordinados en orden a la civilización, haciéndolos prevalecer y sobreponiéndolos a los sobrenaturales que la caracterizan. Subyacen aquí los conceptos mismos de civilización y progreso, tratados más adelante (§§ 207-208 y §§ 218-220).

### **4. LA CRISIS COMO INADAPTACION**

Más común es la opinión según la cual la crisis de la Iglesia es una crisis de inadaptación a los avances de la civilización moderna, consistiendo su superación en una apertura o, según el lema de Juan XXIII, un aggiornamento del espíritu de la religión para hacerlo converger con el espíritu del siglo.

A este propósito conviene observar cómo la penetración del mundo por obra de la Iglesia es connatural a la Iglesia, levadura del mundo (*Luc. 13, 21*), y puede comprobarse históricamente que procedió a ocupar todos los órdenes de la vida

---

<sup>1</sup> Ver la gran encuesta de la revista «Esprir», agosto-septiembre 1946.

<sup>2</sup> (N. del T.) El autor juega con el significado de los verbos *riuscire* (tener éxito) y *uscire* («salir», en este caso con el sentido metafísico de pasar de la potencia al acto).



temporal: ¿no regía incluso el calendario y los alimentos?

A tal extremo llegó dicha ocupación, que contra ella se levanta la acusación de haber usurpado lo temporal, y se exige su separación y su purgación. En realidad la acomodación de la Iglesia al mundo es una ley de la religión (que proclama a un Dios hecho hombre por condescendencia) y de la historia (que muestra una constante mescolanza, unas veces progresiva y otras regresiva, de la Iglesia con las cosas del mundo).

Sin embargo, la acomodación esencial de la Iglesia no consiste en conformarse al mundo (*«nolite conformari huic seculo [no os acomodéis a este siglo]», Rom. 12, 2*), sino en modelar su propia contraposición al mundo según las diversas circunstancias históricas, así como en ir modificando, y no suprimiendo, esa contraposición esencial.

De este modo, frente al Paganismo, el Cristianismo sacó a relucir una virtud opuesta, rechazando el politeísmo, la idolatría, la esclavitud de los sentidos, o la pasión de gloria y de grandeza: en suma, sublimando todo lo terrestre bajo una mirada teotrópica, ni tan siquiera barruntada por los antiguos. No obstante, al practicar tal antagonismo hacia el mundo, los cristianos vivían en el mundo como si en él estuviese su destino. En la Epístola a Diognete aparecen como indistinguibles de los paganos en todas las costumbres de la vida <sup>3</sup>.

## 5. ADAPTACIONES DE LA OPOSICIÓN DE LA IGLESIA AL MUNDO

De modo similar, ante los bárbaros la Iglesia no asumió la barbarie, sino que se revistió de civilización; y en el siglo XIII, contra el espíritu de violencia y de avaricia, asumió el espíritu de mansedumbre y de pobreza con el gran movimiento franciscano; **y no aceptó el renaciente aristotelismo, sino que rechazó con energía la mortalidad del alma, la eternidad del mundo, la creatividad de la criatura y la negación de la Providencia**, contraponiéndose así a todo lo esencial de los errores de los Gentiles.

Y siendo aquéllos los artículos principales de la filosofía de Aristóteles, puede decirse que la Escolástica consistió en un aristotelismo «*desaristotelizante*». Esta operación la ve Campanella alegóricamente simbolizada en el cortar la cabellera y las uñas a la bella mujer a la que se hace prisionera (Deut. 21, 12). Y más tarde no se acomodó al subjetivismo luterano subjetivizando la Escritura y la religión, sino reformando, es decir, dando nueva forma, a su principio de autoridad. *Finalmente, no se amilanó ante la tempestad racionalista y científicista del siglo XIX diluyendo o cercenando el dato de fe, sino que, al contrario, condenó el principio de la independencia de la razón. Tampoco acogió el impulso subjetivista renacido en el modernismo, antes bien lo contuvo y lo castigó.*

Por tanto puede decirse en general que el antagonismo del catolicismo con el mundo es invariable, variando solamente sus modalidades, y haciéndose expresa la oposición en aquellos artículos y en aquellos momentos en los cuales el estado del mundo exige que el antagonismo sea declarado y profesado. De hecho la Iglesia proclama **la pobreza** cuando el mundo (y ella misma) se prosterna ante

---

<sup>3</sup> ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum*, 97. Ed. Herder. Barcelona-Friburgo-Roma, 1959.

la riqueza, la mortificación cuando el mundo sigue los engañosos halagos **de las tres concupiscencias**, **la razón** cuando el mundo se dirige al illogicismo y al sentimentalismo, **la fe** cuando el mundo se extasía ante la ciencia.

La Iglesia contemporánea, por contra, va buscando «*algunos puntos de convergencia entre el pensamiento de la Iglesia y la mentalidad característica de nuestro tiempo*» (OR, 25 julio 1974).

## 6. MÁS SOBRE LA NEGACIÓN DE LA CRISIS

No faltan, aunque a decir verdad son poco frecuentes, quienes niegan la actual desorientación de la Iglesia, e incluso quienes contemplan este artículos *temporum* como renovación y florecimiento.

Esta negación de la crisis podría apoyarse en algunas alocuciones de Pablo VI, pero éstas se encuentran compensadas y sobradamente superadas por tantas o más en sentido contrario. Un testimonio singular del pensamiento papal es el discurso de 22 de febrero de 1970 <sup>4</sup>. Después de haber admitido que la religión está retrocediendo, el Papa sostiene sin embargo que «*es un error detenerse en el aspecto humano y sociológico, porque el encuentro con Dios puede nacer de procesos alejados de cálculos puramente científicos: el futuro se escapa a nuestras previsiones*».

Aquí parece confundirse aquello que Dios puede **mediante potencia absoluta**, como dicen los teólogos, con lo que puede mediante **potencia ordenada**, o sea, dentro del orden de naturaleza y de salvación instituido por Él mediante libre decisión y único realmente existente.<sup>5</sup>

A causa de tal confusión, el problema de la crisis resulta eludido. En realidad, introduciendo el concepto de una acción que Dios realizaría fuera del orden querido de facto por Él, aquello que se deplora en la religión considerada históricamente (la crisis) resulta imposible de deplorar. Es muy cierto que «*el encuentro con Dios puede producirse a pesar de una actitud hostil hacia la religión*», pero *nihil ad rem*.

Si se contempla lo que Dios puede hacer mediante su potencia absoluta se desemboca en la taumaturgia, y entonces puede llegarse hasta obviar la contradicción y sostener, como hace el Papa en otra alocución, que «*cuanto más indispuerto está el hombre moderno hacia lo sobrenatural, más dispuesto está*». ¿Por qué no habría de estarlo, considerando la potencia absoluta de Dios?

## 7. EL PAPA RECONOCE EL DESASTRE.

En muchos momentos en los cuales su espíritu recusaba el *loquimini nobis placentia*<sup>6</sup> (' (Is. 30, 10), Pablo VI definió con fórmulas dramáticas el declive de la

---

<sup>4</sup> Los discursos papales serán citados siempre con la fecha con la que aparecieron en el OR.

<sup>5</sup> Samoa theol., I, q. 25, a. 5 ad primum.

<sup>6</sup> «Habladnos de cosas agradables».

religión.

En el discurso al Seminario lombardo en Roma del 7 de diciembre de 1968 dijo que **«la Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocrítica o, mejor dicho, de auto demolición. Es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio. La Iglesia está prácticamente golpeándose a sí misma»**.

No insistiré en el famoso discurso del 30 de junio de 1972, en el cual el Papa afirma tener la sensación de que *«por alguna rendija se ha introducido el humo de Satanás en el templo de Dios»*. Y proseguía: *«También en la Iglesia reina este estado de incertidumbre. Se creyó que después del Concilio vendría una jornada de sol para la historia de la Iglesia. Ha llegado, sin embargo, una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad»*.

Y en un pasaje posterior igualmente célebre, el Papa encontraba la causa del desastre general en la acción del Diablo (de la fuerza del mal, que es persona de perdición), refiriendo así todo su análisis histórico a una línea etiológica ortodoxa, para la cual el *princeps huius mundi* (aquí mundus se refiere a la oposición auténtica mencionada en 4 2) no es una metáfora del pecado puramente humano y del kantiano *radikal Böse*, sino una persona realmente actuante y coadyuvante con la voluntad humana. En el discurso del 18 de julio de 1975 el Papa pasaba del diagnóstico y la etiología a la terapia del mal histórico de la Iglesia, demostrando comprender bien cómo en mayor medida que un asalto exterior, **aflige a la Iglesia una disolución interior**. Con vehemente y afectuosa conmoción exhortaba: *«¡Basta con la disensión dentro de la Iglesia! ¡Basta con una disgregadora interpretación del pluralismo! ¡Basta con la lesión que los mismos católicos infligen a su indispensable cohesión! ¡Basta con la desobediencia calificada de libertad!»*.

Esta desorientación continúa siendo atestiguada por sus sucesores. Juan Pablo II, con ocasión de un congreso para las Misiones populares, describió en estos términos la situación de la Iglesia (OR, 7 febrero 1981): *«Es necesario admitir con realismo, y con profunda y atormentada sensibilidad, que los cristianos hoy, en gran parte, se sienten extraviados, confusos, perplejos, e incluso desilusionados; se han esparcido a manos llenas ideas contrastantes con la verdad revelada y enseñada desde siempre; se han propalado verdaderas y propias herejías en el campo dogmático y moral, creando dudas, confusiones, rebeliones; se ha manipulado incluso la liturgia; inmersos en el relativismo intelectual y moral, y por esto en el permisivismo, los cristianos se ven tentados por el ateísmo, el agnosticismo, el iluminismo vagamente moralista, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definidos y sin moral objetiva»*.

## **8. PSEUDO-POSITIVIDAD DE LA CRISIS. FALSA TEODICEA**

Algunos llegan mucho más allá de la negación de la crisis, intentando configurarla como un fenómeno positivo. Se basan para este fin sobre analogías biológicas, hablando de fermento y de crisis de crecimiento. Son **circiterismos**<sup>7</sup> y metáforas que no pueden formar parte de un discurso lógico ni de un análisis histórico.

En cuanto a los fermentos (convertidos en lugar común de la literatura postconciliar por quienes pretenden «*vestir a la mona de seda*»), aunque puede adoptarse la analogía biológica, es necesario distinguir entre fermentos productores de vida y fermentos productores de muerte: no se confunda, por ejemplo, el *saccaromyces acetii* con el *saccaromyces vini*.

No toda sustancia que fermenta da origen a un plus, o a algo mejor.

También la putrefacción cadavérica consiste en un vigoroso pulular de vida, pero supone la descomposición de una sustancia superior.

Y en cuanto a decir que es una crisis de crecimiento, se olvida que también las fiebres de crecimiento son un hecho patológico contra el cual se combate, pues el crecimiento natural de un organismo no conoce tales crisis ni en el reino animal ni en el reino vegetal. Además, quien abusa de esas analogías biológicas gira en un círculo vicioso, al no estar en disposición de probar que a la crisis vaya a seguir el crecimiento (*como mucho, eso se sabrá en el futuro*) y no la corrupción.

En el OR de 23 julio 1972, introduciendo otra analogía poética, se escribe que los actuales gemidos de la Iglesia no son los gemidos de una agonía, sino los de un parto, mediante el cual está llegando al mundo un nuevo ser: es decir, una nueva Iglesia.

Pero, ¿puede nacer una Iglesia nueva? Tras una envoltura de metáforas poéticas y un batiburrillo de conceptos, se oculta aquí la idea de algo que según el sistema católico no puede suceder: que el devenir histórico de la Iglesia pueda ser un devenir de fondo, una mutación sustancial, una conversión de una cosa en su contraria. Al contrario, según el sistema católico el devenir de la Iglesia tiene lugar a través de unas vicisitudes en las cuales cambian las formas accidentales y las coyunturas históricas, pero se conserva idéntica y sin innovación la sustancia de la religión.

La única renovación admitida por una eclesiología ortodoxa es la renovación escatológica, con una nueva tierra y un nuevo cielo; o dicho de otra manera, la final y eterna reordenación del universo creado, liberado en la vida eterna de la imperfección (no de la inherente a su limitación, sino de la del pecado) mediante la justicia de las justicias.

Existieron en el pasado otros esquemas que consideraban esta

---

<sup>7</sup> Me parece necesario este término para dar cuenta de una característica del mundo contemporáneo dentro y fuera de la Iglesia. Deriva del adverbio latino *circiter* (que significa «aproximadamente», «más o menos»). Dicho término fue abundantemente utilizado por GIORDANO BRUNO en los Diálogos. De él lo retomamos como perfectamente adecuado a nuestro objeto.

reordenación como un acontecimiento propio de la historia terrena y una instauración del reino del Espíritu Santo, pero tales esquemas pertenecen a las desviaciones heréticas. **La Iglesia deviene, pero no muta. No se da en ella ninguna novedad radical.**

El cielo nuevo y la tierra nueva, la nueva Jerusalén, el cántico nuevo, el mismo nuevo nombre de Dios, no son realidades de la historia de este mundo, sino del otro. La tentativa de impulsar al Cristianismo más allá de sí mismo hasta «una forma desconocida de religión, una religión que nadie hasta hoy ha podido imaginar ni describir», como no se recata en escribir Teilhard de Chardins,<sup>8</sup> **es un paralogismo y un error religioso: un paralogismo, porque si la religión cristiana debe transmutarse en algo totalmente distinto resulta imposible dar a las proposiciones del discurso idéntico sujeto, y desaparece la continuidad entre la Iglesia actual y la futura;** un error religioso, porque el reino que no es de este mundo conoce mutaciones en el tiempo (que es una categoría accidental), pero no en la sustancia.

De esta sustancia, «*iota unum non praeteribit*»: ni siquiera un ápice cambiará. Teilhard no podría preconizar un caminar del Cristianismo hasta más allá de sí mismo si no fuese porque olvida que caminar hasta fuera de sí mismo, o dicho de otra forma, traspasar la frontera (*ultima linea mors*)<sup>9</sup>, significa morir: y así, el Cristianismo debería morir, o más bien morir para no morir. En §§ 53-54 volveremos sobre este argumento.

## 9. NUEVAS CONFESIONES DE LA CRISIS

La entidad de cada ente coincide con su unidad interna, tanto en un individuo físico como en un individuo social y moral. Si se desmiembra y escinde el organismo, el individuo muere y se transforma en otro distinto. Si las intenciones y las voluntades de las mentes asociadas divergen o están divididas, concluye entonces la convergencia *in unum* de las partes y desaparece la comunidad. Por tanto también en la Iglesia, que indudablemente es una sociedad, la disolución interna produce una ruptura de la unidad y consiguientemente de su ser.

Esa ruptura de la unidad está ampliamente reconocida en el discurso de Pablo VI del 30 de agosto de 1973, lamentando «*la división, la disgregación que, por desgracia, se encuentra ahora en no pocos sectores de la Iglesia*», y proclama inmediatamente que «*la recomposición de la unidad, espiritual y real, en el interior mismo de la Iglesia, es hoy uno de los más graves y de los más urgentes problemas de la Iglesia*».

Y en el discurso del 23, de noviembre de 1973 el Papa se refiere también a la etiología de semejante desorientación y reconoce el error, admitiendo que «*la apertura al mundo fue una verdadera invasión del pensamiento mundano en la*

---

<sup>8</sup> Ver la edición de sus obras completas, vol. VII, p. 405. Expresiones como *surhumaniser le Christ, métachristianisme, Dieu transchrétien* y similares, demuestran tanto la aptitud del ilustre jesuita para el neologismo como su debilidad de pensamiento.

<sup>9</sup> «La muerte es la última meta» (Horacio).

*Iglesia*». Esta invasión arrebató a la Iglesia su fuerza de oposición y anula en ella toda especificidad. Y es dramático en este discurso el uso equívoco del pronombre de la primera persona del plural. «Tal vez hemos sido demasiado débiles e imprudentes», dice. ¿Cuál es el sujeto de esta frase? ¿*Nosotros* o *Nos*?

## 10. INTERPRETACIONES POSITIVAS DE LA CRISIS. FALSA TEODICEA.

Ese optimismo espurio con que se contemplan la decadencia de la fe, la apostasía social, la desertión del culto y la depravación moral, nace de una falsa teodicea. Se dice <sup>10</sup> que la crisis es un bien porque obliga a la Iglesia a una toma de conciencia y a la búsqueda de una solución. En estas afirmaciones late implícita la pelagiana negación del mal. Si bien es verdad que los males ocasionan bienes, éstos siguen siendo sin embargo reduplica tales males, y en cuanto tales no causan ningún bien. La curación es indudablemente un bien en relación a la enfermedad y condicionado por ella, pero no es un bien que le sea inherente ni tiene su causa en la enfermedad.

La filosofía católica no ha caído jamás en tal confusión, y Santo Tomás (Summa theol I, II; q.20, a.5) enseña que «*eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum, qui erat malus*» <sup>11</sup>.

Solamente por el hábito mental del **circiterismo** propio de nuestro siglo puede estimarse positiva la crisis considerando las cosas buenas que se seguirán de ella. Las cuales, por cierto, como expresa avisadamente Santo Tomás, no son efectos del mal (al cual sólo pertenecen defectos) sino puramente sucesos. Éstos son efectos de otras causas, y no del mal. Las causas de eventuales consecuencias buenas de la crisis no pertenecen a la línea causal de la crisis, sino a otra línea de causalidad.

Aquí está obviamente implicada toda la metafísica del mal, en la cual no nos compete internarnos; pero es importante dejar claro contra dicho optimismo espurio que aunque la crisis estén ligados sucesos venturosos (como a la persecución el martirio, al sufrimiento la educación -según Esquilo-, a la prueba el aumento del mérito, o a la herejía la clarificación de la verdad), éstos no son efectos, sino un *plus* de bien del cual el mal es por si mismo incapaz<sup>12</sup>.

Atribuir a la crisis el bien, que es extrínseco a la crisis y proviene de un, fuente distinta, supone un concepto imperfecto del orden de la Providencia. En éste, e bien y el mal conservan cada uno su intrínseca esencia (ser y no ser, eficiencia y deficiencia), aunque confluyen en un sistema bueno; pero lo bueno es el sistema, no los males que, lo conforman, si bien se pueda entonces mediante una catacresis denominarlos males buenos, como hace Niccolo Tommasseo.

Esta visión del orden providencial permite ver cómo «*el mundo de arriba al*

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, en ICI, n. 285, p. 7 (1 de abril de 1967).

<sup>11</sup> « El efecto resultante de un acto no hace a éste malo si era bueno, ni bueno si era malo.»

<sup>12</sup> SANDRO MAGGIOLINI, en OR de 12 enero 1983, comete el error de decir que el mal es el bien porque da ocasión al bien, llegando a escribir que «todo es gracia, incluso el pecado». No es así: aunque la gracia aplica sobre el pecado y nos libera de él, no es el pecado.

*bajo torna»* (Par. IX, 108): es decir, cómo también la desviación de la criatura respecto al orden (e incluso la condenación) es insertada por la Providencia en el orden final, que constituye el fin último del universo: la gloria de Dios y de los elegidos

## 11. MÁS SOBRE LA FALSA TEODICEA

Las cosas buenas subsiguientes a la crisis de la Iglesia son por tanto algo a posteriori, no cambian su carácter negativo ni mucho menos la hacen deseable, como algunos atreven a afirmar. Dicho optimismo espurio está equivocado, porque atribuye al mal una fecundidad solamente propia del bien. San Agustín ha dado un expresión felicísima a esta doctrina en *De continentia* VI, 15 (PL. 40, 358): «*Tanta quippe est omnipotent eius ut etiam de malis possit facere bona, sive parcendo, sive sanando, sive ad utilitatem coaptando atque vertendo, sive etiam vindicando: omnia namque ista bona sunt*»<sup>13</sup>.

**No es el mal quien, en un momento posterior, genera a partir de sí mismo el bien:** solamente una entidad positiva y distinta (en última instancia, Dios) tiene esta potencialidad.

Es evidente además, en el último de los casos mencionados por San Agustín (*la justicia vindicativa*), que aunque ordenados por la Providencia los males no pueden transformarse en bienes. Es un bien que los pecados sean castigados con la condenación, pero no por ello son buenos los pecados castigados con la condenación.

Por eso, según la teología católica, los santos gozan del orden de justicia en el cual la Providencia ha colocado a los pecadores, pero no de sus pecados en sí mismos, que siguen siendo males. La dependencia de ciertos bienes con respecto a ciertos males es una relación sobre la cual se fundan algunas virtudes, precisamente condicionadas a la existencia de defectos.

Así, la penitencia supone el pecado, la misericordia supone la miseria, y el perdón supone la culpa. Lo cual, sin embargo, no hace que el pecado, la miseria y la culpa sean buenos, como sí lo es la virtud condicionada por ellos.

---

<sup>13</sup> Porque es tan grande la bondad omnipotente, que de los mismos males puede sacar un bien conveniente, ya perdonando, ya sanando al pecador; ora adaptando y trocando el pecado en beneficio del justo, << sancionándolo con justicia. Todo esto es bueno >>.

## CAPITULO II RESUMEN HISTORICO. LAS CRISIS DE LA IGLESIA

### 12. LAS CRISIS DE LA IGLESIA. JERUSALÉN (AÑO 50)

Es una costumbre contemporánea contemplar los fenómenos de nuestro siglo como fenómenos totalmente nuevos, sin comparación ni por su género ni por sus dimensiones con acontecimientos pretéritos. De este modo, la actual crisis no tendría análogos en la historia de la Iglesia, e igualmente tampoco los habría para la presente renovación.

Ya veremos más adelante si este discurso tiene sentido, pero ahora convendrá hacer referencia a las anteriores crisis de la Iglesia reconocidas por los historiadores.

En primer lugar creemos que debe mencionarse el Concilio de Jerusalén del año 50. Se trata de la primordial y fundamental crisis (es decir, separación) en la religión, que tuvo lugar entre la Sinagoga y el Cristianismo; y puesto que toda **separación excluye el sincretismo opuesto**, el famoso decreto llevado por Judas y Silas a la comunidad antioquina de cristianos provenientes del Paganismo cortó de raíz el sincretismo que, en la confusión del Evangelio con la Torah, habría sustraído originalidad y trascendencia a la Buena Nueva.

Pero también bajo otra consideración puede decirse que el Concilio de Jerusalén fue eminentemente crítico, y es porque separó para siempre el juicio teórico del juicio práctico, el formulado sobre los principios y el formulado sobre sus aplicaciones: adaptando a las flexibles situaciones no los principios, sino la relación de éstos con aquéllas (*adaptación llevada a cabo en la religión bajo la inspiración de la caridad*).

De hecho, el célebre enfrentamiento entre Pablo y Pedro en Antioquia, después de que en Jerusalén los dos Apóstoles se hubiesen mostrado de acuerdo en dar por abolida la anticuada (es decir, superada) ley judía, giraba en torno a «*conversationis vitium, non praedicationis*» (Tertuliano, De praescript. haeret., 23): sobre las deducciones del principio, no sobre el principio.

Fue la actitud de Pedro, condescendiente con la sensibilidad ritual de los hermanos venidos de la Sinagoga (*actitud disconforme con la del mismo Pedro hacia los hermanos venidos de la idolatría*), la que fue reprobada por Pablo, y después por Pedro y toda la Iglesia. Son discrepancias sobre la conducta práctica y, si se quiere, errores derivados de no ser inmediatamente comprendido, o serlo incorrectamente, el vínculo entre un principio y un hecho histórico concreto.

Son disparidades y errores como los que existieron siempre en la Iglesia: el de Pascual II al desdecirse del concordato firmado con **Enrique V, el de Clemente XIV** al suprimir la Compañía de Jesús e invertir *el non possumus* de sus predecesores, o el de **Pío VII** al retractarse de los acuerdos con Napoleón (*error por cual se acusó públicamente de haber dado escándalo a la Iglesia, y se castigó a sí mismo absteniéndose de celebrar Misa*).

Esta distinción entre la variable esfera disciplinar, jurídica y política, y la invariable del *porro unum est necessarium*, se inicia ciertamente en el Concilio de Jerusalén, y constituye la primera crisis de la Iglesia: la esfera de la historicidad resulta definitivamente separada de la del dogma.



### 13. LA CRISIS DE NICEA (AÑO 325)

La crisis de Nicea significa la separación de lo dogmático respecto a lo filosófico y la orientación del Cristianismo como religión sobrenatural y del misterio. De hecho, el Arrianismo fue un intento de quitar sustancia al *kerygma* primitivo e introducirlo en el gran movimiento gnóstico.

Éste, haciendo de la gradación de los entes desde el Hylé al Nous esquema general de la realidad, suprimía la creación y acababa con la trascendencia. Que el Verbo no fuese consustancial, sino similar al Padre, tranquilizaba las exigencias de la inteligencia humana, pero acababa con la especificidad de la fe, la cual anuncia la existencia de un ser que puede ser sujeto de estas dos proposiciones: este individuo es hombre y este mismo individuo es Dios.

Con las definiciones conciliares de Nicea y con las subsiguientes de Efeso (431) y Calcedonia (451), **la Iglesia se separa de la concepción antigua del dios como perfección del hombre y de la religión como culto de valores intramundanos y excluyente de todo lo sobrenatural.**

Jesucristo no podía ser dios a la manera de César, o de los Augustos divinizados, o de los inmortales dioses de Epicuro: perfectos santos, *pero de una sustancia homogénea con la del hombre.*

No podía ser aquello más, allá de lo cual nunca se habían adentrado los sistemas filosóficos: debía ser algo totalmente distinto pero no extraño, que ninguna filosofía había imaginado o que, concibiéndolo con la imaginación, había considerado una locura. En suma, Dios deja de ser grado más inaccesible de una perfección común al hombre y al dios, para ser una esencia que sobrepasa todo lo humano.

Y Cristo no es llamado hombre-Dios a la manera de los gentiles, es decir, por aproximación máxima a la perfección de Dios o por una especie de intimidad moral con Dios (Nestorio); y ni siquiera a la manera de la paradoja estoica según la cual el sabio es semejante a Dios o incluso superior a Él, porque Él es santo por naturaleza, mientras que el sabio se hace santo a sí mismo. Cristo es ontológicamente hombre y ontológicamente Dios, y así la constitución ontológica teándrica constituye su misterio.

Que dicho misterio no contradice a la razón se deduce del concepto, inaugurado por la nueva religión, del ser divino como Trinidad, en cuyo seno el infinito piensa y se ama a Sí mismo como infinito y por lo tanto se mueve más allá de los límites dentro de los que opera la inteligencia creada.

Por consiguiente, si la razón se niega a someterse a la Razón resulta ultrajado su derecho a lo sobrenatural. En sentido estricto, la negación del sometimiento impide a la razón conocerse a sí misma, al no poder reconocerse como limitada ni por tanto reconocer nada más allá de su propio límite.

De tal forma la crisis de Nicea es un verdadero momento decisivo en la historia de la religión, y puesto que (como toda crisis) por una parte separa una esencia de lo que es heterogéneo a ella y por otra conserva la esencia de lo que le es propio, puede decirse que en **Nicea** se ha conservado *simpliciter* la religión cristiana.

## 14. LAS DESVIACIONES DE LA EDAD MEDIA

No fueron verdaderas crisis las muchas y graves perturbaciones padecidas por la Iglesia en los siglos medievales, porque en ellos la Iglesia no corrió el peligro de cambiar su sustancia y disolverse en otra. La corrupción de las costumbres clericales o el ansia de riqueza y de poder desfiguran el rostro de la Iglesia, pero no alcanzan a su esencia separándola de su fundamento.

Y aquí conviene formular la ley misma de la conservación histórica de la Iglesia, ley que resume el criterio supremo de su apologética. La Iglesia está fundada sobre el Verbo encarnado, es decir, sobre una verdad divina revelada. Sin duda, también ha recibido las energías suficientes para acomodar su propia vida a esa verdad: es dogma de fe (Denz., 828) que la virtud es posible en todo momento. Sin embargo, la Iglesia no pelagra en caso de no acomodarse a la verdad sino en caso de perder la verdad.

La Iglesia peregrinante está por sí misma **«condenada»** a la defeción práctica y a la penitencia: a un acto de continua conversión, como se dice hoy. Pero no resulta destruida cuando las debilidades humanas la ponen en contradicción (esta contradicción es inherente al estado viador), sino solamente cuando la corrupción práctica se eleva hasta cercenar el dogma ***y formular en proposiciones teóricas las depravaciones que se encuentran en la vida.***

Los movimientos que turbaron la Iglesia en los siglos medievales fueron combatidos por la Iglesia, pero sólo fueron condenados cuando, por ejemplo, el pauperismo se transformó en teología de la pobreza al descalificar totalmente los bienes terrenales. Por tanto no fue verdadera crisis la decadencia de las costumbres eclesiásticas, contra las cuales se desplegó gallardamente el movimiento reformador del siglo XI.

Ni lo fue el conflicto con el Imperio, si bien la Iglesia trató de liberarse tanto de la servidumbre feudal ligada a la dominación política de los obispos como de la servidumbre implícita en el matrimonio de los sacerdotes.

Ni fue verdadera crisis la del movimiento de los Cátaros y los Albigenses en el siglo XIII, y de sus epígonos los Fraticelli. En realidad estos movimientos, provocados por amplias ebulliciones sentimentales y entremezclados con impulsos económicos y políticos, sólo raramente se traducían en fórmulas especulativas.

Y cuando lo hacían, como por ejemplo en la regresiva doctrina que preconizaba el retorno a la simplicidad apostólica, o en el mito de la igualdad de los fieles nivelados en el sacerdocio, o en la teología de Joaquín de Fiore sobre la Tercera Edad (la del Espíritu Santo, que reemplazaría a la del Verbo, que a su vez lo habría hecho con la del Padre), todas estas desviaciones dogmáticas encontraban a la Iglesia jerárquica pronta y firme en el ejercicio de su oficio didáctico y correctivo; y a menudo era apoyada en éste, a causa de la solidaridad entre las estructuras sociales, por el poder temporal. Hubo ataques, pero no ruptura, de las verdades de fe, y no faltó la formación magisterial.

## 15. LA CRISIS DE LA SECESIÓN LUTERANA. AMPLITUD IDEAL DEL CRISTIANISMO

El gran cisma de Oriente dejó intacto todo el sistema de la fe católica.

Ni siquiera la doctrina de la primacía del obispo de Roma fue atacada en primera instancia por los Bizantinos, hasta el punto de que en 1439 pudo firmarse en Florencia la reunificación. Y tampoco fueron capaces de ponerla en peligro y transformarla en algo distinto a su naturaleza los movimientos heréticos que pretendían una purga de las adherencias humanas en la Iglesia. La verdadera crisis acaeció con Lutero, que cambió la doctrina de arriba abajo al repudiar su principio.

El gran movimiento de la revolución religiosa de Alemania es poco inteligible en sus razones históricas si no se lo contempla en sus relaciones con el Renacimiento. El Renacimiento es a menudo representado como restauración del principio pagano de la absoluta naturalidad y mundanidad del hombre y por consiguiente como mentalidad incompatible con el Cristianismo, que consistiría en el desprecio del mundo.

Pero a nosotros nos parece que tal visión «*monocular*» no responde a la naturaleza del Cristianismo. Éste, cuyo origen está en un hombre-Dios restaurador y perfeccionador, más que restringir, amplía la mentalidad del creyente para aceptar y elevar todo lo que es conforme con el designio creador, cuya finalidad es la glorificación (tanto de Dios como del hombre unido a Dios) en el Cristo teándrico.

La civilización medieval, gracias a la pujanza del sentimiento místico, expresó ciertamente un momento esencial de la religión: la relativización de todo lo mundano y su proyección teleológica hacia el cielo. **Pero dicen algunos que la fuerza con la cual ese momento fue vivido llegó hasta más allá de la justa medida, apocando y mortificando valores que no deben ser mortificados, sino coordinados entre sí y subordinados al cielo.** Es lo que pienso yo.

El hombre medieval parece no haber sabido concebir la idea de lo cristiano si no es encarnada en el fraile franciscano <sup>14</sup>. Sin embargo, si no se olvida la amplitud de la idea cristiana, parece claro que el Renacimiento fue precisamente un caso de retorno a esa amplitud, gracias a la cual la religión comprendió el parentesco que la unía con las civilizaciones muertas, dentro de las cuales dormían sepultados los valores de la sabiduría natural, de la belleza ideal y de la milicia mundana: yacían el Fedón y la Metafísica, la Venus de Nido y el Partenón, Homero y Virgilio.

En realidad, la potencial virtud de la religión es mucho más amplia de lo que aparece en sus actuaciones históricas concretas: se manifiesta sucesivamente en un devenir que no siempre se yergue con rectitud, pero que en su conjunto tiene un carácter proficiente y perfectivo. Por otra parte, esto es lo que insinúan la parábola evangélica de la semilla y la paulina del organismo que crece hasta la perfección.

Y no debe creerse que tal asimilación de la civilización gentil haya comenzado con el Renacimiento o con los Griegos que huían del Islam, porque fue precedida desde mucho antes por la conservación de los autores griegos y latinos por obra de los monjes en la profundidad de los tiempos bárbaros. Y ocurrió así no

---

<sup>14</sup> LUIGI TOSTI Prolegomeni alla storia universale della Chiesa, Roma 1888, p. 322.

porque en Virgilio y Horacio encontrasen los monjes algún incentivo o alimento para su piedad, sino precisamente por un instinto ideal, distinto de la inspiración ascética, que todo lo penetraba: instinto que, aun no siendo ascético, también es religioso, pues (como ya dije) **a la vez que el Cristianismo nos dirige hacia el cielo, concede valor a la tierra.**

Por otra parte, la simbiosis de la civilización antigua con la idea cristiana había tenido lugar antes del Renacimiento en esa forma primordial del desarrollo intelectual que es la poesía: se trata del poema de Dante, en el cual los mitos y aspiraciones de la Gentilidad se agregan firmemente a la mentalidad cristiana en una síntesis audaz. El limbo de los adultos (donde resplandece la luz de la sabiduría natural, que no salva, pero preserva de la condenación) es una singular invención del genio medieval, conocedor de la espaciosidad ideal de la religión **(que incluye, pero sobrepasa, el mundo ascético del claustro).**

## **16. MÁS SOBRE LA AMPLITUD IDEAL DEL CRISTIANISMO. SUS LÍMITES**

Esta amplitud ideal del Cristianismo, debida a sus componentes en estado de latencia destinados a manifestarse históricamente, se extiende a toda especulación, y teológicamente está ligada a la unidad entre el ciclo de la Creación y el ciclo de la Encarnación: en ambos está presente el mismo Verbo.

Pero sin elevarnos a razones teológicas de tal amplitud, bastan razones históricas para hacerla evidente, puesto que en un mismo espacio se encuentran escuelas y estilos contrapuestos. Así por ejemplo, Bellarmino y Suárez fundamentan teóricamente la democracia y la soberanía popular, mientras Bossuet, por el contrario, justifica la autocracia regia; el ascetismo franciscano predica el abandono de los bienes de este mundo ( temporales o intelectuales), mientras que el realismo jesuítico edifica ciudades, organiza Estados y moviliza *ad maiorem Dei gloriam* a todos los valores terrenos.

Los Cluniacenses ornamentan con colores, oro y piedras preciosas hasta el pavimento de las iglesias, mientras los Cistercienses reducen el edificio divino a la desnudez de la arquitectura. Molina exalta la libertad y la eficacia autónoma de la humana voluntad (capaz de hacer fracasar la divina predestinación) y rebaja la ciencia divina a la dependencia con respecto al evento, mientras los Tomistas defienden la eficacia absoluta del designio divino.

**Los Jesuitas anuncian la vía ancha de la salvación, mientras los Dominicos el pequeño número de los elegidos.**

Los casuistas agrandan el papel de la conciencia individual con respecto a la ley, mientras los rigoristas exaltan ésta por encima de la humana estimación del acto. El mismo franciscanismo, con la bendición dada por el Fundador tanto al hermano Elías como a San Bernardo, contiene dos espíritus diversos que se extienden y se concilian en una superior inspiración y explican las luchas internas de la Orden<sup>15</sup>.

Si se pierde de vista esta esencial amplitud, la distancia entre una ortodoxia y otra resultará tan grande que podrá parecer la distancia entre ortodoxia y

---

<sup>15</sup> AGOSTINO GEMELLI, *El franciscanismo*. Barcelona 1940.

heterodoxia. Y exactamente eso le parecía a los partidarios de las escuelas opuestas (de lo que recíprocamente se acusaban), pero no así al Magisterio de la Iglesia, que intervino siempre para prohibir esas imputaciones mutuas y custodiar la superior elevación de la religión. Lo mismo ocurría con Sainte-Beuve, a quien, como no comprendía esa amplitud, le maravillaba <<que el mismo nombre de cristiano se aplique igualmente a unos y a otros [se refería a los laxistas y a los rigoristas].>> No hay elasticidad que pueda llegar tan lejos»<sup>16</sup>

De un modo muy acusado, Chesterton ha hecho de esa amplitud el criterio principal de su apologética católica. Y a este respecto podemos citar las palabras proféticas de Jacob: «*Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam [Verdaderamente Yahvé está en este lugar y yo no lo sabía]*» (Gén. 28, 16).

Sin embargo, es necesario precisar los límites de esta generosa visión de la religión católica, que también a nosotros nos parece un criterio histórico decisivo. Esta generosa visión no puede conducir al pirronismo omnicompreensivo que asimila y coordina no solamente cosas diferentes, sino cosas contradictorias.

Se puede hablar de visión generosa cuando se contemplan ideas distintas formando un conjunto coherente en el cual verdaderamente existe una pluralidad de ideas y una idea no queda destruida por su contradicción con otra. Pero es imposible para la mente humana (más bien para cualquier mente) hacer coexistir términos contradictorios, es decir, lo verdadero y lo falso<sup>17</sup>.

Esta coexistencia sólo sería posible si se verificase una condición imposible: que el pensamiento no se dirigiese al ser de las cosas, o que ser y no ser fuesen equivalentes. ***El catolicismo antepone la lógica a cualquier otra forma del espíritu, y su amplitud abraza una pluralidad de valores, todos los cuales tienen cabida dentro de su verdad, pero no una pluralidad compuesta de valores y no-valores.***

Este concepto espurio de la amplitud de la religión conduce a la indiferencia teórica y a la indiferencia moral: a la imposibilidad de conferirle un orden a la vida.

## **17. NEGACIÓN DEL PRINCIPIO CATÓLICO EN LA DOCTRINA LUTERANA**

Lo que queremos ver es cómo la doctrina de Lutero no podía entrar a formar parte del amplio ámbito del sistema católico, y por tanto cómo su ataque ponía en cuestión no este o aquel corolario, sino el mismo principio del sistema.

Puesto que consiste en un rechazo del principio, la herejía luterana es teológicamente irrefutable. Frente a ella, la apologética católica se encuentra en una posición claramente dibujada por Santo Tomás (*Summa theol.*, 1, q.1, a.8): puede vencer las objeciones del adversario pero (*por así decirlo*) no al adversario,

---

<sup>16</sup> Cit. en FRANCESCO RUFFINI. *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari 1931, vol. 1, p. 416.

<sup>17</sup> Sobre este punto, ver la carta de MANZONI al pastor ginebrino Chenevière en *Cartas*, edición de Cesare Arieti, Milán 1970, 1, p. 563, y cuanto digo sobre ello en mi edición de la *Moral católica*, Milán 1966, vol. III, pp. 57-58.

ya que éste rechaza el principio con el cual se argumenta para refutarle.

No rechaza Lutero este o aquel artículo del conjunto dogmático del catolicismo (*aunque, naturalmente, también lo hace*), sino justamente el principio de todos los artículos, **que es la autoridad divina de la Iglesia**. Para el creyente, la Biblia y la Tradición tienen una autoridad precisamente porque la Iglesia está en posesión de ellas: no sólo de la posesión material, sino también de la posesión del sentido de ambas, que va desvelando históricamente de modo paulatino.

Lutero, sin embargo, pone la Biblia y el sentido de la Biblia en manos del creyente, recusa la mediación de la Iglesia, y lo confía todo a la inteligencia privada, suplantando la autoridad de la institución por la inmediatez del sentimiento, que prevalece por encima de todo.

La conciencia se sustrae al Magisterio de la Iglesia y la aprehensión individual, máxime si es viva e irresistible, funda el derecho de opinión y el derecho a la manifestación de lo que se piensa, por encima de cualquier norma. **Lo que el pirronismo antiguo supone en el ámbito del conocimiento filosófico, lo supone el escepticismo protestante en el ámbito del pensamiento religioso.**

La Iglesia (individualidad histórica y moral del Cristo hombre-Dios) resulta desposeída de su esencia como autoridad, mientras que esa viveza de la aprehensión subjetiva es llamada fe y convertida en don inmediato de la gracia. La supremacía de la conciencia quita fundamento a todos los artículos de fe, puesto que éstos valen o no valen según la conciencia individual consienta en ellos o no.

De este modo resulta extirpado el principio del catolicismo, la autoridad divina, y con ello los dogmas de fe: ya no es la autoridad divina de la Iglesia quien los autoriza, sino la aprehensión subjetiva individual.

Y si la herejía consiste en creer una verdad revelada no porque sea revelada, sino porque consiente en ella la percepción subjetiva, se puede decir que el concepto de fe se convierte en el luteranismo en el concepto de herejía, porque la palabra divina es acogida solamente en cuanto que reciba la forma de la persuasión individual: **no es que la realidad obligue al asentimiento, sino que es el asentimiento quien da valor a la realidad.**

Que después, por lógica interna, la crítica del principio teológico de la autoridad divina se transforme en crítica del principio filosófico de la autoridad de la razón, es cosa que puede inferirse a priori por exigencia lógica, y ha sido atestiguada a posteriori por el desarrollo histórico del pensamiento alemán hasta las formas más completas del racionalismo inmanentista.

## **18. MÁS SOBRE LA HEREJÍA DE LUTERO. LA BULA, EXURGE, DOMINE»**

La semilla de la formidable conmoción religiosa causada por Lutero está totalmente contenida en los 41 artículos condenados en la bula *Exurge Domine* del 15 de junio de 1520 por **León X**, ciertamente desconocedor de hasta qué punto se había elevado *la virga* del pensamiento humano.

En realidad, como ya hemos dicho, el principio del libre examen está implícito en toda herejía, y la Iglesia (*incluso cuando no lo condena explícitamente*) lo condena implícitamente cada vez que se pronuncia contra alguna doctrina teológica contraria a la fe. Sin embargo, en este caso, el principio del libre examen

está formulado expresamente al menos en un artículo de los condenados.

Es difícil, en esta serie de proposiciones reprobadas, discernir cuáles pretende la bula condenar como heréticas, porque según la costumbre de la Curia romana, después de expuestos los 41 artículos la bula rechaza conjuntamente todos y cada uno de ellos «*tanquam respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos*»<sup>18</sup>

Esta promiscuidad hace difícil discernir cómo se distribuyen las censuras, y abre el campo a las disputas de los teólogos: son cosas distintas una afirmación herética (*que ataca al dogma*) y una afirmación que resulte engañosa para las gentes sencillas (*lo cual es un pecado contra la prudencia y la caridad, pero no contra la fe*).

Las proposiciones incluyen desarrollada la doctrina sobre la penitencia, enseñando Lutero que toda la eficacia de la penitencia sacramental consiste en el sentimiento que tiene el penitente de haber sido absuelto. Algunos artículos debilitan el libre albedrío, sustituido totalmente por la gracia y mantenido de solo título. Otros se refieren a la prevalencia del Concilio sobre el Papa, a la inutilidad de las indulgencias, a la imposibilidad de obras buenas, o a la consideración de la pena de muerte para los herejes como contraria a la voluntad del Espíritu Santo.

Hay sin embargo un artículo (el 29) en el cual la herejía **(espíritu individual de elección de las creencias)** es abiertamente profesada por Lutero.

Este artículo, que enuncia el verdadero principio de todo el movimiento, resulta ser la única tesis verdaderamente memorable: «*Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum et libere contradicendi eorum gestis et confzdentem confitendi quidquid verum videtuno*».<sup>19</sup>

Aquí se manifiesta la raíz más profunda y el criterio **más allá del cual no se puede llegar**: el espíritu individual dando valor *a todo aquello que nos parece*.

De los dos aspectos presentes en el acto de la mente cuando capta el ser objetivo mediante su acto subjetivo, ya no es el ser objetivo aprehendido lo que prevalece, sino la misma aprehensión. Para expresarlo con los términos de la Escuela, el *id quo intelligitur* predomina sobre el *id quod intelligitur*.

Si después (*en el artículo 27*) Lutero arranca de las manos de la Iglesia el establecimiento de los artículos de la fe y de las leyes morales, ello no es sino la traslación del artículo 29 desde el ámbito individual hasta el orden social de la religión.

En conclusión, el alma de la sucesión luterana no eran las indulgencias, la Misa, los sacramentos, el Papado, el celibato de los sacerdotes, la predestinación y

---

<sup>18</sup> «... respectivamente, según se previene, como heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos de los oídos piadosos, o bien engañosos para las mentes sencillas.

<sup>19</sup> «**Tenemos camino abierto para enervar la autoridad de los Concilios y contradecir libremente sus actas y juzgar sus decretos y confesar confiadamente lo que nos parezca verdad..**

la justificación del pecador; era una insuficiencia que el género humano llevaría inmersa e inherente en su naturaleza y que Lutero habría tenido la valentía de manifestar abiertamente: **la insuficiencia de la autoridad.**

La Iglesia, por ser el cuerpo histórico colectivo del hombre-Dios, recibe su unidad orgánica del principio divino. ¿Qué puede ser entonces el hombre sino la parte que vive en conjunción con ese principio y en obediencia a él? Quien rompe tal vínculo no puede sino perder el principio informante de la religión.

## 19. EL PRINCIPIO DE INDEPENDENCIA Y LOS ABUSOS EN LA IGLESIA

Planteada la cuestión de la crisis en estos términos, resulta secundaria, aunque importantísima, la consideración de las imperfecciones morales de los prelados y de la contingente corrupción de las instituciones, que fueron el pretexto histórico de la reivindicación del libre examen. Es cierto que los abusos en lo sagrado por parte de los ministros de la Iglesia fueron enormes, y puede citarse como ejemplo monstruoso el de Alejandro VI amenazando a su concubina con la excomunión si no volvía *ad vomitum*<sup>20</sup>.

Pero dejando aparte que la condena del abuso no justifica el rechazo de aquello de lo cual se abusa, ocurre que la reforma de la Iglesia debía venir y vino por la vía de la ortodoxia, gracias a hombres como **S. Francisco de Asís, Sto. Domingo Guzmán, Sta. Catalina de Siena** y todos los fundadores de órdenes religiosas de los siglos **XIV y XV** que consideraron siempre imposible para los católicos caminar por el camino recto sin la aprobación y el sello de aquellos mismos hombres de Iglesia de quienes reconocían la autoridad y cuyos vicios criticaban.

Y la razón por la cual la corrupción de los pastores no llegó a dar lugar a una crisis, sino sólo a una desviación, es que la prevaricación práctica no fue erigida en dogma teórico, como sin embargo hizo Lutero. Contrariamente a la praxis (*siempre limitada*), **el dogma teórico es ilimitado, ya que contiene en su universalidad una potencial infinidad práctica.** Por lo cual, salvado el dogma teórico, se salva en él toda la práctica y permanece incólume el principio de la salud.

## 20. PORQUÉ LA CASUÍSTICA NO CONSTITUYÓ UNA CRISIS EN LA IGLESIA

No podemos continuar sin mencionar el fenómeno de la casuística, que no fue una verdadera crisis en la Iglesia, aunque así opinen (incluso considerándola origen del declive del catolicismo) Gioberti y algún otro autor contemporáneo<sup>21</sup>.

No fue una verdadera crisis, ante todo, porque el fundamento de la

---

<sup>20</sup> La carta de amenaza está publicada por GIOVANNI BATTISTA PICOTTI en «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1951, p. 258.

<sup>21</sup> L. R. BRUCKBERCER, *Lettre á jean Paul*11, París 1979, p. 101



casuística es completamente razonable, o más bien necesario. De hecho, como disciplina que indica al hombre cómo aplicar a la acción concreta la norma ética (*que es por naturaleza universal*), la casuística teológica tiene una misión análoga a la casuística jurídica y nace como algo necesario y que se realiza constantemente en la vida moral.

Su desarrollo fue consecuencia del Concilio de Trento, que al definir que en el sacramento de la penitencia el sacerdote ejercita su acto *per modum iudicii* suscitó la necesidad de una doctrina que tradujese en soluciones prácticas, revestidas de la concreción del caso singular, la regla moral y el precepto de la Iglesia. Y en esto no puede alegarse contra la casuística nada reprehensible.

Reprehensible era, sin embargo, su tendencia a quitarle aspereza al deber moral haciendo fácil la observancia de la ley evangélica y acomodándola a la fragilidad humana. Era del mismo modo reprehensible el principio filosófico y racional de la probabilidad que ponía el libre albedrío y el juicio individual por encima del imperativo de la ley. Según Caramuel, llamado por San Alfonso **«príncipe de los laxistas»**, se debe permitir una variedad de opiniones en torno al bien y al mal, y todas ellas son admisibles siempre que tengan un cierto grado de probabilidad, y son todas útiles porque (son sus palabras) *«divina bonitas diversa ingenia hominibus contulit, quibus diversa inter se homines iudicias rerum ferrent, et se recte gerere arbitrarentur»* <sup>22</sup>.

Ciertamente hay aquí una sombra de la luz privada luterana contra el principio católico de la autoridad.

Sin embargo, esta teoría de los casuistas que daba la primacía a la aprehensión subjetiva en la determinación de la propia elección moral era después relativizada al someter la conciencia de los penitentes a la autoridad del confesor, y por tanto de alguna manera a la autoridad de la Iglesia.

Además, la casuística era más un fenómeno del estamento clerical en su función de guía que un fenómeno difuso de degradación de la conciencia popular. La gran mayoría de los libros de casuística aparecidos en aquel siglo son *Praxis confessoriorum*, y raramente *Praxis poenitentium*. Con todo, era fácil pasar de un criterio benigno para juzgar las acciones ya realizadas, como fue en principio la casuística, a un criterio relajado para juzgar las acciones aún por realizar.

La casuística no se convirtió en crisis porque no fue jamás formulado expresamente el principio de que la libertad pudiese escoger la ley con la cual determinarse. Por eso las muchas proposiciones condenadas por Alejandro VII en 1665 y 1666 contienen soluciones de casos, pero no enuncian un error de principio. Por consiguiente, de la reprobación de la casuística por parte de la Iglesia no se sigue que fuese capaz (*como pensó Pascal*) de introducir en el catolicismo un verdadero y propio estado de crisis.

---

<sup>22</sup> «La divina bondad ha dado a los hombres índoles diversas que les conducen a juicios diversos sobre las cosas, pensando que actúan correctamente». Véase en la citada edición de la Moral católica, vol. II, pp. 9698, y vol. 111, pp. 161-165.

## 21. LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La Revolución Francesa, sean cuales sean los actos violentos e inicuos que la mancillaron, puede identificarse con justicia con los principios de 1789. En realidad, no serían principios si fuesen solamente promulgaciones de derechos. Son sin embargo verdaderos y auténticos principios: verdades asumidas que no deben ser juzgadas, sino con las que se juzga todo.

**Son proposiciones antitéticas al principio católico de la autoridad.** Bajo este aspecto es imposible pensar el 1789 francés de modo histórico si no es en cuanto precedido por la fijación de las tesis luteranas en aquella vigilia de Todos los Santos de 1517; y no porque fuesen destructivas aquellas noventa y cinco tesis tomadas artículo por artículo, sino porque lo era *el spiritus agitans molem*.

Este espíritu era capaz de dar a luz todo lo que alumbró, pero no por perversidad de los hombres, ni por la terquedad de los prelados corruptos, ni por la ineptitud de las jerarquías, sino por la más terrible de las energías motrices y reguladoras del *pandaimonion* humano, que a mi entender es la **necesidad lógica**.

Muchos dicen ser extraordinariamente rico y desbordante el compuesto de ideas que embistió contra el catolicismo en la Revolución Francesa, y que no todas las causas fueron filosóficas y religiosas. Lo mismo pienso yo, al igual que de la Reforma protestante. Sin embargo, si consideramos la confrontación desordenada de las ideas no como un *proelium mixtum*, sino más bien como una psicomaquia o una lucha de esencias, habrá que reconocer en la Revolución Francesa un grandioso movimiento de fondo que (*retomando la magnífica imagen lucreciana*) «*funditus humanam.. vitam turbat ab imo*» (*De rer. nat.*, III, 38),<sup>23</sup>

Todos los autores católicos del siglo XIX, incluidos (*y no en última fila*) aquéllos a los que se suele adscribir a la escuela liberal, se ocupan de la crítica de los principios de la Revolución Francesa. La hace **Manzoni** en el ensayo Sobre la Revolución Francesa, que la historiografía moderna intenta llevar al descrédito y al olvido.

La hace el padre **Francesco Soave** en la aguda obrita, también condenada al Erebo, sobre la *Verdadera idea de la Revolución Francesa* (Milán, 1793).

La hace **Rosmini** en la *Filosofía del Derecho* (§§ 2080 2092), discurriendo sobre la colisión del derecho individual y el derecho social. Ya sé que también hubo pensadores católicos, hombres ilustres del clero, y políticos y publicistas de carácter católico, que forzaron los principios de la Revolución Francesa hasta llegar a una interpretación benigna.

Se decía que eran la aclaración de ideas del Cristianismo que estaban esperando un desarrollo y que no fueron reconocidas como tales en el momento de su exposición. Hay a tal respecto declaraciones de grandes prelados de la Iglesia e incluso de Pontífices contemporáneos. Nos referiremos a ello más adelante con menor celeridad que en este rápido repaso histórico (§ 225). Pero es innegable, y pareció innegable durante un siglo, que de la Revolución Francesa nació un espíritu nuevo, verdaderamente principal, **que no es posible combinar a la par**

---

<sup>23</sup> Enturbia desde el fondo la vida humana

**con el principio del catolicismo ni someterlo a él como subalterno.**

## 22. EL PRINCIPIO DE INDEPENDENCIA. LA «AUCTOREM FIDEI»

Quien recorra el clásico *Enchiridion* puede sorprenderse de que, entre los documentos doctrinales de la época en la cual sucedió aquel gran movimiento convulso que fue la Revolución Francesa, no se encuentre ninguno que concierna directamente a los supuestos teóricos subyacentes a la legislación reformadora de las diversas Asambleas que tuvieron lugar hasta el Consulado y el Imperio.

**De las siete constituciones que se sucedieron, el «mediador de los dos siglos»** derogó finalmente la más desafiante e incompatible con la religión católica, dejando sin embargo como fondo de las novedades el principio informante del mundo moderno. Este principio, lo he dicho y lo diré más veces, es la instauración de los valores humanos *praesens* como humanos, independientes y subsistentes por sí mismos, y por consiguiente la correlativa *destitución* de la autoridad.

No es que *libertad igualdad y fraternidad* no fuesen valores reconocidos desde la antigua sabiduría griega y elevados a símbolo universal en la religión cristiana: ¿de dónde, si no, procederían?

Pero los Estoicos los referían al **Logos natural** que iluminaba ineficazmente (*la historia de la esclavitud lo prueba*) a todo hombre que viene al mundo.

Sin embargo el Cristianismo los refería al **Logos sobrenatural** hecho hombre, iluminante e impulso eficaz para el corazón humano. Y puesto que el Logos natural no es real, sino ideal, no puede ser el verdadero principio del cual dependa todo, ni debe por consiguiente ser reverenciado y obedecido incondicionalmente.

**El verdadero principio es un ente realísimo que incluye a la Idea y que para el Cristianismo se ha hecho realidad creada mediante la Encarnación.**

El individuo ontológico hombre-Dios se convierte en individuo social en la Iglesia. Ésta es su Cuerpo Místico, según la célebre enseñanza de San Pablo, por lo que la dependencia respecto a Cristo se refleja en la dependencia respecto a la Iglesia. Éste es el principio de la autoridad, rector de todo el sistema teológico.

El principio resultó herido por la revolución luterana, que para las cosas de religión sustituyó la regla de la autoridad por el espíritu individual.

Lo correlativo de la autoridad es la obediencia; y puede decirse que el principio primero del catolicismo es la autoridad, o equivalentemente la obediencia, como aparece en célebres textos paulinos que hablan **de haber sido obediente el hombre-Dios, y obediente hasta la muerte: es decir, hasta la totalidad de la vida.**

Y esto no principalmente, como sin embargo podría decirse, para salvar a los hombres, sino con el fin de que la criatura se inclinase ante el Creador y le prestase un obsequio total y absoluto, lo cual constituye el fin mismo de la Creación. Por tanto la Iglesia de Cristo conduce siempre a las personas a coordinarse en virtud de la obediencia y la abnegación, y a fundirse en el individuo

social que es el Cuerpo Místico de Cristo, rompiendo con el aislamiento del individuo y de sus acciones y aboliendo toda dependencia que no esté subordinada a la dependencia de Dios.

Pero la independencia política del hombre que fue enseñada por la Revolución Francesa estaba contenida en la independencia religiosa enseñada por Lutero y retomada por los Jansenistas.

La Constitución de Pío VI *Auctorem fidei* (1794), que la condena, tiene por este motivo una importancia que la asemeja a la encíclica *Pascendi* de San Pío X (1907).

Demostraban tener un perspicaz sentido de la doctrina el jesuita Denzinger y sus colaboradores cuando en el renombrado *Enchiridion symbolorum* reproducían por entero los dos documentos.

También en la *Auctorem fidei* son sólo unos pocos los artículos fundamentales y muchos los casi accesorios, aplicación de los primeros. Los primeros son calificados de herejías, mientras los segundos reciben calificaciones inferiores a la de herejía.

Y así como Lutero interponía entre la Palabra y el creyente la aprehensión subjetiva, excluyendo a la Iglesia universal, así el Sínodo de Pistoya les interponía la Iglesia particular, operando una traslación de autoridad de lo universal a lo particular; lo cual la plurifica y la disemina un poco menos, pero no de modo distinto a como lo hacía el espíritu individual coronado y mitrado por Lutero.

Como conviene a toda pretensión de reforma, el Sínodo de Pistoya alegaba *un oscurecimiento generalizado de las verdades religiosas importantes, que habría tenido lugar en la Iglesia en el curso de los últimos siglos (proposición I)*.

Esta proposición era contraria a la naturaleza de la Iglesia, en quien la verdad está indefectiblemente en acto y en cuyo órgano didáctico no puede oscurecerse jamás. Pero a dicha proposición, que en el fondo podría tomarse como una valoración histórica, seguían otras proscritas como heréticas, con las cuales se profesa que la autoridad para comunicar los dogmas de fe y regir la comunidad eclesial reside en la comunidad misma y se transmite de la comunidad a los pastores. Esta proposición entroniza no ya el espíritu privado del individuo, sino el de la Iglesia particular: la autoridad universal resulta subrogada por una autoridad que es aún social, pero particular.

**La obediencia a la palabra todavía existe, pero con la mediación del libre examen de las Iglesias menores.**

Que el Papa sea jefe de la Iglesia, pero como ministro de una Iglesia de la cual depende, y no como ministro de Cristo, *es un corolario que recibe en otro artículo la calificación de herejía.*

## **23. LA CRISIS DE LA IGLESIA EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

La Revolución popular siguió a otra revolución que ya había sido operada por el absolutismo regio, el cual tras liberarse de la sujeción al menos moral a la

Iglesia, había renovado el despotismo de la *lex regia* (según la cual *quidquid principi placet vigorem habet legis*)<sup>24</sup> y se había reforzado adoptando el espíritu de la luterana libertad de conciencia.

Por una parte, el nuevo cesarismo había afirmado la independencia del príncipe respecto a las normas de la Iglesia, que fortalecían y a la vez temperaban la *potestad regia* para protección de los pueblos. Por otra, había absorbido privilegios, franquicias, inmunidades, costumbres inmemoriales y garantías de la libertad de los súbditos.

Pocos escritores se atreven a decidir cuánto haya habido, en la enorme conmoción de la Revolución, de pura reacción debida a la mecánica social, y cuánto de aspiración o conspiración doctrinal. Pero los acontecimientos fueron importantísimos y desarraigaron principios y opiniones como lo hace un *ventus exurens et siccans*.

Un tercio del clero se vió alcanzado por la defección y la apostasía, compensados en verdad con episodios de resistencia invicta hasta el martirio; **sacerdotes y obispos corrieron al matrimonio** (*después convalidado por el concordato de 1801, salvo el de los obispos*); **iglesias y conventos fueron profanados y destruidos** (*en París, de trescientas iglesias sólo quedaron treinta y siete*); los signos de la religión fueron aborrecidos, dispersados o prohibidos (*por lo que Consalvi y los suyos, llegados a París para negociar, lo hicieron en ropa seglar*); se extendieron el libertinaje en las costumbres, reformas licenciosas y extravagantes en el culto y en la catequesis, y sacrílegas confusiones de lo patriótico con lo religioso.

En sustancia, la Constitución civil del clero, votada en julio de 1790 y condenada por Pío VI en marzo del año siguiente, contenía un error sustancial, puesto que secularizaba a la Iglesia y la anulaba como sociedad principal y totalmente independiente del Estado.

Si hubiese llegado a mantenerse en vez de derrumbarse (*lo que aconteció a causa del rechazo de casi todo el episcopado, seguido por la abrumadora mayoría de los sacerdotes, y gracias a la voluntad del gran «mediador de los dos siglos»*) habría hecho desaparecer de la faz de Francia toda institución y todo influjo del catolicismo. **La condena de la Constitución civil del clero es por consiguiente un documento doctrinal que afecta a la sustancia de la religión.**

#### **Es sorprendente que Denzinger la haya omitido.**

La separación total de la Iglesia y el Estado pareció un error a los redactores del Syllabus, pero deja subsistir las dos sociedades (*la teocrática y la democrática, cada una en su propia naturaleza y finalidad*).

¿Cómo no va a ser un error pernicioso el que absorbe la Iglesia en el Estado e identifica a éste con la universal sociedad de los hombres? La Revolución Francesa, reducida a su especie lógica, fue una verdadera y propia crisis del principio católico, puesto que establecía (*bien que sin conseguir traducirlo en el*

---

<sup>24</sup> «Lo que quiere el príncipe tiene fuerza de ley»

*organismo civil*) el principio de la independencia, éste trastorna el orden religioso, el orden moral y el orden social respecto a su centro, y conduce tendencialmente a la dislocación completa de la organización social: primero de la teocrática y luego de la democrática.

Sin embargo, si decimos que no existe crisis cuando el organismo místico es atacado en su alma «sensitiva» pero no en la intelectiva y mental, ni cuando el núcleo (*lo adornado con el carisma de la indefectibilidad*) permanece intacto aunque el mal avance en todos los órdenes fisiológicos del cuerpo, entonces será legítimo dudar de que esta sacudida del catolicismo haya sido una crisis de la Iglesia.

## 24. EL SYLLABUS DE PÍO IX

Actualmente el célebre catálogo de los errores modernos anexo a la encíclica *Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864 es repudiado por una parte de los teólogos, que intentan combinar con esos errores el principio católico; o bien postergado y criticado por autores que para no desagradar demasiado a ese mundo que el *Syllabus* rechaza, lo interpretan alegremente y lo hacen precursor del desarrollo posterior de dichos errores, la veracidad de cuya alma intrínseca habría sido revelada por los avances del pensamiento de nuestro siglo; o bien, en fin, rechazado a cara descubierta en su significación doctrinal (*es decir, permanente*) y presentado como un momento caduco de una errónea contraposición de la Iglesia al genio del siglo.

Incluso en el OR del 31 de mayo de 1980 un historiador francés pone en relación aquel insigne documento doctrinal con «una llamada de clericalismo monárquico ultramontano». No les falló el *sensus fidei ni el sensus logicae* a Denzinger y a sus sucesores al introducirlo íntegramente en el *Enchiridion*.

Sobre el alcance del **Syllabus** en orden a la verdad católica surgió pronto disputa y discrepancia. Mons. Dupanloup, obispo de Orléans, restringió su significación condenatoria. La *Civiltá cattolica*, que gozaba entonces de gran autoridad, propuso sin embargo una interpretación rígida, viendo atacado en él el principio de todo el mundo moderno.

Rechazaron el *Syllabus* los escritores irreligiosos, que al menos en un punto esencial tuvieron una visión no menos aguda que la de los jesuitas: en que el *Syllabus* contiene una reprobación de la civilización moderna.

Es también digno de consideración cómo en la praxis moral ciertas proposiciones condenadas daban lugar a disenso. Así por ejemplo, la 75, sobre incompatibilidad de la potestad temporal con la espiritual, y la 76, que pronosticaba efectos saludables para la Iglesia con la abolición del poder temporal del Pontífice romano. Según la *Civiltá cattolica*, quien rechazase esos puntos del *Syllabus* no era susceptible de absolución sacramental. Por el contrario, según decisión tomada por el clero parisino bajo la presidencia del mencionado arzobispo, sí lo era. También *Antonio Rosmini*, en una instrucción a los religiosos de su Instituto, había sostenido la tesis de la absolución antes de la promulgación

del *Syllabus*.<sup>25</sup>

Pero más aún que la actitud de la casuística en torno a la obligación que el *Syllabus* suponía para los fieles, es de observar un aspecto claramente profesado en el comienzo mismo del documento papal. Éste entiende enumerar «*praecipuos nostrae aetatis errores*». Pero estos errores, en el último de los artículos (*verdadera síntesis de la condena del Papa*), son identificados con la sustancia misma de la moderna civilización, que resulta condenada no en todo, sino toda ella, al ser condenados tales errores.

Dada la escasez de censuras establecidas contra artículos teológicos concretos, y dada la amplitud de la censura infligida sin embargo a las opiniones dominantes en el siglo, el *Syllabus* parece ser una denuncia del estado del mundo más que de la Iglesia, culminando sintéticamente en la condena del espíritu del siglo.

De los 80 artículos del documento pocos son relevantes para quien busque los universales, pero estos pocos son precisamente los decisivos.

Condenando la proposición 3 se proscribe la independencia de la razón que, sin referirse a Dios, reconoce sólo como ley la que ella misma se impone (autonomía), y no se apoya sobre otra fuerza que sobre la inmanente a sí misma: **se considera capaz de conducir a la persona al cumplimiento de los fines del hombre y del mundo.**

La proposición 5 **hace de la razón la norma absoluta**, y de lo sobrenatural un producto y estadio del pensamiento natural; niega por consiguiente la dependencia del verbo creado respecto al Verbo increado, que lo excede infinitamente: la perfección de la divina revelación estaría en la conciencia humana de lo divino y en la reducción de los dogmas a teoremas racionales. De parecida relevancia (ya que no es sino el reflejo de estos errores en la razón práctica) es la proposición 58, que proclama la independencia de la decisión ética del individuo con respecto a una Regla establecida que sobrepase la razón individual. Resulta condenado en la 59 el corolario jurídico de la 58, de que son los hechos humanos, separados de toda relación con la ley moral, los que constituyen el derecho: el hecho sería la base de la justicia, cuyo principio no sería la Idea, sino lo contingente.

Por consiguiente, en su conjunto el *Syllabus* parece más una denuncia del mundo moderno que un síntoma de la crisis de la Iglesia, porque las proposiciones que el documento recoge conciernen no a una interna contradicción de la Iglesia con sus principios (*como hemos visto desde el comienzo, tal es la definición misma de la crisis*), sino una contradicción del mundo con el catolicismo.

Este significado del *Syllabus* fue *intuído utrinque*, tanto por parte del mundo como por parte de la Iglesia. La condenación sintética del pensamiento moderno continúa desde el *Syllabus* hasta el Vaticano I. En el esquema preparatorio de doctrina *catholica* se observa que el carácter propio de la época no consiste en atacar puntos singulares dejando intacto el primer principio de la religión, sino en que «*homines generatim a veritatibus et bonis supernaturalibus*

---

<sup>25</sup> Ver sobre este punto la edición citada de la Moral católica, vol. III, pp. 340-343.

*aversi fere in humana solum ratione et in naturali ordine rerum conquiescere atque in his totam suam perfectionem et felicitatem consequi se posse existimant»*<sup>26</sup>.

**Por tanto, la diferencia entre la situación a que se refiere el *Syllabus* y la de la Iglesia en su actual desorientación reside precisamente en el hecho de que las exigencias y postulados del mundo, entonces externos a la Iglesia y combatidos por ella, se han introducido en la Iglesia, ya sea disminuyendo el antagonismo, u ocultándolo (*renovando el medieval tate et florebunt omnia*), o debilitándolo para hacerlo tolerable, o bien (*y es la vía más practicada*) aminorando la fuerza del principio católico elevándolo a un punto de tal amplitud que no abraza la totalidad de lo verdadero, sino la totalidad sincrética de lo verdadero y lo falso.**

La condena del espíritu del siglo, caracterizado por los errores aquí condenados, es innegable y no susceptible de preterición o de moderación.

El *Syllabus* no puede quedar apagado por el enorme silencio con que dentro de la Iglesia se intenta hundir al documento papal de 1864, y gracias al cual se ha tolerado que el nombre del *Syllabus* no sea citado ni siquiera una vez en el Vaticano II, **convirtiéndose más bien en símbolo de algo risible o abominable.**

## 25. EL ESPÍRITU DEL SIGLO. ALESSANDRO MANZONI

*Alessandro Manzoni*, en la Segunda Parte de la «*Moral Católica*»<sup>27</sup>, en un capítulo titulado precisamente *Espíritu del siglo*, que es el más atormentado de la obra (*o más bien el más atormentado de todos sus escritos*), se encuentra enfrentado a nuestro mismo problema: si el espíritu del siglo es compatible o no con la religión católica.

Y encuentra la solución en una operación analítica y de discernimiento. Rechazando una falsa sistematización que o todo lo acepta o todo lo rechaza, Manzoni examina artículo por artículo las diversas partes de ese compuesto heterogéneo formado por ideas verdaderas, útiles y justas, y por ideas falsas, irreligiosas y nocivas. Extrayendo las partes buenas demuestra que éstas derivan de la religión y estaban contenidas en ella, y la culpa estuvo si acaso en no haberlas deducido y en haber dejado esa labor a los enemigos de la religión.

El análisis del espíritu del siglo, por consiguiente, no se debe hacer con el espíritu del siglo (*ni con el del pasado ni con el del presente*), sino con la luz de la verdad religiosa; ésta ilumina a las inteligencias en evolución en el curso de las generaciones, pero sin que ella evolucione, al estar por encima de cualquier época mediante una suerte de **ucronía**<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> «Los hombres están en general alejados de las verdades y los bienes sobrenaturales, y creen poder quedar satisfechos solamente con la razón humana y el orden natural de las cosas, y poder conseguir en ellos su propia perfección y felicidad.

<sup>27</sup> Ver edición citada, vol. 11, pp. 413-459, y vol. III, pp. 323-329.

<sup>28</sup> Sobre esta solución manzoniana discurro profusamente en el discurso pronunciado en



Cotejando las opiniones dominantes en una sociedad en un tiempo dado es posible realizar esa *discreteo spirituum* no carismática, sino filosófica, que no rechaza o acepta *in solidum* todo el compuesto, sino que discierne valores y antivalores con un criterio *metahistórico*.

Pero aquí surge una duda: ¿es quizá el espíritu del siglo un compuesto descomponible, o es por el contrario un quid que no entro a definir y mantiene unidas las partes del compuesto dando a cada una un ser distinto al de la parte? ¿No es quizá el espíritu ese quid que, informando las partes, les permite escapar de la pluralidad y división y las convierte precisamente en una unidad inconfundiblemente definida, es decir, en un individuo indiviso en sí mismo y distinto de cualquier otro?

Sigue siendo válido sin embargo el punto que Manzoni ilumina en dichas páginas, según el cual el espíritu del siglo no deberá ser juzgado históricamente, sino sólo con un criterio ucrónico: por la religión, y no por la historia. Ciertamente este criterio no será admitido por quien sostiene una axiología sin valores verdaderos y nouménicos, pero es el criterio católico con el cual pretendemos aquí reconocer dónde está la crisis. Por consiguiente, tal criterio no sólo es legítimo, sino **el único legítimo**.

El juicio apreciativo que en torno a una misma cosa emiten el catolicismo y los sistemas que le son opuestos (*por ejemplo, en torno a la dignidad y la respetabilidad de la persona*) puede parecer idéntico, pero esa identidad de juicio no es más que aparente, porque la razón de esa respetabilidad la encuentra el catolicismo allí donde no la encuentran los sistemas adversos.

En éstos y en aquél se ama al hombre, pero en éstos el hombre es amable por sí mismo mientras en aquél no lo es, siendo el principio superior de su amabilidad un Amable-en-sí que hace amable al hombre.

Con este ejemplo es posible comprender en qué consiste el espíritu de una época, el espíritu de una sociedad, el espíritu de un sistema: es la razón última, irreducible a nada ulterior, que hace inteligible todo punto del sistema y todo momento del siglo; es el *caput mortuum*, ese último pensamiento en el cual todo se resuelve y que no es resoluble en otro.

El espíritu del siglo no es por consiguiente *un complejo* de ideas, sino aquello que unifica al complejo **y no es descomponible**.

El espíritu del siglo es en la vida social el análogo a lo que en la vida del individuo llama la Biblia el *árbol* o el *corazón* (*Mat. 7,17 y 15,18*): de donde salen los pensamientos del hombre (buenos o malos, de salvación o de perdición) y de donde provienen los frutos, buenos o malos según que el árbol sea bueno o malo,

y bueno o malo sea el corazón. En realidad el hombre, según la religión, es o todo él bueno o todo él malo, y su destino es *in puncto*. Véase sobre esto § 202.

## 26. LA CRISIS MODERNISTA. EL SEGUNDO SYLLABUS

La crisis denunciada en el *Syllabus* fue crisis *del mundo* más que de la Iglesia. La denunciada por aquel *Syllabus* posterior que constituye el decreto *Lamentabili* del 8 de julio de 1907, junto con la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907, es por el contrario una crisis *de la Iglesia*.

Y la diferencia entre el documento de San Pío X y el de Pío IX es manifiesta ya desde el título: Pío IX enumeraba «*praecipuos nostrae aetatis errores*», mientras que San Pío X denuncia «*errores modernistarum de Ecclesia, revelatione, Christo et sacramentis*».

Toda filosofía contiene virtualmente una teología. Las materias puramente teológicas contempladas por la enseñanza de San Pío X son el fruto maduro de la filosofía de la independencia condenada en el primer *Syllabus*.

A la diferencia en el título corresponde la distinta índole de las 65 proposiciones reprobadas. Éstas ya no conciernen a una situación espiritual propia del mundo pero aún externa a la Iglesia, sino a una verdadera herida en el *Nous* católico: no a partes desmembradas de un sistema, sino más bien al espíritu inmanente a todas ellas.

Esto se clarifica también en el hecho, revelado por la encíclica, de que el modernista «*plures agit personas ac velut in se commiscet*»<sup>29</sup>, siendo a la vez filósofo, creyente, teólogo, historiador, crítico, apologeta y reformador.

No creo que esa pluralidad de personas sea denunciada por San Pío X como una actitud moral de duplicidad o hipocresía (*pluralidad de máscaras*), si bien algún rasgo de astucia ajitofélica (*cfr. 11 Sam. 15-17*) puede quizá apreciarse en algunos defensores de esas doctrinas; ¿pero acaso no también, a veces, en sus oponentes?

Creo más bien que esta multiplicidad de personas o caras es precisamente la prueba de que el documento no condena partes separadas, sino un espíritu, que en última instancia es el espíritu de independencia.

Para proceder como hicimos con el primer *Syllabus*, examinaremos algunos artículos principales para reconocer en el documento la condena de tal espíritu. En la proposición 59 se señala el error según el cual el hombre subordina a su juicio evolutivo la verdad revelada no evolutiva, subordinando así la verdad a la historia.

Tal reducción de la verdad al progresivo sentimiento humano (*que va presentando y volviendo a presentar el dato religioso como una especie de*

---

<sup>29</sup> «Representa y, como si dijéramos, mezcla en sí mismo varias personas» (Denz. 2071)

*incognoscibile noumeno*) es rechazada también en el artículo 20, porque destruye toda dependencia del sentido religioso con respecto a la autoridad de la Iglesia». <sup>30</sup>.

La Iglesia (*se afirma expresamente*) resulta rebajada a funciones de simple registro o sanción de las opiniones dominantes en la Iglesia discente, que en realidad deja de ser discente. La proposición 7, negando que la verdad revelada pueda obligar a un asentimiento interno (*de la persona, y no solamente del miembro de la Iglesia*), supone por tanto la existencia en el individuo de un íntimo núcleo independiente de la verdad, la cual se impondría en cuanto subjetivamente aceptada, no en cuanto que verdad.

No menor es la importancia de la 58: «*veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso in ipso et per ipsum evolvitur*» <sup>31</sup>

### **Aquí se profesan dos independencias.**

**Primera**, la del hombre histórico respecto de la naturaleza del hombre, absorbida enteramente en su historicidad. La proposición equivale a negar la existencia de la idea eterna en la que son ejemplarizadas las naturalezas reales, es decir, a negar ese elemento irrefragable de platonismo sin el cual se derrumba la idea de Dios.

La segunda independencia profesada es, más en general, la de la razón respecto a la Razón. La razón humana, el mayor receptáculo conocido por nosotros en el mundo, <sup>32</sup> está a su vez contenida en otro receptáculo mayor, la mente divina, negado en la proposición 58. Es por eso falsa la tesis del artículo proscrito, según la cual la verdad se desarrolla con el hombre, en el hombre, y para el hombre.

Se desarrolla de ese modo, pero no toda ella. No es cierto que la verdad se transforme en el hombre que se transforma: quienes lo hacen son los intelectos creados, incluso los de los creyentes, e incluso los del cuerpo social de la Iglesia, que con sus propios actos, variables de individuo a individuo, de generación a generación, y de civilización a civilización, confluyen sin embargo en una idéntica verdad. La independencia de la razón respecto a la verdad inmutable confiere al contenido y al continente de la religión un carácter de movilismo (*ver §§ 157-162, y la nota 1 del Capítulo XVII*).

De extremo interés y merecedora de prolongada reflexión me parece la proposición 65, si se la compara con la penúltima del *Syllabus*. Pío IX afirmaba ser incompatible el catolicismo con la civilización moderna. San Pío X condena a quien considere incompatible el catolicismo con la ciencia moderna.

---

<sup>30</sup> La esencia del modernismo es en realidad ésta: que el alma religiosa no extrae de ningún otro lugar distinto de ella misma el motivo de su propia fe. Tal es el diagnóstico del card. DEJIRÉ MERCIER en la pastoral de la Cuaresma de 1908.

<sup>31</sup> «La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él,».

<sup>32</sup> Rosmini, Teosofía, 111, 1090, ed. nac., vol. XIV, Milán 1941. Ver en los índices la voz Idea.

La Iglesia es inconciliable con la civilización moderna, pero ésta no se identifica con la ciencia. La religión es compatible con el pensamiento humano, pero no en el sentido de serlo con todas las determinaciones históricas a través de las cuales camina, y algunas veces erróneamente, sino en el sentido de ser siempre conciliable con la verdad a la que se refieren esas determinaciones.

El documento expresa esta diferencia proclamando que dicha compatibilidad afecta al saber real. Por tanto tenemos dos proposiciones condenadas: **el catolicismo es conciliable con la civilización moderna (Pío IX) y el catolicismo es inconciliable con la verdadera ciencia (San Pío X).**

De la comparación entre las dos se desprende la inecuación entre la civilización moderna y la verdadera ciencia. La Iglesia separa ambas, pero no abandona la condena del espíritu del siglo. Puede haber auténtica sabiduría en una civilización asentada sobre principios falsos, pero entonces está investida de un falso espíritu y es necesario, con una especie de acción reivindicadora, desnudarla de él y revestirla de la verdad que se encuentra en el sistema católico, poniéndola bajo el principio verdadero.

## **27. LA CRISIS PRECONCILIAR Y EL TERCER SYLLABUS**

En esta breve prospección histórica nos hemos propuesto delinear *summatim* las anteriores crisis de la Iglesia. Hemos abandonado casi por completo las concomitancias políticas de tales crisis, hemos callado las repercusiones sociales, y solamente hemos columbrado las modificaciones disciplinares, porque la disciplina de la Iglesia descende de la doctrina.

Investigando las crisis de la Iglesia hemos encontrado que éstas sólo tienen lugar cuando no en el mundo, sino en la misma Iglesia, surge una contradicción con el principio que la constituye y la rige. Tal contradicción respecto al elemento principal es la constante (*como dicen los matemáticos*) de todas las crisis.

Y así como la crisis preformada en el mundo fue denunciada por el primer *Syllabus* y después por San Pío X a principios de siglo cuando comenzó a comunicarse y a internarse en la Iglesia, también lo fue por Pío XII en el tercer *Syllabus* cuando a mitad de siglo se adentró con más difusión en ella. El tercer *Syllabus* es la encíclica *Humani Generis* del 12 de agosto de 1950, y con los textos del Concilio Vaticano II constituye el principal acto doctrinal de la Iglesia después de San Pío X.

Es cierto que en la formación del *sensus communis* de la Iglesia hay momentos en los que predomina la memoria, poniéndose bajo la luz de la atención ciertas partes del depósito de la Fe, y momentos en los que predomina el olvido, desviándose de esa luz y relegando a la oscuridad otras partes del sistema católico<sup>33</sup>.

Es un efecto de la limitada intencionalidad del espíritu, que no puede estar siempre en todo, y de la consiguiente dirigibilidad de la atención, gran verdad

---

<sup>33</sup> De este olvido tratamos en 44 330 y ss.

sobre la que se apoyan el arte de la educación y, en un orden más bajo (*bajísimo*), el arte de la propaganda.

Y siendo algo necesario a la naturaleza humana, no puede ni deplorarse ni eliminarse. Hace falta sin embargo que esta relativa obliteración en la cual caen algunos artículos del sistema católico no se convierta finalmente en su supresión. Es la historia, desarrollándose, la que expone u oscurece uno u otro aspecto, pero ni tal aspecto existe en la conciencia de la Iglesia por el hecho de ser iluminado, ni se apaga del todo por el hecho de ser oscurecido.

Cuando la tendencia general en la mayor parte de la Iglesia se dirige hacia el oscurecimiento de ciertas verdades, es necesario que la Iglesia docente las sostenga con fuerza conservando íntegro el conjunto del sistema católico, incluso si esta o aquella parte suscita poco interés para esa mayoría. Así, la innegable educación de los tres *Syllabus* en el momento actual no puede quitar a los tres documentos su carácter eminente.

A este propósito es imprescindible resaltar que la continuidad homogénea de las afirmaciones papales constituye, a los ojos de los innovadores, el defecto principal de esta insistencia de la Iglesia, porque repudiaría su desarrollo. Pero la Iglesia subsiste en una verdad intemporal, con la cual juzga a los tiempos. La fórmula de la Iglesia es *bis in idem*, o mejor, *pluries in idem*, o mejor aún, *semper in idem*, porque está en relación perpetua e indefectible con el principio, y cuando juzga las versátiles contingencias históricas bajo la guía del principio lo hace por impulso de éste, y no de aquéllas.

## 28. LA «HUMANI GENERIS» (1950)

En el título de la encíclica llama pronto la atención el estilo tético y categórico, inusual en las más comedidas fórmulas de otros actos doctrinales. En lugar de la fórmula *non videntur consonare* o similares (*por otro lado también adoptadas aquí a propósito del poligenismo*), se enuncia *in limine* que se toman en consideración falsas opiniones *quae catholicae doctrinas fundamenta subruere minantur* <sup>34</sup>.

Es una amenaza, es decir, una destrucción en perspectiva, pero la amenaza es real; no dice *subruere videntur* sino, sin ambages, *subruere minantur* los errores ofenden a la verdad católica, incluso si no consuman su destrucción.

En el proemio del elenco se cita una característica de la crisis que indica su grado y expresa su novedad. El error, que en un tiempo provenía *ab extra*, se origina ahora *ab intra* de la Iglesia; y no es ya un asalto externo, sino un mal intestino: no una tentativa de demolición de la Iglesia sino, según la célebre frase **de Pablo VI, una auto demolición de la Iglesia**. Sin embargo, las falsas opiniones no deberían caber en ella, dado que la razón humana (*sin perjuicio de su capacidad natural*) se encuentra en ella siempre reforzada y amplificada por la Revelación.

Pero es precisamente el postulado de independencia de la Revelación el error primero], y los errores que la encíclica describe no son sino forma o, más verdaderamente, denominaciones suyas. Así, el escepticismo esencial a la

---

<sup>34</sup> «Que amenazan destruir los fundamentos de la doctrina católica».

mentalidad moderna conduce a que nuestro conocimiento no sea aprehensión de lo real, sino puramente producción de imágenes constantemente mutables de una realidad que siempre se nos escapa. **El conocimiento se hace independiente de la verdad.**

También el *existencialismo* se apoya sobre el principio de la independencia: las cosas existentes no tendrían relación con esencias anteriores que participasen del carácter absoluto del ente divino en donde son pensadas. La encíclica ataca la mentalidad moderna, pero no en cuanto moderna, sino en cuanto pretende separarse de ese *firmamentum* de valores inmutables para volcarse total y exclusivamente en la existencia. Esta mentalidad no puede compatibilizarse con el dogma católico ni siquiera siendo corregida (DENZINGER, 2323).

Los siguientes artículos explican la filiación de los errores posteriores, refiriéndolos todos al de la independencia de las criaturas. Siendo el historicismo la consideración de la existencia separada de la esencia, solamente puede encontrar la realidad en el movimiento, dando lugar a un universal movilismo. Negado el elemento transtemporal (*constituído precisamente por las esencias*) de toda cosa temporal, el ser se disuelve en el devenir, desapareciendo todo substrato no disoluble, que sería sin embargo necesario para concebir el devenir mismo (DENZINGER, ivi).

La condena del *sentimentalismo* (DENZINGER 2324) consiste en una condena del sentimiento cuando no se lo contempla en la totalidad del hombre. En el fondo del hombre hay una relación esencial con su razón, y en el fondo de la razón hay una esencia que, aunque es creada, participa de lo absoluto. La descendencia de escepticismo, existencialismo, movilismo y sentimentalismo respecto al principio de la independencia, **opuesto al católico**, constituye el nervio teórico del documento de Pío XII.

La reprobación de errores individuales derivados del error primero, como el repudio de la metafísica (tomista o no), el evolucionismo general, el criticismo escriturístico, el naturalismo religioso y otros errores teológicos específicos (*siendo uno de los mayores la negación de la transustanciación*), son puramente secundarios y accesorios, y debe asignárseles un papel secundario cuando se trata de establecer dónde es atacado el principio mismo del catolicismo. Este principio es la dependencia de todo lo antropológico respecto a lo divino, negada la cual se diluye el fundamento de toda axiología, como afirma el documento (DENZINGER, 2323).

### **CAPITULO III LA PREPARACION DEL CONCILIO**

#### **29. EL CONCILIO VATICANO II. SU PREPARACIÓN**

Parece ser que Pío XI llegó a pensar en la posibilidad de retomar el Concilio Vaticano, interrumpido en 1870 por violentos acontecimientos; pero lo que es seguro, según el testimonio del cardenal *Domenico Tardini*, es que Pío XII ponderó la oportunidad de tal reinicio o la de un nuevo Concilio y ordenó estudiar los pros y los contras a una comisión especial. Ésta decidió en sentido negativo.

Quizá se pensó que el acto doctrinal de la *Humani generis* era suficiente por sí mismo para enderezar cuanto de torcido se encontraba en la Iglesia. Quizá pareció que no se debía comprometer de ningún modo la naturaleza del gobierno

papal, que podría quedar disminuido (*o parecer que lo quedaba*) por la autoridad del Concilio. Tal vez se presintió el aura democrática que habría investido a la asamblea y se intuyó su incompatibilidad con el principio católico.

O puede que el Papa siguiera su inclinación hacia una responsabilidad total, que exige una totalidad indivisible de poder (a causa de cuya concentración, a su muerte estaban vacantes en la Curia puestos importantísimos). No se concedía entonces tanto peso al beneficio que actualmente se suele reconocer en el recíproco conocimiento y comunicación entre los obispos del mundo (*lo cual es un indicio de propensión democrática*), pues no se creía que fuese suficiente juntar a los hombres para que se conozcan y conozcan la cosa sobre la cual deliberan. La propuesta de un Concilio fue apartada. Existe una antigua desconfianza hacia el hecho de situar frente a frente al Concilio y a la Sede de Pedro. La formuló con imaginación el card. Pallavicino, historiador del Concilio de Trento: «*En el cielo místico de la Iglesia no se puede imaginar reunión más difícil de componer, ni compuesto de más peligrosa influencia, que un Concilio general*»<sup>35</sup>.

El anuncio de la convocatoria de un Concilio, debido como dijo el mismo Juan XXIII a una repentina inspiración, cogió al mundo totalmente por sorpresa. Por el contrario, el Vaticano I había estado precedido desde 1864 por una encuesta entre los cardenales, quienes se habían pronunciado mayoritariamente a favor de su convocatoria. Unos pocos se opusieron a ella, bien para no poner de manifiesto las divergencias y por consiguiente acrecentarlas, bien por estar ya los errores anatematizados, bien por no poderse cambiar las condiciones de la Iglesia faltando el auxilio de los Estados<sup>36</sup>.

No hubo respecto al Vaticano II consultas previas acerca de la necesidad u oportunidad de convocarlo, llegando la decisión de Juan XXIII por un ejercicio de carisma ordinario, o tal vez por un soplo de carisma extraordinario<sup>37</sup>. Así pues, el 15 de julio de 1959 el Papa constituyó la Comisión central preparatoria, compuesta por una amplia mayoría de cardenales y un número de patriarcas, arzobispos y obispos elegidos con un criterio indefinido, donde **no quedaba claro si prevalecía la doctrina, la prudencia de gobierno o la relación de confianza con el Pontífice**.

Esta Comisión central difundió al episcopado de todo el orbe un cuestionario acerca de los temas a tratar, lo recogió y clasificó las opiniones, instituyó a su vez comisiones menores, y elaboró los esquemas que debían ser propuestos a la asamblea ecuménica.

Las respuestas de los obispos revelan ya algunas de las tendencias que prevalecerían en el Concilio, y con frecuencia traslucen incapacidad para estar a la altura de las circunstancias y divagan hacia materias impertinentes o fútiles. Tampoco en el Vaticano I faltaron propuestas extravagantes.

Había algunas sugerencias en favor de Rosmini o de Santo Tomás, y ahí la

---

<sup>35</sup> MANSI vol. 49, p. 28.

<sup>36</sup> MANSI, vol. 49, p. 34. Es la opinión del card. Roberti.

<sup>37</sup> El mismo Papa afirmó que la idea de convocar el Concilio fue una inspiración divina, y Juan Pablo II lo confirmó en el discurso del 26 de noviembre de 1981, en la conmemoración del centenario del nacimiento del Papa, Roncalli.

materia es ciertamente de gran importancia; pero junto a éstas, otras descendían al problema de las asistentes católicas en familias no católicas, de la bendición de cementerios, o de otras cuestiones de disciplina menor, sin duda no proporcionadas a la magnitud de un Concilio ecuménico.

El Vaticano II tuvo en su conjunto una preparación que suponía una general homogeneidad de inspiración, que parecía correspondiente a la intención del Papa<sup>38</sup>. En esta fase preparatoria la parte opositora desarrolló su actividad con menor fuerza dentro que fuera, reservándose para llevar a cabo su actuación principal en la fase plenaria de la asamblea.

### 30. PARADÓJICA RESOLUCIÓN DEL CONCILIO

El Vaticano II tuvo una resolución distinta de la que hacía prever el Concilio preparado; más bien, como veremos, dicha preparación se dejó de lado rápida y completamente <sup>39</sup>. El Concilio nació, por así decirlo, de sí mismo, independiente de su preparación. En ciertos aspectos, con el Vaticano II habría ocurrido como con el de Trento, el cual, como dice Sarpi en el preámbulo de su Historia, *«ha tenido lugar de una forma y con una conclusión totalmente contrarias a las expectativas de quien lo ha procurado y al temor de quien estudiadamente lo ha combatido»*: contrario al proyecto de quien impulsaba una reforma católica que redujese el poder de la Corte Romana, y contrario al temor de esta Corte misma <sup>40</sup>, la cual en opinión del servita dificultó de todas las maneras posibles su resolución.

Y de aquí extraía Sarpi, y resulta posible extraer, una conclusión de teodicea y una parénesis religiosa: la resolución paradójica de la asamblea tridentina es un *«claro documento para meditar los pensamientos de Dios y no fiarse de la prudencia humana»*.<sup>41</sup>

Al igual que en el Tridentino (según Sarpi), en el Vaticano II los acontecimientos discreparon respecto a su preparación y, como se dice hoy, a sus perspectivas. No es que no fuesen reconocibles ya en la fase preparatoria rasgos

---

<sup>38</sup> Éste, en el radio-mensaje a los fieles de todo el mundo del 11 de septiembre de 1962, hace de él una alabanza desmesurada, hablando de, <una riqueza sobreabundante de elementos de orden doctrinal y pastoral>.

<sup>39</sup> El resultado paradójico del Concilio, así como la ruptura de la legalidad conciliar y la relegación del Concilio preparado, son hechos silenciados por las obras que recuerdan las vicisitudes de la gran asamblea. Ver por ejemplo la síntesis que del Concilio hace mons. P. POUPARD, pro-Presidente del Secretariado para los no creyentes, en <„Esprit et Vie”, 1983, pp, 241 y ss. Como contrapeso a la omisión de sucesos tan importantes, los sometemos nosotros a examen con un poco más de detenimiento.

<sup>40</sup> El paralelismo señalado por Sarpi es mera apariencia. Una resolución contraria al temor de la Curia Romana es de hecho una resolución conforme a su criterio. En realidad, el Tridentino no tuvo una resolución paradójica.

<sup>41</sup> Istoria del Concilio Tridentino, Bari 1935, vol. 1, p. 4. Para ilustrar este punto, ver ROMANO AMERIO, Il Sarpi dei pensieri filosofici inediti, Turin 1950, pp. 8-9, y en particular la incongruencia entre la letra y el fondo de este texto. En realidad Sarpi tiene plena intención de demostrar la eficacia de los manejos humanos en la conducción de aquel Concilio.



de pensamiento modernizante <sup>42</sup>. Sin embargo no caracterizaron al conjunto de los esquemas preliminares tan profunda y distintamente como después se reflejó en los documentos finales promulgados. Por ejemplo, la flexibilidad de la liturgia para estudiar su acomodación a las diversas índoles nacionales estaba propuesta en el texto correspondiente, pero restringida a territorios de misión, y no se hacía mención de la exigencia subjetiva de la creatividad del celebrante. La práctica de la absolución comunitaria, acrecentada en detrimento de la confesión individual con intención de facilitar el cumplimiento de la moral, se proponía en el esquema de sacramentis. Incluso la ordenación sacerdotal de hombres casados (aunque no la de mujeres) encontraba lugar en el de ordine sacro. El de libertate religiosa (del card. Bea), uno de los más tormentosos y conflictivos de la asamblea ecuménica, avanzaba en sustancia la novedad finalmente adoptada, desviando del camino común (o eso parece) la doctrina canonizada y perpetuamente profesada por la Iglesia Católica.

El principio de la funcionalidad propio del pragmatismo y activismo modernos, que reconocen el valor de la productividad de las cosas o del trabajo y desconocen el de las operaciones intransitivas o inmanentes de la persona rebajándolas respecto a las transitivas y eficientes ad extra, (§§ 216-217), estaba también formulado expresamente en el esquema de *disciplina cleri*, que contemplaba la inhabilitación o remoción de obispos y de presbíteros llegada una determinada edad.

Es conocido que el fruto maduro de esta inclinación al activismo es el *Motu proprio Ingravescetem aetatem*, que afectó con la *deminutio capitis* a los cardenales octogenarios. Un *votum* particular acerca del hábito *talar* proporcionó la excusa para la costumbre de vestir al modo laico, disimulando la diferencia específica entre el sacerdote y el seglar y aboliendo incluso la prescripción que obligaba al uso de la sotana durante las funciones ministeriales. En los trabajos preparatorios se encuentran también opiniones particulares de determinadas escuelas teológicas en un sentido de mayor apertura.

*Verbi gratia*, se pretendía hacer pasar como doctrina del Concilio una posición discutible sobre el limbo de los niños e incluso de los adultos. Esta materia, al ser demasiado próxima al espinoso dogma de la predestinación, que no mencionan los decretos conciliares<sup>43</sup>, fue completamente omitida, pero como mostraremos más adelante el espíritu laxista y pelagiano que suponía revistió el pensamiento teológico postconciliar.

Con mayor intensidad se percibió en la asamblea plenaria el influjo, bien manifiesto en su preparación, de quienes querían realizar innovaciones en la educación del clero (esquema de *sacrorum alumnis formandis*). La pedagogía secular de la Iglesia, concretada en el sistema de los seminarios, implica que los

---

<sup>42</sup> De los trabajos de la Comisión preparatoria central puedo hablar con cierto conocimiento particular, ya que habiéndome asociado mons. Angelo Jelmini, obispo de Lugano y miembro de esa Comisión, al estudio de los esquemas y a la redacción de sus opiniones, tuve conocimiento de todos los documentos.

<sup>43</sup> Ver DELHAYE-GUERET-TOMBEUR, Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives, Lovaina 1974. Praedestinatio y praedestinare sólo se encuentran tres veces: dos respecto a la Virgen, y otra en una cita de Roni. 8, 29.

sacerdotes deben formarse según un principio peculiar correlativo a la peculiaridad ontológica y moral de su estado consagrado.

Por el contrario, en el texto se solicitaba una formación del clero asimilada lo más posible a la formación de los laicos: por tanto la *ratio studiorum* de los seminarios debía tomar ejemplo de la de los Estados, y la cultura del clero omitir en general toda originalidad respecto a la de los seglares. El motivo de esta innovación resultó ser lo que fuera tema diversamente reiterado por el Concilio: **que los hombres de Iglesia se conformen al mundo para ejercitar sobre el mundo su operación específica de instrucción y santificación.**

También en torno a la *reunificación de los cristianos no católicos* se hizo oír la voz de quien comparaba a los protestantes (*sin sacerdocio, sin jerarquía, sin sucesión apostólica y sin sacramentos, o casi sin ellos*) con los ortodoxos, que tienen sin embargo casi todo en común con los católicos salvo las doctrinas del primado y de la infalibilidad. **Pío IX había hecho una clarísima distinción: desplazó enviados apostólicos con cartas de invitación a los patriarcas orientales, quienes declararon en su totalidad no poderse acercar al Concilio; pero no reconoció como Iglesias a las diversas confesiones protestantes, consideradas simples asociaciones, y dirigió una llamada *ad omnes* protestantes no para que interviniesen en el Concilio, sino para que retornasen a la unidad de la que se habían apartado.**

El comportamiento latitudinario que afloró en la preparación se apoya sobre una implícita paridad parcial entre católicos y no católicos, y aunque pareció minoritario en la fase preparatoria, consiguió después que fuesen invitados indistintamente como observadores tanto los protestantes como los ortodoxos, lo que explica la influencia de aquéllos en el decreto de *oecumenismo* (§§ 245-247).

Una última característica asemeja la preparación del Concilio y su resultado: el generalizado optimismo que coloreó los diagnósticos y los pronósticos de una minoría en la Comisión central preparatoria. Que el aumento del conocimiento científico de la naturaleza (es decir, del reino de la técnica con el que se identifica la civilización moderna) de origen igualmente al reino de la dignidad y de la felicidad humana, fue manifestado en el esquema de *Ecclesia* (cap. 5, de *laicis*) pero impugnado por la mayoría, que insistía sobre el carácter indiferente de los progresos técnicos: éstos extienden la posible aplicación de la moralidad, pero no la perfeccionan intensivamente.

Sin embargo, este tema de la ***dominación de la tierra por medio de la técnica resultará sacralizado (§ 218)*** en los documentos definitivos y revestirá todo el pensamiento teológico postconciliar. La elevación de la técnica a fuerza civilizadora y moralmente perfeccionadora del hombre compartía la idea del progreso del mundo y, conjuntamente, un gran soplo de optimismo.

El optimismo presidiría después toda prospectiva de la asamblea plenaria, oscureciendo la visión del estado real del catolicismo.

Es oportuno referir literalmente las críticas que un Padre de la Comisión central preparatoria oponía a la demasiada florida descripción de la situación del mundo y de la situación de la Iglesia en el mundo. «*Non placet hic cum tanto laetamine descriptus status Ecclesiae magis in spem, meo iudicio, quam ad veritatem. Cur enim auctum religiones fervorem ais, aut respectu cuius aetatis?*»

*Nonne in oculis habenda est ratio statistica, quam dicunt, unde apparet cultum Dei, fidem catholicam, publicos mores apud plerosque collabescere et paene dirui? Nonne **status mentium generatim alienus est a catholica religiones, discissis republica ab Ecclesia**, philosophia a dogmatis fidei, investigatione mundi a reverentia Creatoris, inventione artis ab obsequio ordinis moralis? Nonne inopia operariorum in sacro ministerio laborat Ecclesia? Nonne multae partes Sanctae Ecclesiae vel immanissime conculcantur a Gigantibus et Minotauris, que superbiunt in mundo, vel schismate labefactatae sunt, utpote apud Chinenses? Nonne misiones nostras ad infideles, tanto zelo ac caritate plantatas ac rigatas, vastavit inimicus homo? Nonne atheismus non amplius per singulos sed per totas nationes (quod prorsus inauditum erat) celebratur et per reipublicae leges instauratur? Nonne numerus noster quotidie proportionaliter imminuitur, Mahumetismo ac Gentilismo immodice gliscentibus? Nos enim quinta pars sumus generis humani, que quarta fuimus paulo ante. Nonne mores nostri per divortium, per abortum, per euthanastam, per sodomiam, per Mammona gentilizant?>> <sup>44</sup>.*

Y concluye afirmando que este diagnóstico procede *humano more* y en línea de consideración histórica, sin perjuicio de lo que la Providencia de Dios sobre la Iglesia pueda operar «más allá de la medida de los juicios humanos» y fuera de la potencia ordenada.

### **31. MÁS SOBRE EL RESULTADO PARADÓJICO DEL CONCILIO. EL SÍNODO ROMANO**

El resultado paradójico del Concilio respecto a su preparación se manifiesta en la comparación entre los documentos finales y los propedéuticos, y también en tres hechos principales: el fracaso de las previsiones hechas por el Papa y por quienes prepararon el Concilio; la inutilidad efectiva del Sínodo Romano I sugerido por Juan XXIII como anticipación del Concilio; y la anulación, casi inmediata, de la *Veterum Sapientia*, que prefiguraba la fisonomía cultural de la Iglesia del Concilio.

---

<sup>44</sup> «No apruebo la descripción del estado actual de la Iglesia, realizada aquí **con tanta exaltación, e inspirada en mi opinión** más en la esperanza que en la verdad. ¿Por qué hablar de aumento del fervor religioso? ¿Con respecto a qué época se refiere? ¿No se deben tal vez tener en cuenta las estadísticas según las cuales la fe católica, el culto divino y las costumbres públicas decaen y se van arruinando? ¿No está acaso el estado general de las mentes alejado de la religión católica, estando separado el Estado de la Iglesia, la filosofía de la fe, la investigación científica de la reverencia hacia el Creador, y el desarrollo técnico del obsequio debido a la ley moral? ¿No padece quizá la Iglesia por la escasez de clero? ¿No están muchas partes de la Santa Iglesia cruelmente perseguidas por los Gigantes y Minotauros que se enorgullecen en el mundo o, como en China, conducidas al cisma? Nuestras misiones, plantadas y regadas con tanto celo **y caridad, ¿no han sido acaso devastadas por** el enemigo? ¿Acaso no es exaltado el ateísmo no ya sólo por los individuos, sino establecido (cosa absolutamente inaudita) por las leyes de naciones enteras? ¿No decrece proporcionalmente cada día el número de católicos mientras se expanden desmesuradamente Mahometanos y Gentiles? De hecho, nosotros, que hace poco éramos una cuarta parte del género humano, hemos quedado reducidos a un quinto. ¿Y no es acaso verdad que nuestras costumbres se paganizan a través del divorcio, el aborto, la eutanasia, la sodomía y el culto al dinero?».

El Papa Juan, que había ideado el Concilio como un gran acto de renovación y de adecuación funcional de la Iglesia, creía también haberlo preparado como tal, y aspiraba a poderlo concluir en pocos meses<sup>45</sup>: quizá como el Laterano I con Calixto II en 1123, cuando trescientos obispos lo concluyeron en diecinueve días, o como el Laterano II con Inocencio II en 1139, con mil obispos que lo concluyeron en diecisiete días.

Sin embargo, se abrió el 11 de octubre de 1962 y se clausuró el 8 de diciembre de 1965, durando por tanto tres años de modo discontinuo. El fracaso de las previsiones tuvo su origen en haberse abortado el Concilio que había sido preparado, y en la elaboración posterior de un Concilio distinto del primero, que se generó a sí mismo (*como decían los Griegos, [autogenético]*).

El Sínodo Romano I fue concebido y convocado por Juan XXIII como un acto solemne previo a la gran asamblea, de la cual debía ser prefiguración y realización anticipada.

Así lo declaró textualmente el Pontífice mismo en la alocución al clero y a los fieles de Roma del 29 de junio de 1960. A todos se les revelaba su importancia, que iba por tanto más allá de la diócesis de Roma y se extendía a todo el orbe católico. Su importancia era parangonable a la que con referencia al gran encuentro tridentino habían tenido los sínodos provinciales celebrados por San Carlos Borromeo.

Se renovaba el antiguo principio que quiere modelar todo el orbe católico sobre el patrón de la particular Iglesia romana. Que en la mente del Papa el Sínodo romano estaba destinado a tener un grandioso efecto ejemplar se desprende del hecho de que ordenase enseguida la traducción de los textos al italiano y a todas las lenguas principales. Los textos del Sínodo Romano promulgados el 25, 26 y 27 de enero de 1960 suponen un completo retorno a la esencia de la Iglesia; no a la sobrenatural (ésta no se puede perder) sino a la histórica: un repliegue, por decirlo con Maquiavelo, *de las instituciones sobre sus principios*.

El Sínodo proponía en todos los órdenes de la vida eclesiástica una vigorosa restauración. La disciplina del clero se establecía sobre el modelo tradicional, madurado en el Concilio de Trento y fundado sobre dos principios, siempre profesados y siempre practicados. El primero es el de la peculiaridad de la persona consagrada y habilitada sobrenaturalmente para ejercitar las operaciones de Cristo, y por consiguiente separada de los laicos sin confusión alguna (**sacro significa separado**). El segundo principio, consecuencia del primero, es el de la educación ascética y la vida sacrificada, que caracteriza al clero como estamento (pues también en el laicado los individuos pueden llevar una vida ascética).

De este modo el Sínodo prescribía a los clérigos todo un estilo de conducta netamente diferenciado de las maneras seculares. Tal estilo exige el hábito

---

<sup>45</sup> Así se desprende de la *positio* de la instrucción preliminar de su proceso de beatificación, conocida merced a una indiscreción del periodista F. D'ANDREA. Ver «Il Giornale Nuovo, del 3 de enero de 1979. Pero también se desprende de las palabras del Papa en la audiencia del 13 de octubre de 1962, que hacían creer que el Concilio pudiera concluirse en Navidad.

eclesiástico, la sobriedad en los alimentos, la abstinencia de espectáculos públicos, y la huida de las cosas profanas. Se reafirmaba igualmente la originalidad de la formación cultural del clero, y se diseñaba el sistema sancionado solemnemente por el Papa al año siguiente en la encíclica *Veterum sapientia*. El Papa ordenó también que se reeditase el Catecismo del Concilio de Trento, pero la orden no fue obedecida. *Sólo en 1981, y por iniciativa privada, se publicó en Italia su traducción (OR, 5-6 julio 1982).*

No menos significativa es la legislación litúrgica del Sínodo: se confirma solemnemente el uso del latín; se condena toda creatividad del celebrante, que rebajaría el acto litúrgico, que es acto de Iglesia, a simple ejercicio de piedad privada; se urge la necesidad de bautizar a los niños *quam primum*; se prescribe el tabernáculo en la forma y lugar tradicionales; se ordena el canto gregoriano; se someten a la autorización del Ordinario los cantos populares de nueva invención; se aleja de las iglesias toda profanidad, prohibiendo en general que dentro del edificio sagrado tengan lugar espectáculos y conciertos, se vendan estampas e imágenes, se permitan las fotografías, o se enciendan promiscuamente luces (*lo que deberá encargarse al sacerdote*). El antiguo rigor de lo sagrado es restablecido también alrededor de los espacios sagrados, prohibiendo a las mujeres el acceso al presbiterio. Finalmente, los altares cara al pueblo se admiten sólo como una excepción cuya concesión compete exclusivamente al obispo diocesano.

Es imposible no ver que tan firme reintegración de la antigua disciplina deseada por el Sínodo ha sido contradicha y desmentida por el Concilio prácticamente en todos sus artículos. De hecho, el Sínodo Romano, que debería haber sido prefiguración y norma del Concilio, se precipitó en pocos años en el Erebo del olvido y es en verdad *tanquam non fuerit* <sup>46</sup>. Para dar una idea de tal anulación, señalaré que no he podido encontrar los textos del Sínodo Romano ni en Curias ni en archivos diocesanos, teniendo que conseguirlos en bibliotecas públicas civiles. <sup>47</sup>

### **32. MÁS SOBRE LA RESOLUCIÓN PARADÓJICA DEL CONCILIO. LA «VETERUM SAPIENTIA»**

El uso de la lengua latina es connatural a la Iglesia católica (no metafísicamente, sino históricamente) y está estrechamente ligado a las cosas de Iglesia incluso en la mentalidad popular. Constituye además un medio y un signo primordial de la continuidad histórica de la Iglesia. Y puesto que no hay nada interno sin lo externo, y lo interno surge, fluctúa, se eleva y se rebaja conjuntamente con lo externo, siempre ha estado persuadida la Iglesia de que la forma externa del latín debe conservarse perpetuamente para conservar las

---

<sup>46</sup> En OR, 4 de junio de 1981, a causa del habitual *loguimini nobis placentia*, se escribe que la renovación de la Iglesia fue comenzada por Juan XXIII con la celebración del Sínodo Romano y con la celebración del Concilio, y que «ambos concluyeron amalgamándose». Estamos de acuerdo, siempre y cuando «amalgaman signifique «aniquilar»: el Sínodo no es citado por el Concilio ni siquiera una vez.

<sup>47</sup> *Prima Romana Synodus*, A. D. MDCCCCLX, Typ, polyglotta Vaticana, 1960.

características internas de la Iglesia. Y tanto más cuanto que se trata de un fenómeno del lenguaje, en el cual la conjunción de forma y sustancia (de lo externo y lo interno) es del todo indisoluble. De hecho, la ruina de la latinidad consecuente al Vaticano II fue acompañada por muchos síntomas de la auto demolición de la Iglesia lamentada por Pablo VI.

Del valor de la latinidad hablaremos en §§ 278-279. Aquí queremos solamente mencionar la desviación que estamos estudiando entre la inspiración preparatoria dada al Concilio y el resultado efectivo de éste.

Juan XXIII pretendía con la *Veterum Sapientia* operar un repliegue de la Iglesia sobre sus principios, siendo en su mente este repliegue una condición para la renovación de la Iglesia en la peculiaridad propia del presente *articulus temporum*.

El Papa atribuyó al documento una importancia espacialísima, y las solemnidades de que quiso revestir su promulgación (en San Pedro, en presencia del colegio cardenalicio y de todo el clero romano) no tienen igual en la historia de este siglo. La importancia eminente de la *Veterum sapientia* no se ve negada por el olvido en que se la hizo caer inmediatamente (los valores no son tales porque sean aceptados) ni por su fracaso histórico. Su importancia deriva de su perfecta consonancia con la individualidad histórica de la Iglesia.

La encíclica es fundamentalmente una afirmación de continuidad. Si la cultura de la Iglesia procede del mundo helénico y romano es sobre todo porque las letras cristianas son, desde los primeros tiempos, letras griegas y letras latinas. Los incunables de las Sagradas Escrituras son griegos, los símbolos de fe más antiguos son griegos y latinos, la Iglesia de Roma de la mitad del siglo III es toda ella latina, los Concilios de los primeros siglos no tienen otro idioma que el griego.

Se trata de una continuidad *interna* de la Iglesia en la que se concatenan todas sus épocas. Pero hay además una continuidad externa que atraviesa la entera cronología de la era cristiana y recoge toda la sabiduría de los gentiles. No vamos a hablar, naturalmente, *del sanctus* Sócrates a quien imprecaba Erasmo, pero no podremos preterir la doctrina (expuesta por los Padres griegos y latinos y recordada por el Pontífice con un texto de Tertuliano) según la cual hay una continuidad entre el mundo de pensamiento del cual vivió la sabiduría antigua (precisamente *veterum sapientia*) y el mundo de pensamiento elaborado después de la revelación del Verbo encarnado.

El pensamiento cristiano elaboró el contenido sobrenaturalmente revelado, pero se adhirió también al contenido **revelado naturalmente mediante la luz de la racionalidad creada.**

De este modo, el mundo clásico no es extraño a la religión. Ésta tiene como esencia una esfera de verdad inalcanzable mediante las luces naturales y superpuestas a ellas, pero incluye también la esfera de toda verdad humanamente alcanzable.

La cultura cristiana fue por tanto preparada y esperada obediencialmente (*como decían los medievales*) por la sabiduría antigua, porque ninguna verdad, ninguna justicia, ninguna belleza le es ajena. Y por ello no es opuesta, sino compatible con la sabiduría antigua, y se ha apoyado siempre en ella: no sólo,

como suele decirse, haciéndola esclava y utilizándola funcionalmente, sino llevando en el regazo a quien ya existía, pero que una vez santificada se hizo mayor de lo que era.

No quisiera aquí disimular que esa relación entre mundo antiguo y cristianismo como dos cosas compatibles entre sí oculta delicadas aporías y exige que se mantenga firme la distinción entre lo racional y lo supraracional. No es posible defender la demasiado divulgada fórmula de Tertuliano *anima naturaliter christiana*, ya que querría decir naturalmente **sobrenatural**.

Es necesario en esto andar con pies de plomo para que la religión cristiana, esencialmente **suprahistórica y sobrenatural**, no corra el peligro de caer en el historicismo y el naturalismo.

Pese a todo, la idea de su continuidad a través de la extensión temporal y de las vicisitudes de las culturas es un concepto católico: **difícil, pero verdadero y necesario**.

Aquí me bastará ponerme bajo el patrocinio de San Agustín, quien afirmó tal continuidad de modo absoluto y universal saltando por encima de siglos y de cultos: «*Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani*» (*Retract., I, cap. 13*)<sup>48</sup>.

La parte práctica y dispositiva de la *Veterum sapientia* es una exacta contrapartida, por su firmeza, de la transparencia cristalina de la doctrina.

Los puntos decisivos son precisamente los que por la sucesiva desistencia papal determinaron la anulación de la encíclica. Establece que la *ratio studiorum ecclesiastica* reconquiste su propia originalidad fundada sobre la especificidad del *homo clericus*; que, consiguientemente, recobre sustancia la enseñanza de las disciplinas tradicionales, sobre todo el latín y el griego; que para conseguirlo se abandonen o se recorten las disciplinas del *cursus laico*, las cuales a causa de una tendencia asimilativa se habían ido introduciendo o ampliando.

Prescribe que las ciencias fundamentales, como la dogmática y la moral, se impartan en los seminarios en latín y siguiendo manuales igualmente en latín; que los profesores que parezcan incapaces o renuentes a la latinidad sean apartados en un plazo conveniente.

Como coronación de la Constitución apostólica, destinada a procurar una reintegración general de lo latino en la Iglesia, el Pontífice decretaba la erección de un Instituto superior de latinidad, que hubiera debido formar latinistas para todo el orbe católico y confeccionar un léxico del latín moderno<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> «Pues la que ahora se llama religión cristiana estaba entre los antiguos, y no faltó desde el comienzo del género humano»

<sup>49</sup> La derrota del latín en la Iglesia postconciliar es, sin embargo, manifiesta. Ni siquiera en el Congreso internacional tomista de 1974 figuraba el latín entre las lenguas admitidas; pero lo fue inmediatamente, tras mi protesta en carta de 1 de octubre de 1973 al Maestro general de los Dominicos, padre Aniceto Fernández. Éste hizo que se me respondiese el 18 de octubre aceptando la propuesta y la solicitud: «También nosotros habíamos pensado en ello, sobre todo porque es la lengua de Santo Tomás». No hace falta

La desintegración general de la latinidad posterior al proyecto de la fase preparatoria, que pretendía su general reintegración, suministra un adicional sufragio a la tesis del resultado paradójico del Concilio. En la medida en que tocaba un punto históricamente esencial del catolicismo, la *heterum sapientia* exigía una muy dispuesta virtud de autoridad y de correspondencia armónica en todos los órganos de ejecución.

Hacía falta esa fortaleza práctica que se había ejercitado por ejemplo en la gran reforma de la escuela italiana realizada por el ministro Giovanni Gentile, y que improntó la *ratio studiorum* durante medio siglo.

También entonces millones de maestros, que se encontraron en una condición análoga a aquélla en que la *Veterum sapientia* colocaba a las disciplinas divinas, fueron constreñidos de manera inmisericorde a conformarse o a dimitir. Sin embargo, la reforma de los estudios eclesiásticos, al ser hostigada desde muchos lados y por varios motivos (*sobre todo por parte alemana, con un libro de Winninger prologado por el obispo de Estrasburgo*), **fue aniquilada en brevísimo tiempo.**

El Papa, que primero la instaba, ordenó que no se exigiese su ejecución; aquéllos a quienes les hubiese correspondido por oficio hacerla eficaz secundaron la debilidad papal, y la *Veterum sapientia*, cuya oportunidad y utilidad tan altamente se habían exaltado, fue del todo abrogada y no es citada en ningún documento conciliar.

**En algunas biografías de Juan XXIII se la silencia del todo, como si no existiese ni hubiese existido**, mientras los más protervos la mencionan solamente como un error. Y no hay en toda la historia de la Iglesia ejemplo de un documento tan solemnizado y tan pronto lanzado a las Gemonias.

Queda solamente el problema de si su cancelación de *libro viventium* haya sido consecuencia de una falta de sabiduría al promulgarla o de una falta de valor para exigir su ejecución.

### 33. LOS FINES DEL CONCILIO VATICANO I

Desde que la Iglesia recurrió a actuar conciliarmente (lo que comenzó en la era apostólica) hasta el Vaticano I, la asamblea ecuménica fue siempre convocada para tres fines, denominados causa **fidei**, causa **unionis**, y causa **reformationis**.

En las asambleas de los primeros siglos la segunda y la tercera causa

---

añadir que las intervenciones en lengua latina fueron escasísimas. La deslatinización de los Congresos tomistas fue ya total en el de 1980, en el cual de veintinueve ponencias no había ninguna en latín. No podría aportarse prueba más palmaria del paso a una Iglesia plurilingüe, pero completamente alejada del latín.



estaban implícitas en la primera y no se percibían distintamente, pues es manifiesto que decidiendo las cuestiones de fe (por ejemplo la de la unidad teándrica) se superaba la división doctrinal, rehaciendo la concordia social dentro de la Iglesia. A causa de la conexión entre dogma y disciplina, se restablecía también la regla del obrar además de la del creer. Pero más tarde, el cisma de Focio y de Miguel Cerulario, y posteriormente la gran escisión de Alemania, impusieron de modo imperioso la cuestión de la unidad.

Ésta se convirtió en preponderante en el Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Florencia (1439). Por último, la corrupción de las costumbres del clero, el exceso de poder secular de la Curia Romana y el lujo desbordante del Papado, hicieron que fuese asimismo propuesta durante siglos, y finalmente impuesta en Trento (1545-1563), la causa de la reforma.

Los tres fines fueron perseguidos también por el Concilio Vaticano I. La llamada a los no católicos dio lugar a una vasta literatura y a una amplia polémica. La causa *unionis* fue confiada a una de las cuatro grandes comisiones preparatorias, así como la causa *reformationis*, dando lugar a un pulular de peticiones y de sugerencias que basta por sí mismo para demostrar cómo nada se hacía, ni siquiera entonces, en círculos restringidos o en camarillas <sup>50</sup>. La amplitud asumida por las expectativas se manifiesta también en la variedad y audacia de las sugerencias.

Había a mitad del siglo XIX quien quería ver prohibida por el Concilio la pena de muerte, quien proponía que *si quis bellum incipiat anathema sit*<sup>51</sup>, quien pedía la abolición del celibato del clero latino, o quien era partidario de la elección de los obispos por sufragio democrático.

La aspiración hacia una organización militante de las masas católicas quedaba recogida, más que en todas las demás propuestas, en la del capuchino Antonio da Reschio <sup>52</sup>.

Éste auspiciaba que toda la masa del pueblo católico, desde los niños a los adultos y desde los solteros a los casados, fuese dividida en congregaciones cuyos miembros no debían contraer amistad ni matrimonio, ni juntarse en modo alguno, con los que no formaran parte de ellas. Era, en sustancia, una separación: no respecto a los de fuera de la iglesia, o a los de fuera de la Iglesia practicante, sino respecto a aquéllos que dentro de la iglesia no formasen parte de esa organización compacta, *tanquam castrorum ocies ordinata*. El proyecto del capuchino se basaba en modelos paganizantes, jesuíticos o utópicos, y consideraba que la perfección social consistía en una ordenación externa según esquemas racionales.

Pero no obstante las extravagancias y las vetas de pensamiento modernizante ya mencionadas, la preparación del Vaticano I consiguieron imprimir a la asamblea ecuménica una dirección clara que aseguró en ese siglo la unidad de la Iglesia. En lo referente a la *causa fidei* fueron recondenados, explícita o implícitamente, los errores contenidos en el **Syllabus**. En cuanto a la *causa unionis*, fue reafirmada la necesidad de que la unidad proviniese de una reunión o

---

<sup>50</sup> (N. del T.) En español en el original.

<sup>51</sup> «El que comience una guerra, sea excomulgado».

<sup>52</sup> MANSI, vol. 49, p. 456.

adhesión de las confesiones acatólicas a la Iglesia Romana, centro de la unidad. Y para la *causa reformationis* fue renovado el principio de la dependencia de todos los fieles respecto de la ley natural y de la ley divina poseída por la Iglesia. A esta dependencia puso sello la definición dogmática de la infalibilidad didáctica del Papa.

### 34. LOS FINES DEL VATICANO 11. LA PASTORALIDAD

También son reconocibles las tres causas tradicionales en las finalidades perseguidas por el Vaticano II, si bien enunciadas de modo variado y valoradas de modo diverso, siendo prioritaria una u otra en la atención o en la intención. Después se englobaron todas con una calificación peculiar, expresada con el término de «pastoralidad».

Según el decreto *Presbyterorum ordinis* 12, el fin del Concilio es triple: la *renovación interna de la Iglesia* (este fin parece referirse conjuntamente a la fe y a la reforma), la *difusión del Evangelio en el mundo* (esto parece referirse todavía a la fe, *non servanda, sed pro paganda*), y finalmente el diálogo *con el mundo moderno* (que parece aún *de fidei propaganda* o, como hoy se suele decir, *de evangelizando mundo*).

Pablo VI, en el discurso de apertura del segundo período, atribuyó al Concilio cuatro fines. El **primero** es la *toma de conciencia* de la Iglesia. El Papa piensa que «la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada, y formulada, no quizá con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia lo que ella piensa de sí misma» (n. 18).

Aquí puede verse una sombra de subjetivismo. En realidad no importa lo que la Iglesia piensa de sí misma, sino lo que ella es.

**El segundo** fin es la reforma, es decir, el esfuerzo de corregirse y de remitirse a la conformidad con su divino modelo (sin distinción entre conformidad esencial y constitutiva, que no puede disminuir, y conformidad accidentalmente perfeccionable y por tanto susceptible de perfección). Para el Papa, dicha reforma implica un resurgimiento de energías espirituales ya latentes en el seno de la Iglesia: se trata de actuar y perfeccionar la Iglesia en su historicidad.

**El tercer fin** retoma la *causa unionis*. El Papa dice que la causa «se refiere a los otros cristianos» (n. 31) y que sólo la Iglesia católica puede ofrecerles la perfecta unidad de la Iglesia. Parece así que se mantiene dentro de la doctrina tradicional: la unión ya tiene definido su centro, en el cual deben concentrarse las partes disidentes y separadas. Añade que «los recientes movimientos que aún ahora están en pleno desarrollo en el seno de las comunidades cristianas separadas de nosotros nos demuestran con evidencia que esta unión no se puede alcanzar sino en la identidad de la fe, en la participación de unos mismos sacramentos y en la armonía orgánica de una única dirección eclesiástica» (n. 31).

Y así reafirma la necesidad del triple acuerdo: dogmático, sacramental y jerárquico. Supone sin embargo que la aspiración de los separados a la unidad es una aspiración a lo dogmático, lo sacramental, y lo jerárquico, tal y como se

encuentran en la Iglesia. Muy al contrario, los protestantes conciben la unidad como una mutua aproximación en la cual todas las confesiones se mueven hacia un único centro, quizá interior a las comunidades de cristianos, pero no coincidente con el centro de unidad que la Iglesia Romana profesa ser, poseer y comunicar a los otros (§245 y ss.).

Una ambigüedad de fondo hiere así al ecumenismo conciliar, oscilando entre la conversión como reversión al centro católico, y la convergencia como exigencia común de todas las confesiones (la católica y las no católicas) hacia un centro ulterior y superior a todas ellas.

**El cuarto fin** del Concilio es «tender un puente hacia el mundo contemporáneo». Abriendo tal coloquio la Iglesia «descubre y reafirma su vocación misionera» (n. 43), es decir, su esencial misión de evangelizar a la humanidad. El uso del término descubrir va sin duda más allá del concepto para el que lo utiliza el Papa, dado que la Iglesia siempre ha propagado el Evangelio; y cuando viajes y periplos descubrieron nuevos países, nuevas costumbres y nuevas religiones (reduciendo al cristianismo a ser, como dice Campanella, tan sólo una uña del mundo), la Iglesia se sintió enseguida animada por un impulso misionero, tuvieron lugar los primeros intentos (precisamente por parte de Campanella) de teología misionera y comparada, y Roma creó la congregación específica de *propaganda fide*.

El Papa concibe el diálogo con el mundo como algo identificable con el servicio que la Iglesia debe prestar al mundo, dilatando de tal modo la idea de servicio hasta llegar a afirmar expresamente que los Padres no han sido convocados para tratar de sus cosas (es decir, de la Iglesia), sino de las cosas del mundo (n. 44). Quedan aquí escasamente iluminadas las ideas de que el servicio de la Iglesia al mundo está ordenado a procurar que el mundo sirva a Cristo, de quien la Iglesia es la individualidad histórica, y de que el dominio de la Iglesia no implica servidumbre del hombre, sino su elevación y señorío. Es como si el Papa quisiera huir de toda sombra o signo de dominio de cualquier clase, contraponiendo servicio a conquista (cuando son palabras de Jesucristo «ego vici mundum»).

### **35. LAS EXPECTATIVAS EN TORNO AL CONCILIO**

Una vez referidos los fines del Concilio conviene hacer referencia a las expectativas y a las previsiones comparándolas con los efectos subsiguientes. Los fines pertenecen a la voluntad, mientras que las previsiones pertenecen al sentimiento y a menudo al deseo. Se inventó el término triunfalismo para describir un supuesto comportamiento de la Iglesia en el pasado, sin darse cuenta de que esa descripción entraba en contradicción no sólo con los padecimientos mismos de la Iglesia (atacada en los últimos siglos por el Estado moderno), sino también con la simultánea acusación de aislarse a la defensiva y de separarse del mundo. Pero de hecho, no obstante algunos rasgos realistas, la coloración general del pronóstico es esperanzada y optimista.

Esa esperanza no es sin embargo la esperanza teológica, cuya causa reside en una certeza sobrenatural y se refiere solamente a un estado del mundo más

allá del actual, sino la esperanza histórica y mundana, basada en conjeturas y en previsiones nacidas del deseo del pronosticante y de cuanto observa en la humanidad.

En el discurso de apertura del segundo período Pablo VI descubre la escena del mundo moderno, con las persecuciones religiosas, el ateísmo convertido en principio de la vida social, el abandono de Dios por la ciencia, la codicia de riquezas y de placeres. «Al tender nuestra mirada sobre la vida humana contemporánea», dice el Papa, «deberíamos estar espantados más bien que alentados, afligidos más bien que regocijados» (n. 46).

Pero, como se ve, el Papa adopta un condicional y no explicita la prótasis de ese discurso hipotético. Por otro lado, seguía los pasos de Juan XXIII, quien en el discurso del 11 de octubre de 1962 preveía «una irradiación universal de la verdad, la recta dirección de la vida individual, familiar y social» (n. 5). Y en el discurso de Pablo VI el optimismo no sólo colorea las previsiones, sino que se implanta vigorosamente en la contemplación del actual estado de la Iglesia. Tales palabras, parangonadas con otras de sentido opuesto, muestran la amplitud del excursus, entre extremos, del pensamiento papal, y cuán grande era la fuerza del olvido cuando se detenía sobre uno de ellos: «Alegrémonos, hermanos. ¿Cuándo jamás la Iglesia fue más consciente de sí misma, cuándo tan feliz y tan concorde y tan pronta al cumplimiento de su misión?» (pág. 772, n. 6).

Y el card. Traglia, vicario de Roma, huía de la figura retórica de la interrogación y aseguraba francamente: «Jamás la Iglesia católica ha estado tan estrechamente unida en torno a su Cabeza, jamás ha tenido un clero tan ejemplar, moral e intelectualmente, como ahora, ni corre ningún riesgo de ruptura de su organismo. Ya no es a una crisis de la Iglesia a lo que el Concilio deberá poner remedio» (OR, 9 de octubre de 1962). No se puede, para explicar tal juicio, **sino pensar en una gran conmoción de ánimo o en una gran falta de conocimientos históricos.**

De esta conmoción de ánimo derivan sin duda también las afirmaciones de Pablo VI en la homilía del 18 de noviembre de 1965: **«Ningún otro Concilio ha tenido proporciones más amplias, trabajos más asiduos y tranquilos, temas más variados y de mayor interés»** (pág. 808, n. 2). Indudablemente, el Vaticano II ha sido el mayor de los Concilios por asistencia de Padres, aparato organizativo, y resonancia en la opinión pública, pero éstas son circunstancias, y no valores, de un Concilio.

En Éfeso (año 431) había doscientos prelados orientales y tres latinos, y el de Trento se abrió con la presencia de sólo sesenta obispos. Pero el imponente aspecto exterior del Vaticano II, gracias al enorme aparato moderno de información que sólo busca estampar impresiones en el alma, agitó largamente la opinión mundial y creó, con bastante más importancia que el Concilio real, un Concilio de las opiniones.

En una época en la cual las cosas son lo que son en la medida en que son representadas, y tanto valen cuanto se consiga persuadir de que valen, el Concilio debía necesariamente convertirse en un fenómeno de opinión, y por eso mismo la grandiosidad de la opinión comunicaba grandeza al Concilio. De esta contaminación de grandeza no se preservaron ni los Padres del Concilio ni el Pontífice mismo. Pablo VI llegó incluso a declarar (bien que polémicamente, en confrontación con Mons. Lefebvre) en carta del 29 de junio de 1975, que el

Vaticano II es un Concilio «*que no tiene menor autoridad, e incluso, bajo ciertos aspectos, es aún más importante, que el de Nicea*»<sup>53</sup>.

La comparación entre un Concilio y otro es peligrosa, debiéndose ante todo precisar bajo qué aspecto se establece la comparación. Si se atiende a la eficacia, se encontrará por ejemplo cómo la del **Lateranense V** (1512-1517), cuya causa principal era la causa *reformationis*, fue casi nula, porque sus decretos de reforma quedaron en letra muerta; pero fue sin embargo relevante por los decretos dogmáticos, que truncaron el *neoristolismo anatemizando* a los defensores de la mortalidad del alma.

Sólo en el Concilio de Trento fueron comparables la clarificación doctrinal y la eficacia práctica, pero fracasó sin embargo totalmente la causa *unionis*, que había determinado inicialmente su convocatoria.

Por otro lado, prescindiendo de toda comparación entre Concilio y Concilio, es sin embargo posible comparar tipos de Concilio con tipos de Concilio; y entonces parece claro que el tipo dogmático, al establecer una doctrina inmutable, prevalece sobre el tipo pastoral, totalmente dominado por la historicidad y que por el contrario promulga decretos de *agibilibus* pasajeros y reformables. Además, todo Concilio dogmático tiene una parte pastoral o dispositiva fundada sobre la parte dogmática. En el Vaticano II la propuesta de exponer primero la doctrina y después la pastoral fue rechazada; no aparece ningún pronunciamiento de género dogmático que no sea repetición de Concilios precedentes. La Nota emitida el 16 de noviembre de 1965 por mons. Pericle Felici, secretario general del Concilio, sobre la calificación teológica correspondiente a las doctrinas enunciadas por el Sínodo, establecía que atendiendo a su fin pastoral, «*S. Synodus tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit quae ut talia aperte ipsa declaravit*»<sup>54</sup>.

Ahora bien, no existe ninguna perícopa de los textos conciliares cuya *dogmaticidad* esté asegurada, quedando por tanto sobreentendido que donde se reafirma la doctrina ya definida en el pasado la calificación teológica no puede ser dudosa. De todos modos, en la citada comparación de tipos, debe mantenerse firmemente la prioridad del dogmático, porque descende de una verdad filosófica anterior a toda proposición teológica, y por otro lado expuesta en la Escritura. Debido a la procesión metafísica del ente, el conocimiento es anterior a la voluntad y la teoría a la práctica: *In principio erat Verbum [En el principio era el Verbo]* (Juan 1, 1). El acto dispositivo y preceptivo de la disciplina eclesiástica no tiene fundamento si no emana del conocimiento.

Pero con esto entraríamos también en la tendencia pragmática que tentó al Concilio en muchos de sus momentos.

### 36. LAS PREVISIONES DEL CARD. MONTINI. SU MINIMALISMO

Conviene hacer una mención particular de las previsiones del card.

---

<sup>53</sup> M. LEFEBVRE, *Un çvédele parle*, Jarzé 1976, p. 104.

<sup>54</sup> «El Sagrado Concilio establece que de las cosas de fe y de moral sólo hay obligación de creer aquéllas que la Iglesia ha definido como tales».

*Giovanni Battista Montini*, arzobispo de Milán, en una publicación dedicada por la Universidad Católica al futuro Concilio. El documento es peculiar si se lo examina en sí mismo, pero más aún si se lo toma como luz para reconocer la continuidad y discontinuidad del pensamiento del Papa: me refiero a la continuidad innegable de ciertas directrices y la abierta discontinuidad entre el optimismo y el pesimismo final de aquel Pontificado.

El texto es el siguiente: «*El Concilio debe indicar la línea del relativismo cristiano, de hasta dónde la religión católica debe ser férrea custodia de valores absolutos, y hasta dónde puede y debe ceder a una aproximación y a una connaturalidad de la vida humana tal como se presenta históricamente*» (OR, 8-9 de octubre de 1962) <sup>55</sup>.

Algunos defectos de expresión, como «ceder a la connaturalidad», pueden hacer un poco difícil la hermenéutica de esta declaración, pero su fondo es evidente. El Concilio (*parece*) no prepara una expansión del catolicismo, **pero la produce en la medida en que sea reducida al mínimo su parte sobrenatural y se consiga una máxima coincidencia de la religión con el mundo, considerado connatural a ella, si se deben tomar los términos tal como aparecen.**

La Iglesia no puede entonces, según la imagen vulgar, ser levadura que suba la masa, ni revestir al hombre transformando su fundamento; antes bien, se intentará que se empape del mundo, porque así impregnada, lo impregnará a su vez.

Una declaración como ésta supone que la Iglesia se encuentra actualmente en la necesidad de transigir con el mundo, en un estado de necesidad análogo a aquél en el cual le pareció a **Clemente XIV** que se encontraba en el siglo XVIII, conduciéndole a suprimir la Compañía de Jesús. Es una valoración proveniente de una prudencia cauta, pero no de una prudencia valiente. Delinea además un proyecto de acción conciliar derivado de un supuesto difícilmente aceptable por la religión, según el cual el hombre debe ser aceptado tal como es; **muy al contrario, la religión lo atrae hacia sí tal como es, pero no lo acepta así, porque está corrompido: la religión tiene siempre como punto de mira el deber ser, precisamente para curarle de la corrupción y salvarlo.**

Pero la declaración de 1962 es importante si, yendo más allá de los pronósticos de reflorecimiento tan familiares al Montini Papa, se la mira conjuntamente con aquélla, ciertamente paradójica, pronunciada el 18 de febrero de 1976: «*No debemos temer, un día, constituir quizás una minoría, si somos fieles; no nos avergonzaremos de la impopularidad, si somos coherentes; no haremos caso de ser unos vencidos, si somos testigos de la verdad y de la libertad de los hijos de Dios*».

Y esa perspectiva de miseria y casi de inanición abierta a la Iglesia en 1968 se anuncia aún más en el gemido de la trágica invocación en las exequias de Aldo Moro: «*Un sentimiento de pesimismo viene a anular tantas serenas esperanzas y a sacudir nuestra confianza en la bondad del género humano*». Aquí gime el hombre (pero más aún el Pontífice, próximo a su muerte) sobre el proyecto, que yace

---

<sup>55</sup> Todos los subrayados en los textos citados son siempre nuestros, y se hacen a fin que destaquen las partes del texto que son objeto del comentario.

destruido, de todo su Pontificado<sup>56</sup>.

### 37. LAS PREVISIONES CATASTROFISTAS

Este término no está usado aquí en un sentido de amenaza, sino en el sentido neutral de una transformación radical: corresponde a las expectativas de quienes presagiaban y perseguían una mutación radical del catolicismo. Mons. Schmitt, obispo de Metz, lo profesa abiertamente: *«La situación de civilización que vivimos supone cambios no solamente en nuestro comportamiento exterior, sino en la idea misma que nos hacemos tanto de la creación como de la salvación realizadas por Jesucristo»*<sup>57</sup>.

La doctrina subyacente a tal pronóstico fue después acogida confusamente, ya fuese bajo la forma de su difusión popular, ya bajo la de una firme acción de grupos organizados que imprimieron al Concilio impulsos poderosos.

Son los partidarios de una dirección catastrófica quienes se atreven a atribuir a Juan XXIII el proyecto de «hacer explotar desde dentro el monolitismo de la Iglesia Católica» («Corriere della Sera», 21 de abril de 1967). Son los discípulos del teocosmologismo confuso y poético de **Teilhard de Chardin**: *«Creo que el gran acontecimiento religioso de la actualidad es el despertar de una Religión nueva, que poco a poco hace adorar al Mundo y que es indispensable a la Humanidad para que ésta pueda continuar trabajando. Por tanto es fundamental que mostremos al Cristianismo como capaz de divinizar el nusus y el opus humanos naturales»* (Diario, p. 220).

El monitum del Santo Oficio contra las doctrinas teilhardianas había de facto caído en desuso con Juan XXIII <sup>58</sup>. Persuadidos justamente de la irreformabilidad esencial de la Iglesia, los innovadores se proponen lanzar a esta Iglesia fuera de sí misma, a la búsqueda de un meta-cristianismo (por adoptar el término teilhardiano), puesto que una religión renovada es una nueva religión.

Para no morir, el cristianismo debería sufrir una mutación en el sentido genético y teilhardiano. Pero si para no morir la religión debe salir fuera de sí misma, tal expresión envuelve una contradicción, viniendo a decir que debe morir para no morir. Ya en el catolicismo francés de antes de la guerra se manifestaron doctrinas defendiendo tal revolución radical en la Iglesia, y el card. Saliège escribía: *«Ha habido cambios biológicos improvisados que han hecho aparecer nuevas especies. ¿No asistimos quizá ahora a una especie de cambios que*

---

<sup>56</sup> C. ANDREOTI, Diario 1976-1979, Roma 1981, p. 224, dice que parecía como si el Papa hablase «casi reprochándole al Señor todo lo que había sucedido».

<sup>57</sup> Cit. en «Irinéraires», n. 160, p. 106.

<sup>58</sup> Una prueba de la desarticulación interna de la Curia romana, que olvida a menudo toda apariencia de coherencia, tuvo lugar en 1981. Con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin en el Institut Catholique de París, el Secretario de Estado card. Casaroli envió a mons. Poupard, presidente del Instituto, un mensaje en el que se alababan los méritos contraídos ante la Iglesia por dicho jesuita. Puesto que Teilhard había sido objeto de un Monitum del Santo Oficio que en 1962 denunciaba en sus obras «ambigüedades y errores graves», el homenaje prestado por la Santa Sede suscitó escándalo y fue necesario, como suele decirse, un «redimensionamiento» (en realidad una retractación) de aquellas alabanzas.

*modificará profundamente la estructura humana (quiero decir la estructura mental y psicológica del hombre)? A esta pregunta, que los filósofos juzgarían impertinente, se podrá responder dentro de quinientos años»,<sup>59</sup>*

## **CAPITULO IV EL DESARROLLO DEL CONCILIO**

### **38. EL DISCURSO INAUGURAL: EL ANTAGONISMO CON EL MUNDO Y LA LIBERTAD DE LA IGLESIA**

El discurso inaugural del Concilio pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 es un documento complejo porque, según informaciones fiables, reflejó la mente del Papa en una redacción sobre la cual influyó una mente que no era la suya. Además, hasta en la identificación misma del texto el documento plantea problemas canónicos y filológicos. Para dar a conocer su sustancia la centraremos en torno a algunos puntos.

En *primer* lugar, el discurso se abre con una enérgica afirmación del *aut* ordenado a los hombres por la Iglesia Católica, que rechaza la neutralidad y utralidad entre el mundo y la vida celeste y ordena todas las cosas temporales a un destino eterno.

Aparte del texto profético de Luc. 2, 34, según el cual Cristo será signo de contradicción y se convertirá en resurrección o ruina para muchos, el Papa cita el más decisivo de Luc. 11, 23: «**Qui non est mecum, contra me est [Quien no está conmigo, está contra Mí]**».

Estos textos jamás fueron citados después en los documentos conciliares, dado que la asamblea buscó más los aspectos compartidos por la Iglesia y el mundo y hacia los que ambos convergen, que aquéllos en los cuales se oponen y combaten.

La perfecta coherencia de esta parte. de la alocución inaugural con la mentalidad católica aparece también allí donde se asegura que «todos los hombres, particularmente considerados o reunidos socialmente, tienen el deber de tender a conseguir los bienes celestiales» (pág. 748, n. 13): se trata del concepto tradicional del señorío absoluto de Dios, que afecta a la realidad humana no sólo como persona individual, sino también como sociedad, y sanciona la obligación religiosa del Estado.

El *segundo* punto relevante del discurso es la condena del pesimismo de quienes «en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación» (n. 9). Observando el nuevo curso del mundo, el Papa reconoce un general alejamiento de las inquietudes espirituales, pero encuentra ese alejamiento compensado con la ventaja de que «por la vida moderna desaparezcan los innumerables obstáculos que en otros tiempos impedían el libre obrar de los hijos de la Iglesia» (n. 11).

La referencia histórica es doble, quedando la duda de si el Papa tenía en mente la indebida injerencia ejercitada por el Imperio y la Monarquía absoluta sobre la Iglesia (en tiempos en los que en último término todo dependía de la religión) o por el contrario las vejaciones sufridas por la Iglesia desde el siglo XVIII hasta ahora por obra del Estado liberal (en tiempos en que la separación de la

---

<sup>59</sup> Cit. en J. GUITTON, *Scrivere come si ricorda*, Alba 1975, p. 31).



religión respecto de la esfera civil preparaba la actual condición de la civilización).

Más bien parece lo primero que lo segundo; pero es necesario señalar que la Iglesia luchó continuamente en la teoría y en la práctica contra la servidumbre de la Iglesia ante la potestad civil, especialmente en la elección de obispos y en la instauración de beneficios eclesiásticos. Bastaría recordar hasta qué punto la deploraba Rosmini.

Incluso el llamado derecho de veto (en la práctica, una pura condescendencia de hecho) fue muchas veces considerado nulo y pasado por alto, como ocurrió en los cónclaves que eligieron a julio III, a Marcelo 11, a Inocencio X, e incluso a San Pío X: es decir, todas las veces que el coraje supo prevalecer sobre la intimidación de la razón política.

El juicio optimista del Pontífice acerca de la actual libertad de la Iglesia concuerda ciertamente con la realidad de la Iglesia de Roma, liberada de la carga del poder temporal; pero lo contradicen crudamente las circunstancias de las Iglesias nacionales, muchas de las cuales se encuentran hoy encadenadas.

Por otra parte, la llamativa ausencia de episcopados enteros a los que sus gobiernos impidieron acudir al Concilio no pudo escapar al lamento del Papa, que confesaba experimentar «un vivísimo dolor por la ausencia de tantos pastores de almas para Nos queridísimos, los cuales sufren prisión por su fidelidad a Cristo» (n. 12).

Conviene además señalar cómo dicha deplorada servidumbre era en los siglos pasados un aspecto de la compenetración de la vida religiosa con la sociedad: dicha compenetración era debida a una imperfecta distinción entre valores subordinados religiosos y civiles, considerados como un conjunto informado por la religión. Al contrario, la presente liberación procede de la pérdida de autoridad de la Iglesia en los espíritus del siglo, invadidos por una aspiración eudemonista y por la indiferencia doctrinal.

Pero el punto relevante y casi secreto al cual es necesario referirse al tratar de la libertad del Concilio es la atadura de esa libertad consentida pocos meses antes por Juan XXIII, al firmar con la Iglesia ortodoxa un acuerdo en virtud del cual el Patriarcado de Moscú aceptaba la invitación papal de enviar observadores al Concilio; el Papa por su parte aseguraba que el Concilio se abstendría de condenar el comunismo.

El pacto tuvo lugar en agosto de 1962 en Metz (Francia) y se conocen todos los detalles de tiempo y lugar a través de una rueda de prensa concedida por mons. Schmitt, obispo de aquella diócesis<sup>60</sup>.

La negociación concluyó con un acuerdo que firmaron el metropolitano Nicodemo por parte de la Iglesia Ortodoxa, y el cardenal Tisserant (decano del Sacro Colegio) por parte de la Santa Sede. La noticia del acuerdo fue dada en estos términos por «France nouvelle», boletín central del Partido Comunista Francés, en el número de 16-22 de enero de 1963: *«Puesto que el sistema socialista mundial*

---

<sup>60</sup> Ver el periódico «Le Lorrain», 9 de febrero de 1963.

*manifiesta de forma innegable su superioridad y recibe su fortaleza de la aprobación de centenares y centenares de millones de hombres, la Iglesia ya no puede contentarse con un tosco anticomunismo. Incluso se ha comprometido, con ocasión del diálogo con la Iglesia ortodoxa rusa, a que no habrá en el Concilio un ataque directo contra el régimen comunista».* Por parte católica, el diario «La Croix» de 15 de febrero de 1963 informaba del acuerdo, concluyendo: «Después de esta entrevista, Mons. Nicodemo aceptó que alguien se acercase a Moscú a llevar una invitación, a condición de que fuesen dadas garantías en lo que concierne a la actitud apolítica del Concilio».

La condición impuesta por Moscú de que el Concilio no se pronunciase sobre el comunismo no fue nunca secreta, pero su publicación en forma aislada no tuvo efecto sobre la opinión pública al no ser retomada ni divulgada por la prensa; esto se debió o bien a una gran apatía y anestesia de los estamentos eclesiásticos en torno a la naturaleza del comunismo, o bien a una acción silenciadora deseada e impuesta por el Pontífice. Pero su efecto fue poderoso (*aunque silente*) sobre el desenvolvimiento del Concilio, durante el cual, y en cumplimiento de la preterición pactada, se rechazó una propuesta de renovar la condena del comunismo.

La veracidad de los acuerdos de Metz recibió recientemente una impresionante confirmación en una carta de Mons. Georges Roche, secretario del cardenal Tisserant durante treinta años. Con la intención de defender al negociador vaticano, este prelado romano sale al paso de las imputaciones de Jean Madiran y confirma enteramente la existencia del acuerdo entre Roma y Moscú, precisando que la iniciativa de los encuentros fue tomada personalmente por Juan XXIII a sugerencia del card. Montini y que Tisserant **«recibió órdenes formales tanto para firmar el acuerdo como para vigilar su exacta ejecución durante el Concilio»** <sup>61</sup>

De este modo, el Concilio se abstuvo de volver a condenar el comunismo; en las Actas no se encuentra ni siquiera esa palabra, tan abundante en los documentos papales hasta aquel momento <sup>62</sup>. La gran Asamblea se pronunció específicamente sobre el totalitarismo, el capitalismo o el colonialismo, pero ocultó su juicio sobre el comunismo tras un juicio genérico sobre las ideologías totalitarias.

El debilitamiento del sentido lógico propio del espíritu del siglo arrebató también a la Iglesia el temor a la contradicción. En el discurso inaugural del Concilio se celebra la libertad de la Iglesia contemporánea en el mismo momento en que se confiesa que muchísimos obispos están encarcelados por su fidelidad a Cristo y cuando, en virtud de un acuerdo propugnado por el Pontífice, el Concilio se encuentra constreñido por el compromiso de no pronunciar ninguna condena contra el comunismo.

Esta contradicción, siendo grande, lo es menos si se la compara con la contradicción de fondo consistente en fundamentar la renovación de la Iglesia sobre la apertura al mundo, para luego borrar de entre los problemas del mundo el problema principalísimo, esenciadísimo y decisivo del comunismo.

---

<sup>61</sup> Carta de mons. Roche en "Itinéraires" n. 285, p. 153.

<sup>62</sup> Ver las citadas Concordantiae, donde la voz **communismus** no aparece nunca.

### 39. EL DISCURSO INAUGURAL. POLIGLOTISMO Y POLISEMIA TEXTUALES

El tercer punto del discurso papal se refiere al quicio mismo sobre el cual gira el Concilio: el modo en que la verdad católica pueda comunicarse al mundo contemporáneo «pura e íntegra sin atenuaciones» (n. 14).

Aquí el estudioso se enfrenta a un obstáculo imprevisto. En las alocuciones papales, texto oficial válido como expresión de su pensamiento es por norma solamente el texto latino. Ninguna traducción tiene tal autoridad, a no ser que sea reconocida como auténtica. Ésta es la razón por la que el «Osservatore Romano», cuando añade al texto latino original la versión italiana, advierte siempre que se trata de una traducción *privada*.

Ahora bien, como el texto latino es obra del colegio de traductores, los cuales traducen el texto original redactado por el Papa en italiano, parecería legítimo referirse a las palabras originales, cuando sean conocidas, tomándolas como criterio interpretativo del latín. Se invertiría así la prioridad entre los dos textos, privilegiando la traducción (que es en realidad el original) sobre el original latino (que es en realidad una traducción). Filológicamente la inversión es legítima, pero canónicamente no lo es, pues es máxima de la Sede Apostólica que solamente el texto latino contiene su pensamiento.

Ahora bien, entre el texto latino y la versión italiana del discurso inaugural hay tales discrepancias que el sentido resulta trasmutado. Ha sucedido además que el desarrollo de la literatura teológica se ha guiado por la traducción más que por el original latino. La discrepancia es tan grande que parece tenerse a la vista una paráfrasis, y no una traducción. Así, el original dice: «*Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis cui fidele obse. quium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur quam tempora postulant*»<sup>63</sup>.

La traducción italiana del OR de 12 de octubre de 1962, reproducida después en todas las ediciones italianas del Concilio, dice: «Anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno». Del mismo modo, la traducción francesa: «La doctrine doit être étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et de présentation dont use la pensée moderne». Y la española, similar a las anteriores: «estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales» (pág. 749, n. 14).

No puede disimularse la diferencia entre el original y las traducciones. Una cosa es que la reconsideración y la exposición de la perpetua doctrina católica se hagan de manera apropiada a los tiempos (concepto comprensivo y amplio), y otra que se realicen siguiendo los métodos de pensamiento de la filosofía contemporánea. Por ejemplo: una cosa es presentar la doctrina católica de una manera apropiada a la ceterioridad propia de la mentalidad contemporánea, y otra que sea pensada y expuesta según esa misma mentalidad. Para que el acercamiento a la mentalidad moderna sea correcto, no debe adoptar los métodos del análisis marxista o la fenomenología existencialista (por ejemplo), sino adaptar a esa mentalidad la oposición polémica del catolicismo.

---

<sup>63</sup> «Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la cual se debe prestar un fiel homenaje, sea profundizada y expuesta en el modo que los tiempos requieren».

En suma, se trata del problema al que pasa el Pontífice en la sección siguiente: «Forma de reprimir los errores». De esto trataremos en el epígrafe siguiente, pero no sin haber hecho antes como paso previo algunas observaciones.

**Primera**, que la polisemia nacida de la diversidad de las traducciones atestigua la pérdida de aquella precisión que fue en tiempos costumbre de la Curia en la redacción de sus documentos.

**Segunda**, que la multivocidad se introdujo después en sucesivas alocuciones del Papa en que citaba aquella pericopa del 11 de octubre, unas veces según el texto latino y otras según la traducción<sup>64</sup>.

**Tercero**, que la diversidad de las traducciones, pronto difundidas en perjuicio del texto latino y tomadas como base de argumentación, contradice al original, pero las variantes coinciden entre sí unívocamente. Esta consonancia da motivo para conjeturar una conspiración espontánea u organizada con el objeto de proporcionar al discurso un sentido modernizante tal vez ausente de la mente del Papa.

#### 40. EL DISCURSO INAUGURAL: NUEVA ACTITUD ANTE EL ERROR

La misma incertidumbre genera el párrafo del discurso que distingue entre la inmutable sustancia de la enseñanza católica y la variabilidad de sus expresiones. El texto oficial suena así: «*Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu variantes, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum est et patentia si opus fuerit in eo elaborandum, scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendo, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant*»<sup>65</sup>.

La traducción italiana es: «*Altra é la sostanza dell'antica dottrina del depositum fidei e altra é la formulazione del suo revestimento ed é di questo che devesi con pazienza tener gran tonto, tutto misurando nella forma e proporzione di un magistero a carattere prevalentemente pastorale*». Y la española: «*Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*» (pág. 749, n. 14).

La diferencia es tan grande que admite sólo dos suposiciones: o bien el

---

<sup>64</sup> MOns. VILLOT, auxiliar de Lyon, en «Echo-Liberté» del 13 de enero de 1963, confirma que el Papa, en la alocución navideña a los Cardenales, se citaba a sí mismo en la versión italiana.

<sup>65</sup> «Una cosa es, en efecto, el depósito de la fe tomado en sí mismo, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra la forma con la que estas mismas verdades se enuncian, manteniendo sin embargo el mismo sentido y el mismo contenido. Es realmente necesario atribuir mucha importancia a dicha forma y trabajar en ello, si es necesario, con paciencia: al exponer las verdades se deberán introducir aquellas formas que más convengan a la enseñanza, cuya índole es principalmente pastoral».

traductor italiano ha querido hacer una paráfrasis, o bien la traducción es en realidad el texto original. En este segundo caso, la redacción italiana habría parecido complicada e imprecisa (¿qué es eso de «la formulación de su revestimiento»?) y por consiguiente el latinista habría intentado captar su sentido general, desprendiéndola (impregnado como estaba por conceptos tradicionales) de cuanto de novedad contenía la redacción original. Si no, resulta llamativa la omisión de las palabras «eodem tamen sensu eademque sententia», que citan implícitamente un texto clásico de San Vicente de Lehrs, y a las cuales está ligado el concepto católico de la relación entre la verdad que hay que creer y la fórmula con la que se expresa.

En el texto latino Juan XXIII recalca que la verdad dogmática admite multiplicidad de expresiones, pero que la multiplicidad concierne al acto del significar y nunca a la verdad significada. El pensamiento papal es continuación (se dice expresamente) de las enseñanzas que «aparecen en las actas de Trento y del Vaticano» (n. 14).

Es sin embargo una novedad, y como novedad en la Iglesia se anuncia abiertamente, la actitud que debe seguirse ante los errores. La Iglesia (dice el Papa) no abdica ni disminuye su oposición al error, pero «en nuestro tiempo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad»<sup>66</sup> se opone al error «mostrando la validez de su doctrina, más que condenando» (n. 15).

Esta proclamación del principio de la misericordia como contrapuesto al de la severidad no tiene en cuenta que en la mente de la Iglesia incluso la condena del error es una obra de misericordia, pues atacando al error se corrige a quien yerra y se preserva a otros del error. Además, hacia el error no puede haber propiamente misericordia o severidad, al ser éstas virtudes morales cuyo objeto es el prójimo, mientras que el intelecto repudia el error con un acto lógico que se opone a un juicio falso. Siendo la misericordia, según la Summa Theol. II, 11, q.30, a.1, un pesar por la miseria de los demás acompañado del deseo de socorrerles, el método de la misericordia no se puede usar hacia el error (ente lógico en el cual no puede haber miseria), sino sólo hacia el que yerra (a quien se ayuda proponiéndole la verdad y rebatiendo el error).

El Papa divide por la mitad dicha ayuda al restringir todo el oficio ejercitado por la Iglesia hacia el que yerra a la simple presentación de la verdad: ésta bastaría por sí misma, sin enfrentarse al error, para desbaratarlo. La operación lógica de la refutación se omitiría para dar lugar a una mera didascalía de la verdad, confiando en su eficacia para producir el asentimiento del hombre y destruir el error.

Esta doctrina del Pontífice constituye una variación relevante en la Iglesia católica y se aToya en una singular visión de la situación intelectual de nuestros contemporáneos. Estos estarían tan profundamente penetrados por opiniones falaces y funestas, máxime in re morali, que como dice paradójicamente el Papa «los hombres, por sí solos [es decir, sin refutación ni condena], hoy día parece que están

---

<sup>66</sup> Durante la preparación del Sínodo Romano, que mantenía la antigua pedagogía de la Iglesia, el Papa se había ya adherido a la sugerencia de dulcificar algunas normas y había dicho a mons. Felici (que lo cuenta en OR, 25 de abril 1981): «Hoy ya no agrada la imposición». No dijo no es útil, sino no agrada.

por condenarlas, y en especial aquellas costumbres que desprecian a Dios y a su Ley».

Es sin duda admisible que el error puramente teórico pueda curarse a sí mismo cuando nace de causas exclusivamente lógicas; pero que se cure a sí mismo el error práctico en torno a las acciones de la vida, dependiente de un juicio en el que interviene la parte libre del pensamiento, es una proposición difícil de comprender. Y aparte de ser difícil desde un punto de vista doctrinal, esa interpretación optimista del error, que ahora se reconocería y corregiría por sí mismo, está crudamente desmentida por los hechos. En el momento en que hablaba el Papa estos hechos estaban madurando, pero en la década siguiente salieron totalmente a la luz.

Los hombres no se retractaron de esos errores, sino que más bien se confirmaron en ellos y les dieron vigor de ley: la pública y universal adopción de estos errores morales se puso en evidencia con la aceptación del divorcio y del aborto; las costumbres de los pueblos cristianos fueron enteramente cambiadas y sus legislaciones civiles (hasta hacía poco modeladas sobre el derecho canónico) se tornaron en legislaciones puramente profanas, sin sombra de lo sagrado. Éste es un punto en el cual la clarividencia papal queda irrefutablemente comprometida.<sup>67</sup>

#### **41. RECHAZO DEL CONCILIO PREPARADO. LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD CONCILIAR**

Como ya hemos dicho, es característico del Vaticano II su resultado paradójico, según el cual todo el trabajo preparatorio (que suele conducir los debates, dar impronta a las orientaciones y prefigurar los resultados de un Concilio) resultó nulo y fue rechazado desde la primera sesión, sustituyéndose una inspiración por otra y una tendencia por otra <sup>68</sup>.

Ahora bien, tal desviación de la concepción original no tuvo lugar por una resolución interna del mismo Concilio en el desenvolvimiento de su regularidad legal, sino por una ruptura de la legalidad conciliar poco citada en las narraciones de los hechos, pero conocida hoy en su rasgos más evidentes.

Estando en discusión en la XXIII congregación el esquema de *fontibus Revelationis* preparado por la comisión preparatoria y ya cribado por muchas consultas de obispos y de peritos, la doctrina expuesta suscitó una viva polémica. Los Padres más aferrados a la fórmula del Concilio de Trento, según la cual la Revelación se contiene *in abris scriptis et sine scripto traditionibus* (sesión IV) tomadas como dos fuentes, se encontraron en desacuerdo con los más partidarios de exponer la doctrina católica en términos menos hostiles a los hermanos separados, que rechazan la Tradición.

---

<sup>67</sup> Esta variación se le escapa completamente al OR de 21 noviembre de 1981, en el artículo *Punti fermi per camminare con la storia*, el cual, analizando la legislación italiana de las últimas tres décadas, sólo encuentra reseñable su «admirable capacidad evolutiva y de adaptación».

<sup>68</sup> Este hecho singular del Vaticano II es siempre silenciado. M. GIUSTI, prefecto del Archivo Secreto Vaticano, recordando en el vigésimo aniversario el trabajo de la Comisión preparatoria, no hace ninguna referencia a él.

La vivísima contienda entre las dos partes condujo a la propuesta avanzada el 21 de noviembre de truncar la discusión y rehacer totalmente el esquema<sup>69</sup>. Una vez recogidos los votos, se encontró que la propuesta de suspensión no disponía de la mayoría cualificada de dos tercios exigida por el Reglamento del Concilio para todas las cuestiones de procedimiento. El secretario general hizo ver entonces: «Los resultados de la votación han sido tales que el examen de los capítulos individuales del esquema en discusión se proseguirá en los próximos días».

Pero al día siguiente, al inicio de la congregación XXIV, se anunció en cuatro lenguas aparte de en latín que, por considerarse la discusión más laboriosa y prolongada de lo previsto, el Santo Padre había decidido que una nueva comisión refundiese el esquema para hacerlo más breve y resaltar mejor los principios generales definidos por Trento y el Vaticano I.

Con esta intervención, que reformaba de un plumazo la decisión del Concilio y anulaba el Reglamento de la asamblea, se realizaba una ruptura de la legalidad y se pasaba del régimen colegial al régimen monárquico. La ruptura de la legalidad significó también un nuevo *cursus*, si no doctrinal, sí al menos de orientación doctrinal. Los *postcenia* de la transformación repentina de la intención papal son hoy conocidos<sup>70</sup>, pero tienen bastante menos importancia que el elemento de fuerza que vino a sobreponerse a la legalidad conciliar.

**El resultado de la votación** podría haber sido invalidado por el Papa si hubiese resultado en un vicio de ley o si hubiese precedido al voto una reforma de la ley (como la que siguió de facto con Pablo VI, que retornó al sistema de mayoría simple). Pero en los términos en los que ocurrió, la intervención papal constituye una típica sobre posición del Papa al Concilio, tanto más notable cuanto que el Papa fue presentado entonces como tutor de la libertad del Concilio.

Esta sobre posición no es un *motus propius*, sino consecutiva a reclamaciones y solicitudes que consideraban la mayoría cualificada exigida por el Concilio como una «ficción jurídica», y pasaban por encima de ella para que el Papa reconociese el principio de la mayoría simple.

## 42. MÁS SOBRE LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD CONCILIAR.

Por otro lado, la preeminente voluntad modernizadora de la asamblea ecuménica, que rechazó todo el trabajo preparatorio de tres años conducido bajo la presidencia de Juan XXIII, había aparecido ya desde la primera congregación con el incidente del 13 de octubre. La asamblea habría debido elegir aquel día a los

---

<sup>69</sup> No se puede disimular que *sopit comicum* el informe oficial del OR dice «que todos los Padres reconocen que el esquema, fruto del trabajo de teólogos y obispos de las más diversas naciones, ha sido estudiado con sumo cuidado». ¿Cómo entonces se concluye que es impresentable?

<sup>70</sup> De la muy objetiva narración que de este episodio hace PH. DELHAYE en «Ami du Clergé», 1964, pp. 534-535, también se desprende que en la noche del 22 el Papa recibió al card. Léger y al episcopado canadiense, y que tuvieron lugar coloquios entre el card. Ottaviani y el card. Bea, exponentes de las dos opiniones que se habían enfrentado.

miembros de su competencia (dieciséis sobre veinticuatro) de las diez comisiones destinadas a examinar los esquemas redactados por la Comisión preparatoria. La secretaria del Concilio había distribuido las diez papeletas, cada una con espacios en blanco donde escribir los nombres elegidos.

Había también procedido a dar a conocer la lista de los componentes de las comisiones preconciarias de las cuales habían surgido los esquemas. Este procedimiento estaba destinado obviamente a mantener una continuidad orgánica entre la fase de los borradores y la fase de la redacción definitiva. Esto resulta conforme al método tradicional. Responde también casi a una necesidad, pues la presentación de un documento no puede ser mejor hecha por nadie que por quien lo ha estudiado, cribado, y redactado. Finalmente, no prejuzgaba la libertad de los electores, quienes tenían la facultad de prescindir enteramente de las comisiones preconciarias al constituir las conciliares.

La única objeción que podía aducirse era que, tratándose del tercer día desde la apertura del Sínodo y no conociéndose entre sí los miembros de la plural y heterogénea asamblea, la elección podía resultar viciada por precipitación y no estar lo bastante meditada.

El procedimiento les pareció sin embargo a una conspicua parte de los Padres una tentativa de coacción, y suscitó un vivo resentimiento. En la apertura de la congregación, el Card. Liénart, uno de los nueve presidentes de la Asamblea, se convirtió en su intérprete. Habiendo pedido el uso de la palabra al presidente Card. Tisserant y habiéndole sido denegada (*conforme al Reglamento, ya que la congregación había sido convocada para votar, y no para decidir si votar o no*), el prelado francés, rompiendo la legalidad aunque entre aplausos unánimes, agarró el micrófono y leyó una declaración: era imposible llegar a la votación sin previa información sobre las cualidades de los candidatos, sin previo concierto entre los electores y sin previa consulta a las conferencias nacionales.

La votación no tuvo lugar, la congregación fue disuelta y las comisiones fueron después formadas con una amplia inclusión de elementos extraños a los trabajos preconciarios.

El gesto del Card. Liénart fue contemplado por la prensa como un golpe de fuerza con el cual el obispo de Lille «*desviaba la marcha del Concilio y entraba en la historia*»<sup>71</sup>.

Pero todos los observadores reconocieron en él un momento auténticamente discriminante en los caminos del Sínodo ecuménico, uno de esos puntos en los que en un instante la historia se contrae para ir desenvolviéndose después.

Finalmente el mismo Liénart, consciente (*al menos a posteriori*) de los

---

<sup>71</sup> «Figaro», 9 de diciembre de 1976. La narración de los hechos la hemos tomado de las memorias del mismo LiPNART, publicadas póstumamente en 1976 bajo el título Vatican II, en edición de la Facultad teológica de Lille. Concuerda con la del libro de RALPH M. WILTGEN, S.V.D. *The Rhine flows into the Tiber*, Hawthorn Books Inc., Nueva York 1967, que sin embargo no menciona el ilegal gesto del cardenal francés.



efectos de aquella intervención suya y preocupado por excluir que fuese premeditada y concertada, lo interpreta en las citadas memorias como una inspiración carismática: «Yo hablé solamente porque me encontré constreñido a hacerlo por una fuerza superior, en la cual debo reconocer la del Espíritu Santo».

De este modo el Concilio habría sido ordenado por Juan XXIII (según su propio testimonio) merced a una sugestión del Espíritu, y el Concilio preparado por él habría sufrido pronto un vuelco brusco a causa de una moción otorgada por el mismo Espíritu al cardenal francés.

Sobre el repudio de la orientación del Concilio preparado tenemos también en ICI, n. 577, p. 41 (15 agosto 1982) una abierta confesión del P Chenu, uno de los exponentes de la corriente modernizante. El eminente dominico y su compañero de orden el P Congar quedaron desconcertados por la lectura de los textos de la Comisión preparatoria, que les parecían abstractos, anticuados, y extraños a las aspiraciones de la humanidad contemporánea; entonces promovieron una acción que hiciese salir al Concilio de ese coto cerrado y lo abriese a las exigencias del mundo, induciendo a la Asamblea a manifestar la nueva inspiración en un mensaje a la humanidad.

El mensaje (dice el P Chenu) «suponía una crítica severa del contenido y del espíritu del trabajo de la Comisión central preparatoria».

El texto propuesto al Concilio fue aprobado por Juan XXIII y por los cardenales Liénart, Garrone, Frings, Döpfner, Alfrink, Montini y Léger.

Desarrollaba los temas siguientes: el mundo moderno aspira al Evangelio; todas las civilizaciones contienen una virtualidad que las impulsa hacia Cristo; el género humano es una unidad fraterna más allá de las fronteras, los regímenes y las religiones; y la Iglesia lucha por la paz, el desarrollo y la dignidad de los hombres. El texto fue confiado al card. Liénart y después modificado en algunas partes **sin quitarle su originario carácter antropocéntrico y mundano, pero las modificaciones dejaron insatisfechos a sus promotores.**

Fue votado el 20 de octubre por dos mil quinientos Padres. En cuanto al efecto de esta acción, es relevante la declaración del P Chenu: «El mensaje sobrecogió eficazmente a la opinión pública a causa de su misma existencia. Los caminos abiertos fueron seguidos casi siempre por las deliberaciones y las orientaciones del Concilio».

#### **43. CONSECUENCIAS DE LA RUPTURA DE LA LEGALIDAD. SOBRE SI HUBO O NO CONSPIRACION**

Los acontecimientos originados por los incidentes del 13 de octubre y del 22 de noviembre tuvieron efectos imponentes: la recomposición de las diez Comisiones conciliares y la eliminación de todo el trabajo preparatorio, por lo que de veinte esquemas sólo pasó el de la Liturgia. Se cambió la inspiración general de los textos e incluso el género estilístico de los documentos, que abandonaron la estructura clásica en la que a la parte doctrinal seguía el decreto disciplinar. El Concilio se hacía en cierto modo autogenético, atípico, e improvisado.

En este punto se pregunta el estudioso si esta inopinada inflexión del curso del Concilio fue debida a una conspiración pre y extraconciliar, o bien fue efecto del natural dinamismo de la asamblea. La primera opinión es sostenida por los partidarios de la concepción tradicional y curial. Estos llegan incluso a *reevocar el latrocinium* de Efeso: que se hubiera confeccionado el Concilio después de negada su propedéutica sólo parecía explicable mediante un concierto bien preparado de voluntades vigorosas.

La conspiración parecería también demostrada por cuanto narra Jean Guitton, miembro de la Academia Francesa<sup>72</sup>, por confidencia del card. Tisserant. El decano del Sacro Colegio, mostrándole un cuadro al que sirvió de modelo una fotografía y que representaba seis purpurados rodeando al mismo Tisserant, dijo: «Este cuadro es histórico, o más bien simbólico. Representa la reunión que habíamos mantenido antes de la apertura del Concilio, y en la que decidimos bloquear la primera sesión rechazando las reglas tiránicas establecidas por Juan XXIII». El órgano principal de la conspiración de los modernizantes, tejida por alemanes, franceses, y canadienses, habría sido la alianza de los Padres de esas regiones eclesiásticas; el órgano antagonista fue el *Coetus internationalis Patrum*, donde prevalecían Padres de la órbita latina.

Es oportuno interrogarse si no se está confundiendo una conspiración en sentido político, con ese natural ponerse de acuerdo en las asambleas los miembros que convergen entre sí por concordancias sobre la doctrina, por homogeneidad de interpretaciones históricas, o por la consecuente identidad de pretensiones. Sin duda no puede negarse que cualquier cuerpo de personas reunidas bajo un mismo título para cumplir un objeto social está sujeto a influencias. Sin ellas no puede constituirse como verdadero cuerpo activo ni pasar del estado de multitud atomística al de asamblea orgánica. Tales influencias se ejercitaron siempre sobre los Concilios y no son algo accidental ni un vicio, sino que forman parte de la estructura conciliar. No es cuestión de decidir ahora si todas ellas han sido siempre conformes a la naturaleza de la asamblea conciliar, o si algunas provenían de fuera del Concilio en forma de usurpación del poder político.

Es sabido de cuánto poder gozaron en el Concilio de Trento el Emperador y los príncipes, y cuán eficaz fue el ascendiente papal, por lo que Sarpi decía con amargo menosprecio que «el Espíritu Santo venía de Roma en carroza». También en el Vaticano I ejerció Pío IX un influjo potente y obligado, dado que como jefe vicarial de la Iglesia es también jefe vicarial del Concilio.

Es la idea misma de asamblea, cualquiera que ésta sea, la que impone no sólo la licitud de las influencias, sino su necesidad. En efecto, el ser de la asamblea nace, en cuanto tal, cuando los individuos que la van a formar se funden en una unidad. Ahora bien, ¿qué es lo que opera tal fusión, si no la acción de los influjos recíprocos?

Ciertamente se dan en la historia algunos que son violentos; e incluso, según una teoría que rechazamos, son sólo los violentos (no propiamente los influjos, sino las rupturas) los que fuerzan el curso de los acontecimientos. Pero sin entrar a juzgar esta cuestión, tengamos por cierto que solamente gracias a la conspiración un número de hombres reunidos en asamblea puede trascender del

---

<sup>72</sup> Paul VI secret, Paris 1979, p. 123.

estado atomístico y ser informado por un pensamiento.

Una asamblea conciliar (estamento de hombres eminentes por virtud, doctrina y desinterés) tiene ciertamente un dinamismo distinto del de la masa popular, denominada por Manzoni (Los novios, cap. XIII) «*corpachón*», en la cual se introducen sucesivamente ánimos opuestos para moverla hacia acciones de injusticia y de sangre, o hacia los consejos opuestos de justicia y de piedad.

Pero nos parece una verdad psicológica e histórica que toda asamblea se convierte en un organismo solamente si interviene esa conspiración que diferencia y organiza la pluralidad. Y esta verdad es tan patente que el Reglamento interno del Concilio recomendaba en el S 3 del artículo 57 que los Padres concordantes en concepciones teológicas y pastorales se asociasen en Grupos para sostenerlas en el Concilio o hacerlas sostener por sus representantes.

Lo que sí constituye una verdad, tanto para la historia como para la teodicea (puede buscarse donde hemos tratado de ella <sup>73</sup> aplicándola a un acontecimiento histórico famoso), es que existen momentos destacados y privilegiados en la determinación de un completo curso de acontecimientos, en los cuales está virtualmente contenido el futuro, como fueron los actos del card. Liénart el 13 de octubre y la ruptura de la legalidad el 22 de noviembre de 1962.

#### **44. LA ACTUACIÓN DEL PAPA EN EL VATICANO 11. LA «NOTA PRAEVIA»**

Con Juan XXIII la autoridad papal se manifestó solamente como abandono del Concilio que había sido preparado (con el efecto radical que ello supuso) y como condescendencia con el movimiento que el Concilio, rota la continuidad con su preparación, quiso darse a sí mismo. Los decretos adoptados por Juan XXIII sin participarlos a la asamblea se caracterizan por ser casos particulares. Tal es la inserción de San José en el canon de la Misa, en el cual desde San Gregorio Magno no se había introducido ninguna novedad. Dicha inclusión fue pronto vivamente rechazada, sea por sus previsibles efectos *antiecuménicos*, sea por obedecer aparentemente a una pura preferencia personal del Pontífice (aunque en realidad estuviese apoyada por amplias capas de la Iglesia). Sólo tuvo una duración efímera, precipitándose también en el Erebo del olvido como otras cosas de aquel Papa que desagradaron al *consensus* conciliar.

Aunque secundó en general el movimiento del Concilio en el sentido modernizante anunciado en la alocución inaugural, en algunos puntos polémicos Pablo VI creyó su deber separarse de sus sentimientos predominantes y hacer uso de su autónoma autoridad.

El primer punto es el principio de la colegialidad, hasta entonces implícito en la eclesiología católica y que el Papa creyó que debía explicarse, convirtiéndose después en uno de los principales criterios de la reforma de la Iglesia. Ya fuese por la novedad de tal explicación, por lo sorpresivo del argumento (silenciado en la Comisión preparatoria), o por la delicadeza de la relación entre el primado de Pedro y la mencionada solidaridad colegial, el caso es que el texto conciliar resultó incompleto. Entonces Pablo VI quiso que cuanto sobre la colegialidad había dicho

---

<sup>73</sup> «Bolettino Storico della Svizzera italiana», I, 1978, Il luganese Carlo Francesco Caselli negoziatore del Concordato napoleonico. Ver la nota de la p. 68 del boletín.

la Constitución *Lumen Gentium* fuese clarificado y determinado en una Nota *praevia* de la Comisión teológica.

Los términos de la clarificación fueron tales que el principio católico del primado didáctico y de gobierno del Papa sobre toda la Iglesia y sobre todos sus miembros *singillatim* [uno a uno] resultó *sartum tectum* y no cuestionable.

Como había establecido el Vaticano I, las definiciones papales concernientes a las cosas de fe y de moral son irreformables *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* y por tanto, ni siquiera *ex consensu* de los obispos constituidos en colegio. La Nota *praevia* rechaza la interpretación clásica de la colegialidad, según la cual el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia es solamente el Papa, quien la condivide cuando quiere con la universalidad de los obispos llamados por él a Concilio. La suprema potestad es colegial sólo por comunicación *ad nutum* del Papa.

La Nota *praevia* rechaza también la doctrina modernista, según la cual el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia es el colegio unido con el Papa (aunque no sin el Papa, que es su cabeza): pero de modo tal que cuando el Papa ejercita la suprema potestad, incluso en solitario, la ejercita en cuanto cabeza del colegio y como representante del colegio, al que tiene la obligación de consultar para expresar su pensamiento. Es una teoría calcada sobre la del origen popular de la autoridad, difícilmente compatible con la constitución divina de la Iglesia.

Rechazando estas dos teorías, la Nota *praevia* afirma que la potestad suprema reside en el colegio de los obispos unido a su Cabeza: pero pudiendo ejercitarlo ésta independientemente del Colegio, mientras que el Colegio no puede hacerlo independientemente de la Cabeza.

No se sabe si la inclinación del Vaticano II a desligarse de una estrecha continuidad con la tradición y a crear formas, modalidades y procedimientos atípicos, debe atribuirse al espíritu modernizante que lo caracterizó y dirigió, o bien a la mente y a la índole de Pablo VI. Probablemente la inclinación debe distribuirse pro rata entre el Concilio y el Papa. El resultado fue una renovación, o mejor dicho, una innovación del ser de la Iglesia, que afectó a las estructuras, los ritos, el lenguaje, la disciplina, las conductas, las aspiraciones: en definitiva, al rostro de la Iglesia, destinado a presentarse ante el mundo como algo nuevo.

Por otra parte, no vamos a preterir aquí la singularidad, incluso formal, de la **Nota *praevia***. En primer lugar, no hay ejemplo en la historia de los Concilios de una glosa de tal cariz añadida a una Constitución dogmática como es la *Lumen Gentium*, y ligada orgánicamente a ella. En segundo lugar, parece inexplicable que el Concilio, en el mismo acto de promulgación de un documento doctrinal (*después de tantas consultas, enmiendas, cribas, aceptaciones y rechazos de modi*) alumbrase un documento tan imperfecto que deba ser acompañado por una cláusula explicativa.

En fin, en tercer lugar, una curiosa singularidad de esta Nota *praevia*: se debería leer antes de la Constitución a la que está ligada, y sin embargo se edita después de ella.

#### **45. MAS SOBRE LA ACTUACIÓN PAPAL EN EL VATICANO II. INTERVENCIONES SOBRE LA DOCTRINA MARIOLÓGICA, LAS MISIONES, Y LA MORAL CONYUGAL**

La segunda intervención papal se refiere al culto mariano. Como peculiarísimo de la religión católica, el culto mariano tenía que ser tratado de pasada por un Concilio que había hecho preponderar la causa unionis sobre todas las demás: bastaría un capítulo sobre la Virgen, y no un esquema propio, como había previsto la comisión preparatoria. Desde sus inicios el Sínodo se había encontrado bajo la influencia de la escuela teológica alemana, influida a su vez por la mariología protestante, a la cual no se quería contradecir.

Ésta, como por otra parte el Islam, reserva a la Virgen una observancia de pura veneración, pero rechaza el culto verdadero y propio prestado por la Iglesia en grado especialísimo a la Madre de Jesús.

De entre los muchos tratamientos con que la piedad católica ha adornado a la Virgen, algunos (más bien la mayoría) proceden de la fantasía poética y del vívido sentimiento afectivo de los pueblos cristianos; otros, al contrario, suponen o producen una tesis teológica. Por ejemplo, la Coronación de la Virgen ha formado parte de magníficas creaciones artísticas, pero permaneciendo fuera de la teología, mientras que la Asunción pertenece tanto a ésta como a las figuraciones del arte, siendo finalmente proclamada dogma por Pío XII en 1950: las razones del dogma de la Asunción se encuentran en las profundas conexiones ontológicas entre la persona de la Madre y el individuo teándrico.

De entre tantos títulos, quería Pablo VI que el de Madre de la Iglesia fuese consagrado en el esquema sobre la Santísima Virgen, o por los menos en el capítulo del esquema de Ecclesia a que aquél fue reducido. Pero la asamblea no lo deseaba. Dicha dignidad se funda sobre razones teológicas y antropológicas: siendo María verdadera madre de Cristo, y siendo Cristo cabeza de la Iglesia e Iglesia «comprimida» (como la Iglesia, si nos es lícito adoptar el lenguaje de Nicolás de Cusa, es Cristo «expandido»), el paso de Madre de Cristo a Madre de la Iglesia es irreprochable. Pero la mayoría conciliar sostuvo que ese título no era esencialmente distinto de otros que, o basculan entre lo poético y lo especulativo, o son de incierto significado, o carecen de base teológica, obstaculizando así *la causa unionis*, por lo cual se opuso a su proclamación. Entonces el Santo Padre, con un acto de autónoma autoridad, procedió a su proclamación solemne en el discurso de clausura de la tercera sesión, el 21 de noviembre de 1964, **siendo acogido en silencio por una asamblea que en tantos otros momentos se mostró fácil para el aplauso.**

Puesto que el título había sido expulsado del esquema por la Comisión teológica (pese a una imponente recogida de sufragios en su favor), y el obispo de Cuernavaca la había impugnado en el aula, el acto del Papa suscitó vivos rechazos. En ese hecho se traslucen las disensiones internas del Concilio y el espíritu antipapal de la fracción modernizante.

Y no se puede, contra la evidencia de los hechos, aceptar la posterior declaración del Card. Bea. El tenía razón al afirmar que habiendo faltado un voto explícito de la asamblea sobre la atribución o no de ese tratamiento a la Virgen, no era legítimo contraponer la voluntad no manifestada del Concilio a la voluntad del Papa expresada por modo de autoridad.

Sin embargo, saliéndose del argumento, el cardenal intentaba establecer un consenso entre el Papa y el Concilio arguyendo que toda la doctrina mariológica desarrollada en la Constitución contenía implícitamente el título de *Mater Ecclesia*.

Ahora bien, una doctrina implícita es una doctrina en potencia, y quien no quiere explicitarla (llevarla a acto) disiente ciertamente de quien pide su explicitación. La declaración del Card. Bea (que estaba entre quienes se oponían) es sólo una forma de obsequio y de reparación ante el Papa.

Descansa sobre una argumentación sofista que compara lo implícito y lo explícito, e intenta quitarle significado a los hechos. Quien rechaza explicitar una proposición implícita no tiene el mismo sentimiento que quien la quiere explicitada, pues no queriendo explicitarla, en realidad no la quiere.

También evidenció las disensiones entre el cuerpo y la cabeza del Concilio la intervención papal del 6 de noviembre de 1964 recomendando una rápida aceptación del documento sobre las misiones, al que se oponían principalmente los obispos de África y los Superiores de las congregaciones misioneras. El esquema fue rechazado, debió ser reescrito, y retornó en la IV sesión.

Más firme y más grave fue la intervención de Pablo VI sobre la doctrina del matrimonio. Habiéndose pronunciado en el aula, incluso por bocas cardenalicias (Léger y Suenens), nuevas teorías que rebajaban el fin procreador del matrimonio y abrían paso a su frustración (mientras elevaban a *pari o a maiori* su fin unitivo y de donación personal), Pablo VI hizo llegar a la comisión cuatro enmiendas con orden de insertarlas en el esquema.

Se debía enseñar expresamente la ilicitud de los métodos anticonceptivos antinaturales. Se debía declarar igualmente que la procreación no es un fin del matrimonio accesorio o equiparable a la expresión del amor conyugal, sino necesario y primario. Todas las enmiendas se apoyaban en textos de la Casti connubii de Pío XI, que habrían debido insertarse. Las enmiendas fueron admitidas, pero no así los textos de Pío XI.

Mientras tanto la cuestión de los anticonceptivos era consultada a una comisión papal, y fue después decidida con la encíclica *Humanae vitae* de 1968, de la que hablaremos en §§ 62-63. La comisión conciliar excluyó los textos de Pío XI, pero Pablo VI obligó a que fuesen añadidos en el esquema aprobado después por el Concilio en la IV sesión.

#### **46. SÍNTESIS DEL CONCILIO EN EL DISCURSO DE CLAUSURA DE LA CUARTA SESIÓN. COMPARACIÓN CON SAN PÍO X. IGLESIA Y MUNDO**

El discurso de clausura del Concilio es en realidad el pronunciado por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965 al término de la IV sesión, porque el del 8 de diciembre es solamente una alocución ceremonial y de saludo. El espíritu que había prevalecido apareció más claro que en las concretas manifestaciones intermedias del Papa. Más se aprende en él sobre el interior de la mente de Pablo VI de cuanto pueda conocerse a través de los mismos textos conciliares.

El documento tiene una carácter optimista que lo relaciona con la

alocución inaugural de Juan XXIII: la concordia entre los Padres es maravillosa, el momento de la conclusión es magnífico. En esta coloración general' que podríamos llamar eutímica (el Concilio «ha sido muy a conciencia optimista», n. 9) se confunden las partes individuales de la síntesis que realiza el Papa. Las partes oscuras, que sin embargo se imponen a la observación del Papa y no resultan silenciadas, están investidas por reflejos de dicho optimismo. De este modo el diagnóstico del estado actual del mundo es, en última instancia y abiertamente, positivo. El Papa reconoce la general dislocación de la concepción católica de la vida y ve, «aun en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás experimentadas» (n. 4).

En esta perícopa debía tal vez hacerse al menos la excepción del Islam, que conoce en este siglo un nuevo crecimiento y elevación. Pero en el discurso aparece manifiesto el reconocimiento de la tendencia general del hombre moderno a la ceterioridad (*Diesseitigkeit*) y al progresivo rechazo de toda ulterioridad y trascendencia (*Jenseitigkeit*). Pero hecho este exacto diagnóstico de las vacilaciones modernas, el Papa lo mantiene en el ámbito puramente descriptivo y no reconoce a la crisis el carácter de una oposición principal a la axiología católica de la ulterioridad.

También San Pío X había reconocido en la encíclica *Supremi pontificatus*, con diagnóstico idéntico al de Pablo VI, que el espíritu del hombre moderno es un espíritu de independencia que orienta hacia sí mismo todo lo creado y mira a su propio endiosamiento.

Pero el Papa Sarto había reconocido del mismo modo el carácter fundamental de esta mundanidad y por tanto había señalado claramente el antagonismo (se entiende que objetivo, prescindiendo de las ilusiones y las intencionalidades subjetivas) por el cual viene necesariamente a chocar con el principio católico: éste lo dirige todo de Dios hacia Dios, aquél por el contrario del hombre hacia el hombre.

Hacen por consiguiente los dos Papas un idéntico diagnóstico del estado del mundo, pero divergen en el juicio de valor. Así como San Pío X, citando a San Pablo (II Tes. 2, 4), veía al hombre moderno hacerse dios y pretender ser adorado, así Pablo VI dice expresamente que *«la religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión (porque tal es) del hombre que se hace Dios»* (n. 8).

Y sin embargo, obviando el carácter fundamental del enfrentamiento, piensa que gracias al Concilio el enfrentamiento no ha producido un choque, ni una lucha, ni un anatema, sino una simpatía inmensa: una atención nueva de la Iglesia a las necesidades del hombre. Y contra la objeción de que plegándose al mundo y casi corriendo hacia él, la Iglesia abdicaría de su propio camino teotrópico y entraría en la vía antropológica, el Papa opone que actuando así la Iglesia no se desvía en el mundo, sino que se vuelve hacia él.

Aquí viene al caso preguntarse: ¿se vuelve para unirse a él o para atraerlo hacia sí? Ciertamente, el oficio de veracidad propio de la Iglesia desciende de su oficio de caridad hacia el género humano. Incluso la crudeza de la corrección doctrinal tal como fue ejercitada en tiempos resulta monstruosa si se la separa de la caridad, pues tanto existe la ***caritas severitatis como la caritas suavitatis***.

Pero la dificultad consiste en no traicionar a la verdad a causa de la caridad, y en acercarse a la humanidad moderna (inserta en un movimiento

antropotrópico) no para secundar su movimiento, sino para invertirlo. No se dan dos centros de la realidad, sino un solo centro y sus epígonos. Y no estoy seguro de que en este discurso Pablo VI haya precisado suficientemente el carácter meramente mediador del humanismo cristiano, ya que la caridad no puede hacer aceptar como fin último, ni siquiera perfunctoriamente, el propio de la visión antropológica: el triunfo y endiosamiento del hombre.

La imprecisión del discurso es patente también en la adopción, de dos fórmulas contrarias: «para conocer al hombre es necesario conocer a Dios» y «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre» (n. 16). Según la doctrina católica, hay un conocimiento de Dios accesible por vía natural a todos los hombres, y un conocimiento de Dios sólo revelado sobrenaturalmente. Y del mismo modo, hay dos conocimientos del hombre. Pero decir sin distinción que para conocer al hombre es necesario conocer a Dios y, viceversa, para conocer a Dios es necesario conocer al hombre, constituye no ya el círculo sólido reconocible (dada aquella distinción) en la fórmula católica, sino un círculo vicioso que impediría al espíritu encontrar un verdadero principio de movimiento para conocer al hombre y para conocer a Dios.

Todo el discurso en torno al hombre y a Dios puede después extenderse desde el conocimiento hasta el amor. De hecho el Papa dice que para amar a Dios hace falta amar a los hombres, pero no menciona que es Dios quien hace amable al hombre, y que el motivo del deber de amar al hombre es el deber de amar a Dios.

En conclusión, la esencia del discurso final es la nueva relación de la Iglesia con el mundo. Bajo este aspecto, el discurso final del Concilio es un documento de extrema importancia para quien quiera indagar las variaciones del Concilio y su sustancia oculta y potencial, que los desarrollos postconciliares irían actuando y descubriendo. Estos desarrollos están mezclados con los de las opuestas y coexistentes tendencias que operaban en el Concilio. Las iremos ahora rebuscando en el complejo, turbado y ambiguo desarrollo de la Iglesia postconciliar.



## CAPITULO V

### EL POSTCONCILIO

#### 47. LA SUPERACIÓN DEL CONCILIO. EL ESPÍRITU DEL CONCILIO

Como hemos visto, el Concilio rompió con toda su preparación y se desarrolló mediante una superación del Concilio tal como había sido preparado. Pero después de la clausura, el período postconciliar, que habría debido suponer la realización del Concilio, supuso sin embargo también la superación de éste. Este hecho se deplora con frecuencia incluso en los discursos del Papa, quien lo dijo expresamente, por ejemplo, el 31 de enero de 1972, refiriéndose a “pequeñas minorías, pero audaces y fuertemente disolventes”.

También queda demostrado por las no pocas voces que, considerando insuficientes las novedades conciliares, piden un VATICANO III para impulsar a la Iglesia a dar el paso adelantela al cual se resistió o vaciló dar en el primer encuentro.

Los excesos son particularmente palpables en el orden litúrgico, donde la Misa se encontró transmutada de arriba abajo; en el orden institucional, que fue investido de un espíritu democrático de consulta universal y de *perpetuo referendum*; y más aún en el orden de la mentalidad, abierta a componerse con doctrinas alejadas del principio católico.

La superación tuvo lugar bajo el lema de una causa compleja, anfibológica, diversa y confusa, que se denominó espíritu del Concilio. Y así como éste superó su propia preparación, o más bien la dejó de lado, su espíritu superó al mismo Concilio.

La *idea de espíritu del Concilio* no es una idea clara y distinta, sino una metáfora: significa propiamente su inspiración. Reconducida al terreno de la lógica, está ligada a la idea de aquello que es principal en un hombre y le mueve en todas sus operaciones.

La Biblia habla del espíritu de Moisés y narra que Dios tomó el espíritu de Moisés y lo llevó a los setenta ancianos (Núm. 11, 25). El espíritu de Elías entró en su discípulo Eliseo (IV Rey. 2, 15). Cien veces más menciona el espíritu del Señor. En todos estos pasajes, el espíritu es lo que en un hombre precede a todo acto y preside todos sus actos como *primum movens*.

Los setenta ancianos que empiezan a profetizar cuando Dios les lleva el espíritu de Moisés tienen por ideal y por motor supremo el mismo que Moisés. El espíritu de Elías en Eliseo es el pensamiento de Elías, que se hace propio de Eliseo. El espíritu del Señor es el Señor mismo, convertido en razón y motivo de operación en todos los que tienen el espíritu del Señor. Del mismo modo, el espíritu del Concilio es el principio ideal que motiva y da vida a sus operaciones, y, por decirlo a la manera estoica, [lo hegemónico] en él.

Pero dicho esto, queda claro que si bien el espíritu del Concilio (lo que subyace en el fondo de sus decretos y viene a ser su a priori) no se identifica ciertamente con su letra, tampoco es independiente de ella. ¿En qué cosas se expresa un cuerpo deliberante, sino en sus disposiciones y en sus deliberaciones? La apelación al espíritu del Concilio, y sobre todo por parte de quienes pretenden superarlo, es un argumento equívoco y casi un pretexto para poder introducir en él su propio espíritu de innovación.

Puede observarse aquí que siendo el espíritu de aquella magna asamblea nada menos que su principio informante, admitir en él una multiplicidad de espíritus equivaldría a plantear una multiplicidad de Concilios, considerada por algunos autores como algo enriquecedor. La suposición de que el espíritu del Concilio sea múltiple puede surgir solamente de la incertidumbre y de la confusión

que vician ciertos documentos conciliares y dan lugar a la teoría de la superación de éstos por obra de aquel espíritu.

#### **48. LA SUPERACIÓN DEL CONCILIO. CARÁCTER ANFIBOLÓGICO DE LOS TEXTOS CONCILIARES**

En realidad, el rebasamiento del Concilio apelando a su espíritu se debe unas veces a una franca superación de su letra, y otras a la amplitud y negligencia de los términos. Es una franca superación cada vez que el *postconcilio* ha desarrollado como conciliares cuestiones que no encuentran apoyo en los textos, y de los cuales éstos ni siquiera conocen la expresión. Por ejemplo, la palabra pluralismo no se encuentra más que tres veces, y siempre referida a la sociedad civil.<sup>74</sup>

Del mismo modo, la idea de autenticidad como valor moral y religioso de la conducta humana no aparece en ningún documento, ya que si bien la voz *authenticus* aparece ocho veces, su sentido es siempre el filológico y canónico referido a las Escrituras auténticas, al magisterio auténtico, o a las tradiciones auténticas, y jamás el de ese carácter de inmediatez psicológica celebrado hoy como indicio cierto de valor religioso.

En fin, el vocablo democracia con sus derivados no se encuentra en ningún punto del Concilio, aunque se encuentre en los índices de ediciones aprobadas de los textos conciliares. Pese a ello, la modernización de la Iglesia postconciliar resulta en gran parte un proceso de democratización.

Existe también una abierta superación cuando, descuidando la letra del Concilio, se desarrollan las reformas en sentido opuesto a su voluntad legislativa. El ejemplo más conspicuo es el de la universal eliminación de la lengua latina en los ritos latinos, cuando según el artículo 36 de la Constitución sobre la liturgia debería conservarse en el rito romano; de facto fue proscrita, celebrándose en todas partes la Misa en lengua vulgar, tanto en la parte didáctica como en la parte sacrificial. Ver §§ 277-283.

Sin embargo, prevalece sobre la superación abierta la que tiene lugar apelando al espíritu del Concilio e introduciendo el uso de nuevos vocablos destinados a llevar consigo como mensaje una idea concreta, aprovechándose para este fin de la ambigüedad misma de los enunciados conciliares<sup>75</sup>.

A este propósito es sumamente importante el hecho de que habiendo dejado el Concilio tras de sí, según es costumbre, una comisión para la interpretación auténtica de sus decretos, ésta no haya dado jamás explicaciones auténticas y no sea citada nunca. De este modo, el tiempo postconciliar, más que de ejecución, fue de interpretación del Concilio.

Faltando una interpretación auténtica, se abandonó a la disputa de los teólogos la definición de los puntos en los que la mente del Concilio se mostró incierta y cuestionable, con ese grave perjuicio para la unidad de la Iglesia que Pablo VI deploró en el discurso del 7 de diciembre de 1969. Ver 4 7.

El carácter anfibológico de los textos conciliares<sup>76</sup> proporciona así

---

<sup>74</sup> Ver dicha voz en las citadas *Concordantiae* del Vaticano II.

<sup>75</sup> Tal incertidumbre es confesada por un testigo autorizado, el card. PERICLE FELICI, secretario general del Concilio, según el cual la Constitución *Gaudium et Spes maiore litura* habría podido ser perfeccionada en algunas expresiones" (OR, 23 de julio de 1975). Por otro lado, la redacción original de *Gaudium et Spes* fue parcialmente en francés.

<sup>76</sup> Esta ambigüedad es admitida también por los teólogos más fieles a la Sede Romana, que se esfuerzan en disculpar al Concilio. Pero es evidente que la necesidad de defender la univocidad del Concilio es ya

fundamento tanto a la interpretación modernista como a la tradicional, dando lugar a todo un arte hermenéutico tan importante que no es posible eludir aquí una breve referencia.

#### **49. HERMENÉUTICA DEL CONCILIO EN LOS INNOVADORES. VARIACIONES SEMÁNTICAS. LA PALABRA “DIALOGO”**

La profundidad de la variación operada en la Iglesia en el período postconciliar se deduce también de los imponentes cambios producidos en el lenguaje. Ya no entro en la desaparición en el uso eclesiástico de algunos términos como infierno, paraíso, o predestinación, significativos de doctrinas que no se tratan ni siquiera una vez en las enseñanzas conciliares: puesto que la palabra sigue a la idea, su desaparición implica desaparición, o cuando menos eclipse, de esos conceptos, en un tiempo relevantes en el sistema católico.

También la *transposición* semántica es un gran vehículo de novedad: llamar operador pastoral al párroco, Cena a la Misa, servicio a la autoridad o a cualquier otra función, autenticidad a la naturaleza (incluso aunque sea deshonesto), etc., arguye una novedad en las cosas a las que antes se hacía referencia con los segundos vocablos.

El neologismo, por lo demás filológicamente monstruoso, está destinado algunas veces a significar ideas nuevas (por ejemplo, concienciar); pero más a menudo nace del deseo de novedades, como es patente en la utilización de presbítero en vez de sacerdote, diaconía en vez de servicio, o eucaristía en vez de Misa. En esta sustitución de los términos antiguos por neologismos se oculta siempre una variación de conceptos, o por lo menos una coloración distinta. Algunas palabras que no habían sido frecuentadas nunca en los documentos papales y estaban relegadas a casos concretos, han conquistado en el corto período de pocos años una difusión prodigiosa.

El más notable es el vocablo *diálogo*, hasta entonces desconocido en la Iglesia. Sin embargo, el Vaticano II lo adoptó veintiocho (25) veces y acuñó la frase celeberrima que indica el eje y la intención primaria del Concilio: “diálogo con el mundo” (*Gaudium et Spes* 43) y “mutuo diálogo” entre Iglesia y mundo <sup>77</sup>. La palabra se convirtió en una categoría universal de la realidad, sobrepasando los ámbitos de la lógica y la retórica, a los que en principio estaba circunscrita.

Todo tenía estructura dialéctica. Se llegó hasta configurar una estructura dialéctica del ser divino (no ya en cuanto trino, sino en cuanto uno), de la Iglesia, de la religión, de la familia, de la paz, de la verdad, etc. Todo se convierte en diálogo y la verdad *in facto esse* se diluye en su propio fieri como diálogo. Ver más adelante §§ 151-156 <sup>78</sup>.

#### **50. MÁS SOBRE LA HERMENÉUTICA INNOVADORA DEL CONCILIO. CIRCITERISMOS. USO DE LAS PARTICULAS ADVERSATIVAS “PERO” Y “SINO”. LA “PROFUNDIZACIÓN”**

un indicio de su equivocidad. Ver por ejemplo la defensa que hace PHILIPPE DELHAYE, *Le métaconcile*, en “*Esprit et Vie*”, 1980, pp. 513 y ss.

<sup>77</sup> En realidad, decir *mutuo* parece superfluo, ya que si sólo habla la Iglesia no hay diálogo sino monólogo.

<sup>78</sup> Es también significativo el uso de la voz maniqueo, aplicada a cualquier contraposición (incluida la de bien vs mal) para rechazar todo absoluto axiológico. Quien califica un comportamiento moral como malo es enseguida acusado de maniqueísmo.

Un procedimiento común en la argumentación de los innovadores es el circiterismo: consiste en referirse a un término indistinto y confuso como si fuese algo sólido e incuestionable, y extraer o excluir de él el elemento que interesa extraer o excluir. Tal es por ejemplo el término espíritu del Concilio o incluso el de Concilio. Recuerdo cómo hasta en la praxis pastoral los sacerdotes innovadores, que violaban las normas más firmes y que ni siquiera después de su celebración habían cambiado, respondían a los fieles, sorprendidos por sus arbitrariedades, apelando al Concilio.

Por supuesto no se me escapa que dadas, por un lado, la limitación de la *intentio* humana (incapaz de contemplar simultáneamente todos los aspectos de un objeto complejo), y por otro la existencia de un ejercicio libre del pensamiento, el cognoscente no puede sino dirigirse sucesivamente a las diversas partes del complejo. Pero afirmo que esa natural operación intelectual no puede confundirse con el intencionado apartamiento que la voluntad puede imprimir al acto intelectual a fin de que (como se dice en el texto evangélico) mirando no vea, y escuchando no entienda (Mat. 13, 13).

La primera operación se encuentra también en la búsqueda legítima (la cual por su naturaleza es progresiva *pedetentim*), mientras a la segunda conviene un nombre distinto al de “*búsqueda*”: de hecho, más que a las cosas, concede valor a un quid nacido de la propensión subjetiva de cada cual.

Se suele también hablar de mensaje, y de código con el que se lee y se descifra el mensaje. La noción de lectura ha suplantado a la de conocimiento de la cosa, sustituyendo la fuerza constrictiva de la cognición unívoca por una posible pluralidad de lecturas. Un idéntico mensaje puede ser leído (dicen) en claves distintas: si es *ortodoxo* puede descifrarse en clave *heterodoxa*, y si es *heterodoxo* en clave *ortodoxa*.

Tal método olvida que el texto tiene su sentido primitivo, inherente, obvio y literal; éste debe ser comprendido antes de cualquier interpretación, y tal vez no admite el código con el que será leído y descifrado en la segunda lectura. Los textos del Concilio tienen, como cualquier otro texto, e independientemente de la exégesis que se haga de ellos, una legibilidad obvia y unívoca, un sentido literal que es el fundamento de todos los demás. La perfección de la hermenéutica consiste en reducir la segunda lectura a la primera, que proporciona el sentido verdadero del texto. La Iglesia no ha procedido jamás de otra manera.

El método practicado por los innovadores en el período postconciliar consiste en iluminar u obscurecer partes concretas de un texto o de una verdad. No es sino un abuso de la abstracción que la mente hace por necesidad cuando examina un complejo cualquiera. Tal es en realidad la condición del conocimiento discursivo (*que tiene lugar en el tiempo, a diferencia de la intuición angélica*).

A esto se añade otro método, propio del error, consistente en esconder una verdad detrás de otra para después proceder como si la verdad oculta no sólo estuviese oculta, sino como si *simpliciter* no existiese.

Por ejemplo, cuando se define la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, se esconde la verdad de que la Iglesia comprende también la parte ya *in termino* de los beatos (su fracción más importante, por otra parte, al ser aquélla en la que el fin de la Iglesia y del universo está cumplido). En un paso ulterior, lo que aún se incluía en el mensaje, aunque *epocado*, acabará por ser expulsado de él, rechazándose el culto a los Santos.

El procedimiento que hemos descrito se realiza frecuentemente según un esquema caracterizado por el uso de las partículas adversativas pero y sino. Basta conocer el sentido completo de las palabras para reconocer inmediatamente la intención oculta de los *hermeneutas*. Para atacar el principio de la vida religiosa se escribe que “*no se pone en cuestión el fundamento de la vida religiosa, sino su estilo*”

de realización”.

Para eludir el dogma de la virginidad de la Virgen *in partu* se dice que es lícito dudar, “no de la creencia en sí misma, sino de su objeto exacto, del que no se tendría la seguridad de que comprenda el milagro del alumbramiento sin lesión corporal” <sup>79</sup> (Y para disminuir la clausura de las monjas se afirma que “debe mantenerse la clausura, pero adaptándola a las condiciones de tiempo y lugar” <sup>80</sup>

Se sabe que la partícula *mas* (sinónima de *pero*) equivale a *niagis* [más], de la cual proviene, y por tanto con la apariencia de mantener en su lugar la virginidad de la Virgen, la vida religiosa o la clausura, se dice en realidad que más que el principio lo importante son los modos de realizarlo según tiempos y lugares.

Ahora bien, ¿qué queda de un principio si está por debajo, y no por encima de su realización? ¿Y cómo no ver que existen estilos de realización que en vez de ser expresión del fundamento, lo destruyen? Según esto, se podría decir que no se pone en discusión el fundamento del gótico, sino su modo de realización, y prescindir entonces del arco ojival.

Esta fórmula del *pero/sino* se encuentra a menudo en intervenciones de Padres conciliares, los cuales introducen en el aserto principal alguna cosa que es después destruida con el *pero/sino* de la afirmación secundaria, de modo que ésta última se convierte en la verdadera afirmación principal.

Aún en el Sínodo de Obispos de 1980, el Grupo B de lengua francesa afirma: “*El Grupo se adhiere sin reservas a la Humanae vitae, pero haría falta superar la dicotomía entre la rigidez de la ley y la ductilidad pastoral*”. La adhesión a la encíclica se convierte así en puramente vocal, porque más que ella lo que importa es plegarse a la ley de la humana debilidad (OR, 15 octubre de 1980). Más abierta es la fórmula de quien pide la admisión de los divorciados a la eucaristía: “*No se trata de renunciar a la exigencia evangélica, sino de conceder a todos la posibilidad de ser reintegrados a la comunión eclesial*” (ICI, n. 555, 13 de octubre de 1980, p. 12).

Y todavía en el Sínodo de 1980 sobre la familia apareció en los grupos innovadores el uso del vocablo profundización. Mientras se persigue el abandono de la doctrina enseñada por la *Humanae vitae*, se le profesa una completa adhesión, pero pidiendo que la doctrina sea profundizada: es decir, no confirmada con nuevos argumentos, sino transmutada en otra. La profundización consistiría en buscar y buscar hasta llegar a la tesis opuesta.

Aún más relevante resulta que el método del circiterismo haya sido adoptado alguna vez en la redacción misma de los documentos conciliares. El circiterismo fue impuesto entonces intencionadamente para que posteriormente la hermenéutica postconciliar pudiese resaltar o negligir las ideas que le interesase. “Lo expresamos de una forma diplomática, pero después del Concilio extraeremos las conclusiones implícitas” <sup>81</sup>. Se trata de un estilo diplomático (etimológicamente, doble) en el cual la palabra es elegida con vistas a la hermenéutica, invirtiendo el orden natural del pensamiento y de la escritura.

---

<sup>79</sup> Ver J. H. La virginité de Marie Friburgo (Suiza) 1957 que combate la tesis heterodoxa de A. MITTERER, Dogma und Biologie, Viena 1952.

<sup>80</sup> Estos dos textos están tomados del gran Informe en tres tomos de la Union des Supérieurs de France citada en Itinéraires, n. 155 (1971), P. 43.

<sup>81</sup> Declaración del P. SHILLEBEECKS EN la revista holandesa “De Bazuin” n. 16. 1965: Traducción francesa en “Itinéraires” n. 155 (1971, p. 40).

## 51. CARACTERES DEL POSTCONCILIO. LA UNIVERSALIDAD DEL CAMBIO

La primera característica del período postconciliar es el cambio generalizadísimo que revistió todas las realidades de la Iglesia, tanto *ad intra* como *ad extra*.

Bajo este aspecto el Vaticano II supuso una fuerza espiritual tan imponente que obliga a colocarlo en un puesto singular en la lista de los Concilios.

Esta universalidad de la variación introducida plantea además la siguiente cuestión: ¿no se trata quizá de una mutación sustancial, como dijimos en §§ 33-35, análoga a la que en biología se denomina modificación del idiotipo?

La incógnita planteada consiste en saber si no se estará produciendo el paso de una religión a otra, como no se recatan en proclamar muchos clérigos y laicos. Si así fuese, el nacimiento de lo nuevo supondría la muerte de lo viejo, como sucede en biología y en metafísica. El siglo del Vaticano II sería entonces un *magnus articulus temporum* la cima de uno de los giros que el espíritu humano viene haciendo en su perpetuo revolverse sobre sí mismo.

El problema puede también plantearse en otros términos: ¿no sería quizá el siglo del Vaticano II la demostración de la *pura historicidad* de la religión católica, o lo que es lo mismo, de su no-divinidad?

Puede decirse que la amplitud de la variación es casi exhaustiva<sup>82</sup>. De las tres clases de actitudes en las cuales se compendia la religión (las cosas que creer, las cosas que esperar, y las cosas que amar), no hay ninguna que no haya sido alcanzada y transformada tendenciosamente. En el orden gnoseológico, la noción de fe pasa de ser un acto del intelecto a serlo de la persona, y de adhesión a verdades reveladas se transforma en tensión vital, pasando así a formar parte de la esfera de la esperanza (§ 164).

La esperanza deprecia su objeto propio, convirtiéndose en aspiración y expectativa de una liberación y transformación terrenales (§ 168). La caridad, que como la fe y la esperanza tiene un objeto formalmente sobrenatural (§ 169), rebaja del mismo modo su término volviéndose hacia el hombre, y ya vimos cómo el discurso de clausura del Concilio proclamó al hombre condición del amor a Dios.

Pero no sólo han sido alcanzados por la novedad estas tres clases de actitudes humanas concernientes a la mente, sino también los órganos sensoriales del hombre religioso y creyente. Para el sentido de la vista han cambiado las formas de los vestidos, los ornamentos sacros, los altares, la arquitectura, las luces, los gestos.

Para el sentido del tacto la gran novedad ha sido poder tocar aquello que la reverencia hacia lo Sagrado hacía intocable. Al sentido del gusto le ha sido concedido beber del cáliz.

Al olfato, por el contrario, le resultan casi vetados los olorosos incensarios que santificaban a los vivos y a los muertos en los ritos sagrados. Finalmente, el sentido del oído ha conocido la más grande y extensa novedad jamás operada en cuestión de lenguaje sobre la faz de la tierra, habiendo sido cambiado por la reforma litúrgica el lenguaje de quinientos millones de personas; la música ha pasado además de melódica a percusiva, y se ha expulsado de los templos el canto gregoriano, que desde hacía siglos suavizaba a los hombres la edad del enmudecimiento de los cánticos (cfr. Ecl. 12, 1-4) y rendía los corazones.

Y no anticipo aquí lo que se verá más adelante sobre las novedades en las

---

<sup>82</sup> P. Hegy, en una tesis publicada en la colección *Théologie historique*, dirigida por el P. Daniélou, sostiene que “este Concilio ha modificado todos los dominios, de la vida religiosa, excepto la organización eclesiástica del poder, y que el Vaticano II no es solamente una revolución sino una revolución incompleta (*L’authorité dans le catholicisme contemporain*, París 1975, pp 15- 17).

estructuras de la Iglesia, las instituciones canónicas, los nombres de las cosas, la filosofía y la teología, la coexistencia con la sociedad civil, la concepción del matrimonio: en fin, en las relaciones de la religión con la civilización en general.

Se plantea entonces el difícil discurso de la relación entre la esencia y las partes contingentes de una cosa, entre la esencia de la Iglesia y sus accidentes. ¿Acaso no pueden todas esas cosas y géneros de cosas ser reformadas en la Iglesia, y permanecer la Iglesia idéntica?

Sí, pero conviene observar tres cosas.

**Primero:** también existen lo que los escolásticos llamaban accidentes absolutos, aquéllos que no se identifican con la sustancia de la cosa, pero sin los cuales tal cosa no puede existir. Tales son la cantidad en la sustancia corpórea, o la fe en la Iglesia.

**Segundo:** aunque en la vida de la Iglesia haya partes contingentes, no todos los accidentes pueden ser asumidos o excluidos indiferentemente por ella, ya que así como toda cosa posee unos accidentes determinados y no otros (una nave de cien estadios, decía Aristóteles, ya no es una nave), y así como, por ejemplo, el cuerpo tiene extensión y no tiene conciencia, así la Iglesia se caracteriza por ciertos accidentes y no por otros, y los hay que no son compatibles con su esencia y la destruyen.

El perpetuo combate histórico de la Iglesia consistió en rechazar las formas contingentes que se le insinuaban desde dentro o se le imponían desde fuera, y que habrían destruido su esencia. Por ejemplo, ¿no era acaso el monofisismo un modo contingente de entender la divinidad de Cristo? Y el espíritu privado de Lutero, ¿no era acaso un modo accidental de entender la acción del Espíritu Santo?

**Tercero:** aunque las cosas y los géneros de cosas afectados por el cambio postconciliar son accidentes en la vida de la Iglesia, éstos no se deben considerar indiferentes, como si pudieran ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, sin que resultase cambiada la esencia de la Iglesia. No es ciertamente éste el lugar para introducir la metafísica y aludir al *De ente et essentia* de Santo Tomás. Sin embargo es necesario recordar que la sustancia de la Iglesia no subsiste más que en los accidentes de la Iglesia, y que una sustancia inexpresada, es decir, sin accidentes, es una sustancia nula (un no-ser).

Por otra parte, toda la existencia histórica de un individuo se resume en sus actos intelectivos y volitivos: ahora bien, ¿qué son intelecciones y voliciones sino realidades accidentales que *accidunt* vienen y van, aparecen y desaparecen? Y sin embargo el destino moral de salvación o de condenación depende precisamente de ellas.

Por consiguiente, toda la vida histórica de la Iglesia es su vida en sus accidentes y contingencias. ¿Cómo no reconocerlos como relevantes y, si se piensa, como sustancialmente relevantes? Y los cambios que ocurren en las formas contingentes ¿no son cambios, accidentales e históricos, de la inmutable esencia de la Iglesia? Y allí donde todos los accidentes cambiasen, ¿cómo podríamos reconocer que no ha cambiado la sustancia misma de la Iglesia?

¿Qué queda de la persona humana cuando todo su revestimiento contingente e histórico resulta cambiado? ¿Qué queda de Sócrates sin el éxtasis de Potidea, sin los coloquios del ágora, sin el Senado de los Quinientos y sin la cicuta?

¿Qué queda de Campanella sin las cinco torturas, sin la conspiración de Calabria, sin las traiciones y los sufrimientos?

¿Qué queda de Napoleón sin el Consulado, sin Austerlitz y Waterloo? Y sin embargo todas estas cosas son accidentales en el hombre. Los Platónicos, que aíslan la esencia de la historia, la reencontrarán en el hiperuranio. Pero nosotros, ¿dónde la encontraremos?

## 52. MÁS SOBRE EL POSTCONCILIO. EL HOMBRE NUEVO. GAUDIUM ET SPES 30. PROFUNDIDAD DEI. CAMBIO

Si se estudian los movimientos progresivos o regresivos que han agitado la Iglesia a lo largo de los siglos, se encuentra que abundaron los *catastróficos*: los que pretenden cambiar *ab inus* la Iglesia, y por medio de ella a la humanidad entera. Son efecto del espíritu de independencia, que pretende disolver los lazos con el pasado para lanzarse hacia adelante sin *contemplaciones* (en sentido etimológico).

No se trata de una reforma dentro de los límites de la naturaleza misma de la Iglesia, ni llevada a cabo por medio de ciertas instituciones recibidas como primordiales, sino un movimiento palingenésico que reinventa la esencia de la Iglesia y del hombre dándoles otra base y otros límites. No se trata ya de lo nuevo en las instituciones, sino de nuevas instituciones; ni de la independencia relativa de un desarrollo que germine orgánicamente en dependencia con el pasado, dependiente a su vez de un fundamento otorgado *semel pro semper*, sino de la independencia pura y simple, o como se dice hoy, creativa.

Hay precedentes de tal intento. Por no alejarme demasiado en las alegaciones yendo a buscarlas en la herética escatología terrena de la Tercera Era (la del Espíritu Santo), me bastará recordar el cariz que la renovación católica tomaba el siglo pasado en el encendido pensamiento de Lamennais, recogido en las cartas inéditas publicadas por Périn.<sup>83</sup>

Según el sacerdote bretón, era imposible que la Iglesia se resistiese a sufrir grandes reformas y profundas transformaciones, las cuales eran tan certísimas como imprevisibles en sus contornos: instaba en cualquier caso a un nuevo estado de la Iglesia, a una nueva era cuyo fundamento sería puesto por Dios mismo mediante una nueva manifestación.

Y tampoco me alargaré demostrando que esta creación de un hombre nuevo, propia de la Revolución moderna, coincide exactamente con la profesada en forma esotérica por el nazismo hitleriano. Según Hitler, el ciclo solar del hombre llega a su término, y ya se anuncia un hombre nuevo que pisoteará la humanidad antigua, resurgiendo con una esencia nueva.<sup>84</sup>

Gaudium et Spes 30 aporta uno de los textos más extraordinarios a este propósito. El oficio moral que debe prevalecer en el hombre de hoy (dice) es la solidaridad social cultivada mediante el ejercicio y la difusión de la virtud, "*ut vere novi homines et artifices novae humanitatis existant cum necessario auxilio divinae gratiae*"<sup>85</sup>

El vocablo **novus** se encuentra doscientas doce (212) veces en el Vaticano II, con frecuencia desproporcionadamente mayor que en cualquier otro Concilio. Dentro de este gran número, *novus* aparece a menudo en el sentido obvio de novedad relativa que afecta a las cualidades o las categorías accidentales de las cosas.

Así se habla (*es obvio*) de Nuevo Testamento, de nuevos medios de comunicación, de nuevos impedimentos a la práctica de la fe, de nuevas situaciones, de nuevos problemas, etc. Pero en el texto citado (y quizá también en **Gaudium et Spes** 1 "*nova exurgit humanitatis condicio*") el vocablo se torna en un

---

<sup>83</sup> En *Mélanges de politique et économie*, Lovaina 1882.

<sup>84</sup> Ver las *Tischreden* de Hitler, dadas a conocer por HERMANN RAUSCHNING en Hitler me dijo, Ed. Atlas, Madrid 1946, especialmente el cap. XLII. "La Revolución eterna".

<sup>85</sup> ... de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva Humanidad, con el auxilio necesario de la divina gracia".



sentido más estrecho y riguroso.

Es una novedad en virtud de la cual no surge en el hombre una cualidad o perfección nueva, sino que resulta mutada su misma base y se tiene una nueva criatura en sentido estrictísimo. Pablo VI ha proclamado repetidamente lo novedoso del pensamiento conciliar: **“Las palabras más importantes del Concilio son novedad y puesta al día. La palabra novedad nos ha sido dada como un orden, como un programa”** (OR, 3 julio 1974).

Conviene aquí resaltar que la teología católica (*o más bien la fe católica*) no conoce más que tres novedades radicales capaces de renovar la humanidad y casi transnaturalizarla.

**La primera es defectiva**, y es aquélla por la cual a causa del pecado original el hombre cayó del estado de integridad y sobrenaturalidad.

**La segunda es restauradora y perfectiva**, y es aquélla por la cual la gracia de Cristo repara el estado original y lo lleva más allá de la constitución originaria.

**La tercera es la que completa todo el orden, y merced a la cual al final de los siglos el hombre en gracia es beatificado y glorificado en una suprema asimilación de la criatura al Creador** (asimilación que tanto in *via Thomae* como in *via Scoti* es el fin mismo del universo).

No es por eso posible imaginar una humanidad nueva que permaneciendo en el orden actual del mundo sobrepase la condición de novedad a la que ha sido transferido el hombre por la gracia de Cristo. Tal superación pertenece al orden de la esperanza y está destinada a realizarse en un momento novísimo para todas las criaturas: cuando haya una tierra nueva y un cielo nuevo.

La Escritura adopta para la gracia el verbo *crear* en un sentido muy conveniente, porque el hombre no recibe por la gracia un poder o una cualidad nueva, sino una nueva existencia y algo que concierne a su esencia. Así como la creación es el paso del no-ser al ser natural, la gracia es el paso del no-ser al ser sobrenatural, discontinuo respecto al primero y completamente original, de tal manera que constituye una nueva criatura (II Car. 5, 17) y un hombre nuevo (Ef. 4, 24)<sup>86</sup>.

Esta novedad, injertada durante la vida terrena en la esencia del alma, informa toda la vida mental e informará también la vida corporal en la metamorfosis final del mundo. Pero fuera de esta novedad que confiere al hombre una nueva existencia no sólo moral, sino ontológica (por un algo divino real que se inserta en el Yo del hombre), la religión católica no conoce ni innovación, ni regeneración, ni adición de ser. Por tanto puede concluirse que los *novi homines* del Concilio no deben entenderse en el sentido fuerte de un cambio de esencia, sino en el sentido débil de una gran restauración de vida en el cuerpo de la Iglesia y de la sociedad humana. Sin embargo, dicha expresión ha sido a menudo entendida en ese estricto e inadmisibles sentido, y ha alentado sobre el postconcilio un aura de anfibología y utopía.

### **53. IMPOSIBILIDAD DE VARIACIÓN RADICAL EN LA IGLESIA**

Desde el episcopado se elevan indudablemente voces que indican una

---

<sup>86</sup> Sobre esta doctrina, aparte de la *Summa theol*, I, II, q. 114, a. I, 2 v 4, ver también Rosmini, *Antropología soprannaturale* lib. I, cap. IV, a. 2 (ed. nac., vol. XXVII, p.44) y Santo Tomás de Aquino. *Comm. in Epist. II ad Cor. V, 17, lect. IV.*

mutación de fondo. Es como si la crisis de la Iglesia no fuese un sufrimiento que debe soportarse en aras de su conservación, sino un sufrimiento que genera otro ser. Según el card. Marty arzobispo de París, la novedad consiste en una opción fundamental por la cual **“la Iglesia ha salido de sí misma para anunciar el mensaje”** y hacerse misionera.

Mons. Matagrín, obispo de Grenoble, no es menos explícito y habla de “revolución copernicana, por la cual [la Iglesia] se ha descentrado de sí misma, de sus instituciones, para centrarse sólo sobre Dios y sobre los hombres” (ICI, n. 58(x), p. 30, 15 de abril de 1983). Ahora bien, centrarse sobre dos centros (Dios y el hombre) puede ser una fórmula verbal, **pero no resulta algo concebible.**

La llamada opción fundamental (es decir, opción por otro fundamento) es católicamente absurda.

**Primero**, porque proponer que la Iglesia salga de la Iglesia significa estrictamente una apostasía.

**Segundo**, porque como dice 1 Cor. 3, 11, “nadie puede poner otro fundamento fuera del ya puesto, que es Jesucristo”<sup>87</sup>.

**Tercero**, porque no es posible rechazar a la Iglesia en su ser histórico (que en su continuidad fue apostólico, constantiniano, gregoriano, o tridentino) y a la vez tener como programa saltarse los siglos, como confiesa el P Congar: “*la idea consiste en dar un salto de quince siglos*”.

**Cuarto**, porque no se puede confundir la proyección misionera de la Iglesia por el mundo con una proyección de la Iglesia fuera de sí misma. Ésta consiste en pasar del propio ser al propio no-ser, mientras la otra consiste en la expansión y propagación del propio ser hacia el mundo. Por otro lado, es históricamente incongruente caracterizar como misionera a la Iglesia contemporánea, que ya no convierte a nadie, y negar tal carácter a aquélla que en tiempo cercanos a nosotros convirtió a Gemelli, Papini, Psichari, Claudel, Péguy, etc. Por no hablar, naturalmente, de las misiones de *Propaganda fide*, florecientes y gloriosas hasta época reciente.

El P Congar argumenta que la Iglesia de Pío IX y Pío XII ha concluido, como si fuese católico hablar de la Iglesia de éste o de aquél Pontífice, o de la Iglesia del Vaticano II, en vez de hablar de la Iglesia universal y eterna en el Vaticano II.

Mons. Polge, arzobispo de Aviñón, en OR del 3 de septiembre de 1976, dice con todas sus letras que la Iglesia del Vaticano II es nueva y que el Espíritu Santo no cesa de sacarla del inmovilismo; la novedad estriba en una nueva definición de sí misma, en el descubrimiento de su nueva esencia; y la nueva esencia consiste en “*haber recomenzado a amar al mundo, a abrirse a él, a hacerse diálogo*”.

Esta persuasión de la innovación acaecida en la Iglesia y que queda demostrada por su universal transformación (desde las ideas hasta las cosas y los nombres de las cosas) se ha hecho patente también en la referencia continua a la fe del Concilio Vaticano II, abandonando la referencia a la fe una y católica, que es la fe de todos los Concilios<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> En otro lugar dice que el fundamento son los Apóstoles, pero véase lo que dice Santo Tomás en el comentario a este pasaje.

<sup>88</sup> La reducción de la Iglesia al Vaticano II (es decir, la negación simultánea de la historicidad y de la supra historicidad de la Iglesia) es la idea que inspira movimientos postconciliares enteros. En el congreso de estudios de Comunión y Liberación (Roma, octubre de 1982), fue acertadamente destacado el carácter escatológico de la Iglesia, pero se pasó por alto la oposición entre ese carácter y la tendencia de los innovadores a celebrar los afanes mundanos del hombre; cuando éste (según se dijo) se eleva hacia el Cielo, rebota en el Cielo

Y con una evidencia no menor se manifestó también en la apelación de Pablo VI a la obediencia debida a él y al Concilio, más que a la debida a sus predecesores y a toda la Iglesia. No se me oculta que la fe de un Concilio posterior es la fe de todos los anteriores y las unifica a todas. Sin embargo, no se debe destacar y aislar lo que es un conjunto, ni olvidar que si la Iglesia es una en el espacio, aún lo es más en el tiempo: es la individualidad social de Cristo en la historia.

Puede decirse en conclusión (aunque solamente con la exactitud relativa de todas las analogías históricas) que la situación de la Iglesia en nuestro siglo es la inversa de aquella en la que se encontró en el Concilio de Constanza: entonces había varios Papas y una sola Iglesia, hoy al contrario hay un solo Papa y varias Iglesias (la del Concilio y las del pasado, epocadas y desautorizadas).

#### **54. MÁS SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE UNA RENOVACIÓN RADICAL**

La idea de una variación radical, propuesta con toda suerte de metáforas y circiterismos (en los cuales, probablemente por vicio del estilo, se dice lo que no se querría decir), está naturalmente ligada a la idea de la creación de una nueva Iglesia.

Desconocida la continuidad del devenir eclesial (*fundado sobre una base inmóvil*), la vida de la Iglesia aparece necesariamente como una incesante creación y un proceso *ex nihilo*. En el Encuentro eclesial italiano de 1976, mons. Guiseppe Franceschi, arzobispo de Ferrara, dice en una de las ponencias principales: “*El problema verdadero es inventar el presente y encontrar en él las vías de desarrollo de un futuro que sea del hombre*”.

Pero “inventar el presente” es un compuesto de palabras que no tiene un sentido razonable; y si se inventa el presente ¿qué necesidad hay de encontrar en él las vías de desarrollo del futuro?: basta con inventar también el futuro. La creación no tiene ni presupuestos ni líneas de desarrollo: *ex nihilo fit quidlibet*.

Tratar con rigor gramático y lógico similares afirmaciones circiterizantes no produce ninguna utilidad para la resolución de la cuestión: tan sólo permite reconocer el general circiterismo del episcopado.

Ya hemos citado la imposibilidad de novedad en el fundamento de la Iglesia y de un renacimiento de la Iglesia que suplante un fundamento por otro. El hombre ha renacido en el bautismo y su renacimiento excluye un tercer nacimiento, que sería un epifenómeno del anterior y una monstruosidad. Antonio Rosmini **lo llama formalmente herejía**. El cristiano es un renacido y solamente para él renace la Iglesia; y así como no hay para el cristiano un grado ulterior de vida distinto del escatológico, tampoco existe para la Iglesia un ulterior grado distinto del escatológico<sup>89</sup>.

También se demuestra históricamente que no puede haber en la Iglesia mutaciones de la base, sino sólo sobre la base. Todas las reformas que han tenido lugar en la Iglesia fueron realizadas sobre un fundamento antiguo, sin intentar crear uno nuevo. Intentarlo es el síntoma esencial de la herejía, desde la gnóstica de los primeros siglos a las de los cátaros o el pauperismo en los tiempos

---

tornando a sus labores terrestres. Todo el Congreso estaba fundado sobre la idea de que el deber del católico hoy día es la realización del Concilio (OR, 4-5 de octubre de 1982).

<sup>89</sup> ANTONIO ROSMINI Risposta ad agostino Theiner, parte I Cap 2 ed. nac. vol. XLII, p.12.

medievales, o la gigantesca herejía de Alemania. Me detendré en dos casos.

Savonarola operó en el pueblo florentino una poderosa elevación del espíritu religioso que rompió con la corrupción del siglo. No rompía sin embargo con la vida cotidiana de los ciudadanos, ni con las bellezas del arte, ni con la cultura intelectual. El movimiento iniciado por él fue ciertamente profundo y extenso, pero incluso levantándose contra el Pontífice Romano el fraile tuvo muy clara la conciencia de no estar promoviendo en la religión una novedad radical o *un saltus in aliud genus*. La raíz es la que es, y el fundamento ya está puesto. Son decisivas las palabras de su predicación sobre Ruth y Miqueas: “Yo digo que hay cosas que renovar. Pero no cambiará la fe, ni el credo, ni la ley, evangélica, ni la potestad eclesiástica”<sup>90</sup>.

Una coyuntura análoga se produjo a principios del siglo XVII como consecuencia de los descubrimientos de las ciencias naturales, cuando hombres de Iglesia demasiado abiertos al saber de la época creyeron que subsistía un incongruente nexo entre fe y filosofía. Pudo entonces parecer a algunos que la profunda variación en la concepción del universo físico suponía una transformación radical del hombre y un rechazo de la certeza religiosa, con una incipiente desacralización del mundo. Pero esta interpretación catastrófica del cambio cultural fue desmentida por los autores mismos del cambio (Galileo, el padre Castelli, Campanella) y por cuantos supieron mantener la separación entre filosofía y teología: el verdadero fruto de aquel conflicto es la reducción de la teología a su teologalidad.

Campanella extraía de las novedades astronómicas, de las anomalías (según él creía) celestes, y del descubrimiento de nuevas tierras y nuevas naciones, argumentos para una universal reforma del conocimiento y de la vida, manteniendo sin embargo la renovación dentro de la órbita del catolicismo, o incluso dentro del ámbito de la Iglesia del Papa de Roma.

Y Galileo dirigía la advertencia siguiente a quien creía, como modernamente Bertold Brecht en su drama “*La vida de Galileo*” (1937), que la revolución astronómica daba inicio a una revolución de la vida en su conjunto: “A quienes se escandalizan por tener que cambiar toda la filosofía, mostraré cómo no es así, y que se mantiene la misma doctrina sobre el alma, sobre la generación, sobre los meteoros, sobre los animales”<sup>91</sup>.

Las grandes reformas en el saber y en la religión no rechazan la base del hombre, sino que más bien profesan la existencia de alguna cosa que resiste a la mutación, apoyándose sobre la cual el hombre edifica la novedad auténtica de su propio momento histórico.

Los teólogos del *Centre des pastorales des sacrements*, órgano del episcopado de Francia, escriben: “*La Iglesia no puede ser universalmente signo de salvación sino con la condición de morir a sí misma; de aceptar ver a instituciones que han demostrado su valor resultar caducas; de ver una formulación doctrinal modificada*”, y establecen que “cuando hay conflicto entre las personas y la fe, **es la fe la que debe ceder**”<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Ed. nac., vol. I, Roma 1955, p. 188.

<sup>91</sup> Ed. nac., vol. VII, Florencia 1933, p. 541.

<sup>92</sup> Opúsculo *De quel Dieu les sacrements sont signe*, edit. Centre Jean Bart, s.l., 1975, pp. 14-15. Mons. CADOTSCH, secretario de la Conferencia episcopal helvética, declara también en, *Das neue Volk*, 1980, n. 31, que la Iglesia está experimentando una mutación, y que hoy la teología es crítico-interrogativa (“*kritisclifiagende*”)

En este pasaje la afirmación del cambio catastrófico se erige en teoría que (dada la oficialidad de que está revestido dicho Centro) afecta también al magisterio de la Iglesia y descubre un mal que no pertenece solamente a la categoría de la licenciosidad y de la extravagancia doctrinal de un particular.

Por tanto, parece superfluo alegar el diagnóstico de la crisis de la Iglesia hecho por **quienes no pertenecen a ella**, coincidentes en considerar que la Iglesia ha “seleccionado en su tradición algunos aspectos para situarlos en primera fila y otros para *modificarlos radicalmente*”, coonestándose con el mundo moderno<sup>93</sup>. Esta composición exige una dislocación hacia la inmanencia que el Vaticano II habría alentado, aunque sin intención, mediante una tendencial abolición de la ley en favor del amor, de lo lógico en favor de lo pneumático, de lo individual en favor de lo colectivo, de la autoridad en beneficio de la independencia, del Concilio mismo en beneficio del espíritu del Concilio<sup>94</sup>.

## 55. LA DENIGRACIÓN DE LA IGLESIA HISTÓRICA

El fenómeno actual de denigración del pasado de la Iglesia por obra del clero y de los laicos supone una viva contraposición con la actitud de fortaleza y coraje que el catolicismo tuvo en el siglo pasado ante sus adversarios. Se reconocía entonces la existencia de adversarios e incluso de enemigos de la Iglesia, y los católicos ejercitaban a un mismo tiempo la guerra contra el error y la caridad hacia el enemigo. Y donde la verdad impedía la defensa de deficiencias demasiado humanas, la reverencia ordenaba cubrir esas vergüenzas, como Sem y Jafet con su padre Noé.

Pero una vez implantada en la Iglesia la novedad radical y la consiguiente ruptura de su continuidad histórica, vinieron a menos el respeto y la veneración hacia la historia de la Iglesia, sustituidos por movimientos de censura y repudio del pasado.

En efecto, el respeto y la reverencia provienen de un sentimiento de dependencia hacia quien es de algún modo nuestro principio: del ser, como los padres y la Patria, o de algún beneficio en el ser, como los maestros. Esos sentimientos implican conciencia de una continuidad entre quien respeta y quien es respetado, por lo que aquellas cosas que veneramos son algo de nosotros mismos y bajo algún aspecto a ellas debemos nuestro ser. Pero si la Iglesia debe morir a sí misma y romper con su historia, y debe surgir una nueva criatura, es evidente que el pasado no debe recuperarse y revivirse, sino rechazarse y repudiarse, dejando de ser considerado con respeto y reverencia. Las mismas palabras de respeto y reverencia incluyen la idea de mirar atrás, que ya no tiene sentido en una Iglesia proyectada hacia el futuro y para la cual la destrucción de sus antecedentes aparece como condición de su renacimiento. Ya había habido síntomas en el Concilio de una cierta pusilanimidad en la defensa del pasado de la Iglesia, vicio opuesto a la constantia pagana y a la fortaleza cristiana; pero el síndrome se desarrolló después rápidamente. No entro en la historiografía de los innovadores sobre Lutero, las Cruzadas, la Inquisición, o San Francisco. Los grandes Santos del catolicismo son reducidos a ser precursores de la novedad o a no ser nada. Pero me detendré en la denigración de la Iglesia y en las alabanzas a quienes están fuera de ella.

---

<sup>93</sup> N. ABBAGNANO “Il giornale nuovo”, 7 de julio de 1977.

<sup>94</sup> Es la opinión, por ejemplo, del P. P. DE LOCHT en ICI, n. 518, 15 de septiembre de 1977, p. 5, y del P. COMAO, O.P, en la televisión Suisse Romande, el 8 de septiembre de 1977: “*Realmente es la Iglesia la que ha cambiado muy profundamente, y en particular porque ha terminado por aceptar lo que ha ocurrido en Europa después de finales del siglo XVIII*”.

La denigración de la Iglesia es un lugar común en los discursos del clero postconciliar.

Por circiterismo mental, combinado con acomodación a las opiniones del siglo, se olvida que el deber de la verdad no sólo se debe cumplir con el adversario, sino también con uno mismo; y que no es necesario ser injusto con uno mismo para ser justo con los demás.

El obispo francés mons Ancel atribuye a las deficiencias de la Iglesia los errores del mundo, porque “a los problemas reales nosotros no suministramos más que respuestas insuficientes”<sup>95</sup>.

Ante todo haría falta precisar a quién se refiere el pronombre nosotros: ¿a nosotros, los católicos? ¿a nosotros, la Iglesia? ¿A nosotros, los pastores? En segundo lugar, para el pensamiento católico es falso que los errores nazcan por defecto de soluciones satisfactorias, porque coexisten siempre con los problemas y las soluciones verdaderas (*que la Iglesia, en lo que se refiere a las cosas esenciales al destino moral del hombre, posee y enseña perpetuamente*).

Y resulta extraño que quienes dicen ser necesario el error para la búsqueda de la verdad digan después bustrofedónicamente que la búsqueda de la verdad se ve impedida por el error. El error tiene además una responsabilidad autónoma que no se debe atribuir a quien no está en el error.

Pierre Pierrard repudia toda la polémica sostenida por los católicos en el siglo XIX contra el anticlericalismo; escribe directamente que el lema *Le cléricalisme, voilà l'ennemi* (entonces considerado infernal) lo hacen hoy suyo los sacerdotes, considerando aquel pasado de la Iglesia como una negación del Evangelio<sup>96</sup>.

El franciscano Nazzareno Fabretti (“Gazzetta del popolo”, 23 de enero de 1970), hablando con muchos circiterismos teológicos sobre el celibato eclesiástico, carga con una acusación criminal a toda la historia de la Iglesia: escribe que la virginidad, el celibato y los sacrificios de la carne, “*puesto que han sido impuestos durante siglos solamente por autoridad y sin ninguna otra persuasión y posibilidad objetiva de elección a millones de seminaristas y de sacerdotes, representan uno de las mayores plagas que recuerda la historia*”.

Mons. Giuseppe Martinoli, obispo de Lugano, sostiene que la religión es responsable del marxismo, y que si los católicos hubiesen actuado de otra manera el *socialismo ateo no hubiese llegado*<sup>97</sup>.

Y añade en otra ocasión que “*la religión cristiana se presenta con un nuevo rostro: ya no está hecha de pequeñas prácticas, de exterioridades, de grandes fiestas y de mucho ruido: la religión cristiana consiste esencialmente en la relación con Jesucristo*”<sup>98</sup>

Mons. Jacques Leclercq pretende que los responsables de la defeción de las masas son los sacerdotes que las han bautizado<sup>99</sup>.

Finalmente, el Card. Garrone, en OR del 12 de julio de 1979 asegura: “*Si el mundo moderno se ha descristianizado, no es porque rechace a Cristo, sino porque no se lo hemos dado*”.

---

<sup>95</sup> Pastor BOEGNER, *L' exigence oecumenique*, París 1968, p. 291.

<sup>96</sup> *Le prêtre aujourd'hui*, París 1968.

<sup>97</sup> “Giornale del popolo”, Lugano, 6 de julio de 1969.

<sup>98</sup> “Giornale del popolo”, 6 de septiembre de 1971.

<sup>99</sup> Oú va l'Église d'aujourd'hui, Tournai, 1969.

En el Encuentro eclesial italiano de 1976 la conclusión del prof. Bolgiani (relator principal) sobre el reciente pasado de la Iglesia en Italia fue completamente negativa: inutilidad del episcopado, compromiso con el poder político, oposición cerril a toda renovación, etc. (OR, 3-4 noviembre de 1976). El Card. Léger, arzobispo de Montreal, en una entrevista en ICI, n. 287 (1 de mayo de 1967), llegaba incluso a decir que *“si decrece la práctica religiosa, no es un signo de que se pierde la fe, porque, según mi humilde opinión, no se la ha tenido nunca (me refiero a una fe personal)”*.

Según el cardenal, en el pasado no existió en los pueblos cristianos fe verdadera. Más adelante aclararemos el falso concepto de fe que subyace en estas declaraciones. Por último, S. Barreau, autor del libro *La reconnaissance ou qu'est ce que la foi* escribe: *“Por mi parte, creo que después del siglo XIII ha habido poca evangelización en la Iglesia”* (ICI, n. 309, 1 de abril de 1968).

## 56. CRÍTICA DE LA DENIGRACIÓN DE LA IGLESIA

Esta tesis acusatoria (sustitutiva de la apologética o cuando menos de las alegaciones de la tradición católica) es ante todo **superficial**, porque supone que la causa del error de un hombre se encuentra de modo determinante y eficiente en el error de otros hombres. Contiene una velada negación del libre albedrío y de las responsabilidades personales.

Además es **equivocada**, porque aquéllos a quienes se les imputa la culpa del error ajeno serían los únicos protagonistas de la historia, convirtiéndose todos los demás en deuteragonistas, o más bien en simple objeto para ellos. Finalmente, es **irreligiosa** y da lugar a una consecuencia que entra en conflicto con verdades teleológicas y teológicas. En efecto, aplicando este criterio acusatorio se acaba atribuyendo al mismo Cristo la responsabilidad del rechazo que le opusieron los hombres, culpándole de no haberse manifestado bien y suficientemente, y de no haber disipado por completo la duda acerca de su divinidad: en suma, de no haber cumplido su deber de Salvador del mundo.

De la Iglesia la acusación rebota hacia Cristo, del individuo social al individuo singular que es su Fundador. La verdad es que el éxito de la Iglesia no es un acontecimiento de la historia, sino de la religión y de la fe; y no se puede contemplar la acción de la Iglesia, esencialmente espiritual y ultramundana (incluso cuando es temporal), como si valiesen para ella las leyes de un negocio totalmente humano.

La tesis acusatoria se resiente de la superficialidad teológica de los innovadores, que habiendo epocado completamente el dogma de la predestinación ya no pueden captar ni la profundidad de la libertad humana (a la que se hace depender contradictoriamente de la libertad de otros) ni la profundidad del misterio de redención. Juan Pablo II, en el mensaje de Navidad de 1981 (OR, 26-27 diciembre 1981) ha mostrado bien esta profundidad teológica del misterio cristiano. Es cierto que el misterio cristiano es el nacimiento del hombre-Dios venido al mundo, pero idéntico misterio es que el mundo (incluso en la natividad del Salvador) no Le haya acogido y continúe sin acogerle. ***El misterio del rechazo al Verbo constituye el misterio profunda de la religión, y supone una gran aridez religiosa ir a buscar la causa de ello en las culpas de la Iglesia.***

Cristo, prefigurado en Is. 5, 4 y recordado en el admirable oficio de la sexta feria en Viernes Santo, interpela al género humano: “Quid est, quod debui ultra facere, et non feci?”<sup>100</sup>. Pero los modernos parecen contestar: “Ultra, ultra

---

<sup>100</sup> ¿Qué más había de hacer yo por mi viña que no lo hiciera?

*debuisti facere et non fecisti*". A la lamentación de Cristo ellos responden: "*appensus es in statera et inventus es minus habens*" (Dan. 5, 27)<sup>101</sup>.

La predicación milagrosa de Cristo dejó a muchísimos en la incredulidad, a muchos en el pecado, a todos en la propensión al pecado. ¿Quedó acaso por ello truncada la Redención?

Los acusadores de la Iglesia no sólo ignoran la psicología de la libertad junto con su misterio y la teología de la predestinación junto con su arcano, sino también la ley mayor de la teodicea, que reconoce en el proyecto de la manifestación de Dios *ad extra* un fin que se reconduce a la gloria de Dios *ad intra*. La distinción semántica entre *suadere y persuadere*<sup>102</sup> es suficiente para justificar la historia de la Iglesia: *Ecclesia veritatem suadet, non autem persuadet*, porque la historia es el teatro conjunto de la predestinación divina y de la humana libertad.

## 57. FALSA RETROSPECTIVA SOBRE LA IGLESIA DE LOS PRIMEROS TIEMPOS

Un efecto paradójico de la denigración de la Iglesia a manos de esta nueva historiografía<sup>103</sup> es la exaltación desmesurada de la Iglesia primitiva, cuyo espíritu y costumbres se pretende adoptar. La Iglesia primitiva es presentada como una comunidad de perfectos inspirada por la caridad y practicante ad amussim de los preceptos evangélicos.

La verdad es, por el contrario, que la Iglesia fue en todo tiempo una masa mixta, un campo de trigo y de cizaña, una totalidad sincrética de buenos y malos. Los testimonios comienzan desde San Pablo. Basta recordar los abusos del ágape, las facciones entre los fieles, las defecciones morales, las apostasías ante la persecución.

En tiempo de San Cipriano (siglo III) las masas cristianas se precipitaban en la apostasía al primer anuncio de la persecución, antes aún de que comenzase el peligro real. "*Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus [es decir, la mayoría] fidem suam prodidit. Non expectaverunt saltem ut ascenderent apprehensi, ut interrogati negarent. Ultra ad forum currere*" etc. (*De lapsis, 4-5*)<sup>104</sup>.

Por otra parte, ¿no pertenece acaso a los primeros siglos aquel enorme pulular de herejías y de cismas de los que San Agustín enumera en el *De haeresibus ad Quodvidideum* hasta **ochenta y siete formas** (desde las más vastas y profundas, como arrianismo, pelagianismo y maniqueísmo, a las locales y extravagantes, como Cayanos y Ofitas)? (PL. 42, 17-50).

La exaltación retrospectiva del cristianismo preconstantiniano sobre la que se apoyan los prospectivas de renovación de la Iglesia carece de fundamento histórico, ya que el Cristianismo es en todo momento la mezcla figurada en la

---

<sup>101</sup> Has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso.

<sup>102</sup> El primer verbo significa "proponer", el segundo "imponer".

<sup>103</sup> La denigración de la Iglesia histórica ha tenido en época postconciliar pocas refutaciones. Es notable la que Mons. VINCENI, obispo de Rayona, hizo leer en la Radio Vaticana el 7 de marzo de 1981 y publicó después en su Boletín Diocesano. Refuta uno a uno los artículos de la difamación: que la Iglesia fuese puramente ritual, que se ignorase la Biblia, que faltase el sentido litúrgico, o que la cuestión sexual fuese obsesiva. El prelado observa que "*esta oposición entre el pasado y el presente tiene algo de infantil, caricaturesco y malsano*".

<sup>104</sup> "En seguida, ante las primeras voces de amenaza del enemigo, la inmensa mayoría de los hermanos traicionó su propia fe. No esperaron siquiera a ser arrestados, a comparecer ante el tribunal y a ser interrogados. Corrieron espontáneamente a presentarse".



parábola de la cizaña. Volberone, abad de San Pantaleón, llega a escribir que la Iglesia contiene la ciudad de Dios y la ciudad del diablo<sup>105</sup> (creo que erróneamente, porque como enseña San Agustín es el mundo, y no la Iglesia, el que contiene a las dos ciudades).

Tampoco con esto defendemos la imposibilidad de distinguir una época de otra: junto al “*nolite iudicare* [no juzguéis]” (Luc. 6, 37) se lee “*nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium iudicare*” (Juan 7, 24)<sup>106</sup>.

Tanto las acciones de los individuos como las de las generaciones son materia para tan difícil juicio. Y el juicio tiene por criterio lo inmóvil de religión, a la que se conforma en grados distintos la volubilidad de los hombres. Tampoco en esto el juicio histórico sobre la religión difiere, por ejemplo, del juicio estético.

Así como las obras de arte se comparan con su modelo, y en cuanto que confrontadas con el modelo al que tienden (lo atestigua el trabajo del artista, que sabe cuándo se acerca al ideal y cuándo no) pueden también cotejarse entre sí, así también las diversas épocas del cristianismo son parangonables conforme al principio de la religión; y calibradas de este modo son también comparables una con otra.

Un período de crisis de la Iglesia es aquél en el que su alejamiento del principio llega hasta hacerla peligrar. Pero no tomaremos como medida de un momento histórico otro momento histórico arbitrariamente privilegiado: no juzgaremos, por ejemplo, el estado actual de la Iglesia confrontándolo con la Iglesia medieval, **sino que compararemos todos ellos con su principio común suprahistórico e inmutable (como corresponde a la inmutabilidad divina).**

---

<sup>105</sup> PL., 195, 1062.

<sup>106</sup> “No juzguéis según las apariencias, sino que vuestro juicio sea justo”.

<sup>1</sup> Concilio Vaticano II Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios. B.A.C., Madrid 1965. (N. del T.) Por esta edición, y con su numeración, citamos tanto los textos del Concilio Vaticano II como las alocuciones de Juan XXIII y Pablo VI en él.

<sup>2</sup> Enrique Denzinger, El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Ed. Herder, Barcelona 1963.