

—en la medida en que ello sea posible aquí abajo, para tal o cual clima histórico— una verdadera realización social-temporal del Evangelio. Una nueva edad de cultura cristiana comprenderá, sin duda, un poco mejor que hasta el presente (y jamás el mundo habrá terminado de comprender esto, es decir, de rechazar de su seno el "fermento de los fariseos;"), cuánto importa en todas partes abrir paso a lo real y a lo substancial, sobre lo aparente y decorativo; a lo real y substancialmente cristiano, sobre lo aparente y decorativamente cristiano; comprenderá asimismo que es en vano afirmar la dignidad y la vocación de la persona humana, si no se trabaja en transformar las condiciones que la oprimen y en hacer que pueda dignamente comer su pan.

## CAPITULO TERCERO

### EL CRISTIANO Y EL MUNDO

#### División del capítulo

En la primera parte recordaremos algunas nociones esenciales respecto a la distinción entre lo espiritual y lo temporal. En la segunda, trataremos del problema del reino de Dios. En la tercera, de la misión temporal del cristiano.

#### I

### ESPIRITUAL Y TEMPORAL

#### De la civilización

Preguntémonos ante todo en qué consiste lo que se denomina cultura o civilización. Sabido es que los autores rusos y alemanes suelen oponer estas dos nociones. Para nuestro presente estudio, podemos emplearlas como sinónimas. Diremos que la cultura o la civilización es la eclosión de la vida propiamente humana, no sólo en cuanto al desarrollo material necesario y suficiente que nos permita conducirnos rectamente en este mundo, sino también y antes que nada, en cuanto al desarrollo moral, el de las actividades especulativas y de las actividades prác-

ticas (artísticas y éticas), que merezca ser propiamente llamado un desarrollo humano (1). Resulta así que la cultura es natural en igual sentido que el trabajo de la razón y de la virtud, de los cuales es fruto y realización terrenal. Responde al voto profundo de la naturaleza humana, siendo la obra del espíritu y de la libertad, que añade su esfuerzo al de la naturaleza. Porque este desarrollo no es sólo material, sino también y primordialmente moral, es obvio que el elemento religioso juegue en él principal papel, desarrollándose así la civilización entre dos polos: el polo económico, en el aspecto de las necesidades humanas más urgentes, de orden ético-biológico, y el polo religioso, por el lado de las más urgentes necesidades humanas correspondientes a la vida del alma.

¿Quiere esto decir que la religión sea una *parte* (aunque se trate de la principal), un elemento constitutivo de la civilización o de la cultura de un pueblo? Así fué en toda la antigüedad, o mejor, en toda la antigüedad pagana, pues el caso de la religión de Israel es aparte: religión nacional, en un sentido, tenía los profetas para recordarle que era, de derecho, universal, y que el Dios de Israel es asimismo Dios de toda la tierra.

Las religiones paganas se nos presentan, todas ellas, particularizadas en una determinada cultura, enemiga de las demás culturas. Se dividen como las lenguas y como los grupos sociales. La religión es entonces el alma de la ciudad, de igual modo que el alma vegetativa es, en la biología aristotélica, la forma substancial de la planta; en tal caso, la distinción entre lo espiritual y lo temporal, como entre dos órdenes específicamente diversos, resulta, a decir verdad, inconcebible; y tanto más cuanto la religión se hace más terrenal y social-política. El ateísmo mili-

(1) «Cf. *Religion et Culture*».

tante de nuestros días imita en cierto modo la catolicidad de la religión de Cristo, aunque la universalidad a que tiende tenga por fin imponer al mundo entero cierto orden temporal; esta religión atea ya no es cosa puramente privada, como era la religión para el liberalismo; está incorporada al devenir terrestre de ciertas energías sociales y a una cierta forma de comunidad temporal.

¿Y cuál es, a este respecto, la posición del cristianismo?

La verdadera religión, para el cristianismo, es esencialmente sobrenatural y por sobrenatural no es del hombre, ni del mundo, ni de una raza, ni de una nación, ni de una civilización, ni de una cultura, ni de la civilización, ni de la cultura; es la vida íntima de Dios. Trasciende de toda civilización y de toda cultura; es estrictamente universal.

Advirtamos el hecho de que, si la razón no ha logrado mantener entre los hombres la universalidad de lo que llaman los filósofos religión natural, la universalidad de una religión que invoca títulos sobrenaturales y superiores a la razón, ha resistido a todo, hasta el presente.

### Religión y civilización

Si es así, la distinción entre la religión y la cultura o la civilización va a tomar un sentido nuevo, particularmente fuerte. A los ojos del cristiano, la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrestre, han de ser referidas y subordinadas a la vida eterna, fin de la religión; y procurar el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre, atendiendo efectivamente a los intereses eternos de la persona; y de tal modo que fa-

ciliten a ésta el acceso a su fin último sobrenatural: lo que sublima así a la civilización en su orden propio. Mas, la cultura y la civilización tienen un objeto especificador —el bien terrestre y perecedero de nuestra vida aquí abajo— cuyo orden propio es el orden natural (sublimado como acabo de decir) (2). En sí mismas y por su propio fin, están comprometidas en el tiempo y en las vicisitudes del tiempo. También puede decirse que ninguna tiene las manos puras. El orden de la cultura o de la civilización aparece, pues, como orden de las cosas del tiempo, como orden temporal. Mientras el orden de la fe y de los dones de la gracia, refiriéndose a una vida eterna que es participación de la vida íntima de Dios, constituye, por oposición, un orden al cual conviene por excelencia el nombre de *espiritual*, trascendiendo por sí del orden temporal.

Y sí, para el cristiano, este orden espiritual debe vivificar y elevar el orden temporal mismo, ello no se realizará formando parte de él, sino, por el contrario, trascendiéndolo, siendo por sí absolutamente libre e independiente de él. En una palabra, que el orden espiritual goza —respecto al orden temporal— de la libertad misma de Dios respecto del mundo.

Así, la distinción entre lo temporal y lo espiritual resulta esencialmente cristiana. Ha sobrevenido en un momento crucial, verdaderamente crucial, como una especie de mutación de importancia capital para la historia temporal y para la civilización. Pero es una adquisición propiamente cristiana, que no tiene pleno sentido ni plena eficacia más que para el cristiano, según la frase evangélica: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

Si esta distinción de los dos órdenes representa una gran adquisición para la libertad del espíritu, no deja, sin embargo, de plantear por ello mismo grandes

(2) Cf. «*Science et Sagesse*», p. 346 y sigs.

y temibles problemas en el orden teórico y en el orden histórico concreto.

## II

### EL PROBLEMA DEL REINO DE DIOS

#### Planteamiento del problema

El principal de estos problemas, en el orden teórico, es el que podemos denominar problema del reino de Dios. Hay un reino de Dios por realizar, según la segunda petición de la oración dominical. ¿Qué papel en relación con esa realización, hay que reconocer a ese espiritual y a ese temporal que hemos distinguido?

Tenemos que precisar aquí el planteamiento del problema, señalar tres errores típicos respecto a él y, finalmente, indicar la solución cristiana.

#### “Politische Theologie” (Teología política)

En nuestros días, la elucidación teórica de esta cuestión del reino de Dios ha recobrado actualidad en Alemania, a través de las discusiones teológicas sobre el Sacro Imperio y la *politische Theologie*. Numerosas obras han sido consagradas a tales discusiones; citemos en particular la de Aloys Dempf: *Sacrum Imperium, Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (1929).

Me permitiré aquí una corta digresión para evitar un equívoco y para señalar que el sentido alemán de las palabras *politische Theologie* es completamente

diverso del correspondiente en francés a las palabras *teología política*.

El sentido francés de la expresión *teología política* es: que la política, como todo lo que corresponde al ámbito moral, es objeto para el teólogo (como para el filósofo), a causa de la primacía de los valores morales y espirituales comprometidos en el orden político mismo, porque esos valores morales y espirituales implican, en el estado de naturaleza caída y redimida, una referencia al orden sobrenatural y al orden de la revelación, objeto propio del teólogo. Existe, pues, una *teología política* (como una filosofía política), una ciencia de objeto *profano y temporal*, que juzga y conoce este objeto a la luz de los principios revelados.

Por el contrario, el sentido alemán de la expresión *politische Theologie* es: que el objeto mismo de que se trata no es realmente profano y temporal, sino *sagrado* (*heilig*). Carl Schmitt, uno de los inspiradores y de los consejeros intelectuales del nuevo régimen, trató en tiempos de mostrar en las grandes ideas políticas y jurídicas modernas una trasposición de temas esencialmente teológicas. De ahí que, si uno se coloca, para especular, en un punto de vista práctico y concreto, sin tener en cuenta la distinción de los objetos formales, fácilmente llegará a decir que las realidades políticas son, por sí mismas, de orden divino y sagrado. Tal es el sentido que los políticos alemanes contemporáneos del "Sacrum Imperium" dan a las palabras *politische Theologie*. Se refieren así a la idea mesiánica y evangélica del *Reino de Dios*, del cual quieren hallar una realización en el tiempo y en la historia. Así es como el teólogo protestante Stapel escribe: que para el cumplimiento de la redención hace falta la unificación de los hombres, no sólo en la Iglesia, sino también en el Imperio, que debe ser dirigido por los alemanes, es decir, por Prusia, a causa del grado superior de humanidad que representa. También han tocado estas

cuestiones autores mucho más profundos que Stapel: Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson; el primero en trabajos tan interesantes como discutibles (en mi opinión), los demás para criticar la *teología del "Sacrum Imperium"* de la manera más penetrante y notable.

### Reino, Iglesia y Mundo

Mas, dejemos esta digresión y volvamos a nuestro tema, tratando primeramente de plantear claramente el problema.

Estamos en presencia de tres nociones: La primera es la del *reino de Dios* Ciudad a un tiempo *terrena y sagrada* de la que Dios es rey y donde será todo en todos. Los judíos esperaban este reino en el tiempo; para el cristiano está fuera del tiempo; es un reino eterno, que tendrá por lugar la tierra de los resucitados. En cuanto esta idea es precisamente la de un reino, de una ciudad política de la que Dios mismo sea rey, y en cuanto se distingue, bajo ese aspecto, de la idea de la Iglesia, como ha mostrado Erik Peterson en un notable opúsculo escrito antes de su conversión al catolicismo (3), la idea del reino de Dios es una idea escatológica,

(3) *Was ist die Kirche*, Munich, 1929. — La distinción establecida en este ensayo por Peterson, de una manera que hoy matizaría más, sin duda (entonces la llevaba hasta hacer de ella una oposición, lo cual no es conciliable con la tesis católica de la institución inmediata de la Iglesia por Jesús), esa distinción entre la Iglesia y el reino de Dios, evidentemente, no debe ser forzada. La Iglesia es el reino de Dios comenzado, el reino de Dios en estado «peregrino, militante crucificado» (Cf. Journet). Pero no es el reino de Dios en su estado de *realización definitiva* y como aplicado a la vida entera que la humanidad (resucitada) tendrá sobre la «nueva tierra» —el reino de Dios en estado «paradisíaco triunfante,, glorificado». Para comodidad de nuestra exposición, esta es la noción escatológica que aquí designamos por los palabras «reino de Dios» entendidas en su sentido más fuerte.

que se refiere al fin de los tiempos; no al tiempo de aquí abajo, sino al que vendrá tras este tiempo.

Lo que vendrá después del tiempo está, empero, preparado por el tiempo; el reino de Dios constituye el término final que el movimiento de la historia prepara, y al cual aboca; hacia él convergen, por una parte, la historia de la Iglesia y del mundo espiritual; por otra, la historia del mundo profano y de la ciudad política; con esta diferencia: que la historia de la Iglesia es ya historia del reino de Dios comenzado en el tiempo, del "Reino crucificado", cuya revelación vendrá al final; mientras la historia del mundo profano llegará a su último término, únicamente, por una "mutación" substancial que, inflamando al mundo, lo engendrará en el Reino.

La segunda noción es la de la Iglesia, crisálida de este reino; la Iglesia es ya substancialmente este reino, existente y vivo, aunque peregrino y velado; su fin es la vida eterna misma; la Iglesia está en el tiempo, pero no es del tiempo. En cuanto a tal Iglesia, puede decirse, para el cristiano, como de su Jefe: en ella no tiene parte el príncipe de este mundo.

La tercera noción es la del mundo, de la ciudad profana. Su fin es la vida temporal de la multitud humana. El mundo está en el tiempo y es del tiempo; el demonio tiene su parte en él.

¿Qué pensar del mundo y de la ciudad terrestre, en relación con el reino de Dios? He ahí nuestro problema.

Ya estaba redactado ese capítulo y había sido publicado en la *Revue de Philosophie* cuando ha parecido (en *Nova et Vetera* (enero-marzo y abril junio 1935) un valiosísimo estudio teológico del abate Charles Journet, sobre *les destinées du Royaume de Dieu* y sobre *le Royaume de Dieu sur la terre*. (Estudio que puntualiza muchas cosas y trae preciosos esclarecimientos; en él se encontrará, esbozada en nota, una importante discusión de las posiciones barthianas.

### Primer error

Ante todo, conviene señalar aquí tres errores típicos. Mencionaremos en primer lugar un error existente ya en estado de tendencia en ciertos extremistas de los primeros siglos cristianos. Consiste en hacer del mundo y de la ciudad terrena pura y simplemente el reino de Satanás, únicamente el dominio del diablo: su historia entera se desarrolla en sentido inverso a la de la Iglesia y conduce al reino de la perdición. Es lo que podría llamarse concepción *satanocrática* del mundo y de la ciudad política.

En la época de la Reforma protestante adquirió cierta fuerza doctrinal esta concepción; y tiende a reaparecer, con una elaboración teológica muy matizada que atenúa todo lo posible sus excesos, en los teólogos protestantes de la escuela de Karl Barth, cuyo pensamiento, en definitiva, vuelve al tema de que el mundo no está realmente salvado, como el hombre no está intrínsecamente justificado; vuelve a considerar la naturaleza y sus estructuras externas como abandonadas por Dios al principado del demonio, contra el que nosotros no podemos más que dar testimonio en el seno de la perdición (4).

Cierto naturalismo o racionalismo católico (pienso por ejemplo, en Maquiavelo, o en Descartes) desemboca en el mismo resultado por vía diferente: la vía del se-

(4) Por profunda que a veces sea esa elaboración teológica, sin duda llega a atenuar, en sus conclusiones referentes al mundo y a la cultura, los excesos del pesimismo radical inherente —para Karl Barth— a la fe cristiana; pero no sin artificios dialécticos, según pensamos, Cf. Karl Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine*; Denis de Rougement, *Politique de la Personne*, M. de Rougement estima —como nosotros— una «herejía» el pesimismo absoluto que «abandona el mundo a sí mismo». Pero también mira como herejía («herejía de la síntesis») la solución católica, que llama racionalista y cuyo verdadero sentido no percibe.

paratismo, de la escisión entre la naturaleza y la gracia. La naturaleza aparece entonces como mundo absolutamente cerrado, abandonado a sus propias fuerzas.

En ambos casos se rehúsa al mundo su destino a la gracia y al advenimiento del reino de Dios. Se restringe la Redención al imperio invisible de las almas y al orden moral; error extremo de la cristiandad occidental cuando pierde el sentido católico; error condenado por la fórmula más fundamental y más sencilla que expresa la fe cristiana, cuando da a Cristo el nombre de Salvador del mundo, *Salvator mundi* (5).

### Segundo error

Otro error cuyos gérmenes son también muy antiguos en Occidente y en Oriente, podríamos denominarlo *teofánico* unas veces y *teocrático* otras: No sólo el mundo está salvado en esperanza, sino que —en cuanto la obra de la redención se realiza en él— se cree preciso aparezca —en su existencia misma temporal— como real y plenamente salvado, como el reino de Dios; y o bien se desespera por completo de él, porque no es así, o bien se espera demasiado de él, porque se intenta hacer que sea así.

En Oriente, estas ideas han tomado forma preferentemente mística (a la que conviene la calificación de teofánica, que acabo de proponer): en su límite, el pensamiento de no pocos místicos herejes consistirá en divinizar la vida desde ahora para hacernos escapar a las servidumbres de la ley, de las reglas de la razón y de las condiciones de la naturaleza. Ciertamente, no imputo este error extremo a la ortodoxia rusa, pero creo que ella ilustra y revela lo que ha sido una *tentación*

(5) Joann, IV. 42.

para la cristiandad oriental: que el cielo descienda en seguida sobre la tierra, cuando la tierra no es capaz de recibir sino un solo rocío de redención: la piedad, una piedad cósmica, amorosa y dolorida. Por exceso de impaciencia y de sobrenaturalismo se llegaría así a una actitud análoga a la del calvinismo; se abandonaría al diablo el mundo bajo su forma actual, mas no para apoderarse de este mundo: para liberarse de él y liberarlo —en espera del gran día de Dios— por lo menos en *nosotros mismos*, por la compasión que nos lanza a sus miserias y las transfigura en nosotros. Por "teocrático" que sea bajo otros aspectos, un Dostoiewski reprochará a la Iglesia católica el encarnarse demasiado, el tratar demasiado de realizar un orden cristiano aquí abajo, hasta el punto de contraer las impurezas de la tierra.

En Occidente, el error de que hablamos ha tomado forma sobre todo política y de mucho más complejo desarrollo. Es lo que puede llamarse la utopía teocrática, dando a esta palabra su más fuerte sentido. Exige al mundo mismo y a la ciudad política la realización efectiva del reino de Dios, por lo menos en las apariencias y pompas de la vida social. El universo entero debe ponerse, desde aquí mismo, bajo el gobierno político de Dios. En adelante, el mundo y la Iglesia ocupan (y se disputan) el mismo terreno: la historia del mundo es historia sagrada.

Este error va contra las palabras evangélicas: "Mi reino no es de este mundo". Va contra el hecho de que Cristo no vino a transformar los reinos de la tierra ni a ejecutar una revolución temporal: *non eripit mortalita, qui regna dat caelestia* (6). Al error teocrático de que hablamos responde la "Leyenda del Gran Inquisidor", de Dostoiewski que quiere hacer la dicha absoluta del mundo por medios políticos y, puesto que

(6) Estas palabras del himno de la Epifanía son recogidas por el Papa Pío XI, en la Encíclica de Cristo-Rey.

se exige de éstos más de lo que normalmente pueden dar, por la coacción y la servidumbre universales.

Jamás impuso este error su forma a la cristiandad medieval; el ideal medieval del Imperio nunca se identificó con esta manera de ver; y cuando tendió a tal confusión, entonces Roma la quebrantó en Canosa. La distinción de los dos poderes ha sido siempre afirmada por el catolicismo medieval. Hablando francamente, la idea de hacer de este mundo pura y simplemente el reino de Dios es, para el cristiano, una herejía.

Pero fué también la tentación, el ángel tentador de la cristiandad medieval. Teóricamente, ha sido profesada por ciertos teólogos extremistas de la Edad Media, sobre todo del final de ella, que nunca fueron seguidos por la Iglesia, y a cuyos ojos todo poder, tanto temporal como espiritual, pertenece al Papa, quien delega en el Emperador y, a través de él, en los reyes, el poder temporal para la unificación perfecta del mundo bajo el reino de Cristo. Esto es lo que pudo llamarse un teocratismo clerical o un hierocratismo (7).

En el orden de la cultura, España sabe si algo de esa tentación teocrática penetró en el ideal castellano de la época de Carlos V y de Felipe II. En todo caso, prácticamente, ciertos excesos en el uso de medios humanos y políticos han hecho pasar sobre los hombres, que largo tiempo los han recordado, la sombra y el estremecimiento de tal error. Miremos, por el lado protestante, a la Ginebra de Calvino; por el lado católico, a los tiempos de la Contrarreforma y del "Ancien Régime" (aunque en sus excesos, la Iglesia, como tal, no estuviera comprometida, aquéllos se han producido en la Iglesia).

(7) Sobre la historia de las ideas «hierocráticas», señalamos en particular los trabajos de M. Arquilliere (*Saint Grégoire VII*, París, 1934), de M. Jean Riviere (*Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*) y de monseñor Grabmann (*Ueber den Einfluss der aristot. Phil. auf die mittelalt. Theorien ueber das verhaeltnes von Kirche und Staat*).

Al laicizarse progresivamente es cuando ha cargado, sin embargo, con un peso histórico cada vez mayor. La misión sagrada de que se trata pasa así, primeramente, al Emperador; es el *teocratismo imperial*, Después, en modo menor, a los reyes (recordemos a Enrique VIII, al galicanismo, al josefismo). Después —volviendo al modo mayor— pasa al Estado (fijémonos en la filosofía de Hegel). Un hegelianismo rudimentario la hará pasar a la nación o a la raza; un hegelianismo más profundo, a la clase; y aquí volvemos a encontrar el mesianismo de Karl Marx. Se mirará al proletariado como si tuviera la sagrada misión de salvar al mundo. Con tales perspectivas, haría falta, para caracterizar al comunismo contemporáneo, considerarlo como un imperialismo teocrático ateo.

### Tercer error

Aparecido en los tiempos modernos, a partir del Renacimiento, consiste el tercer error en ver en el mundo y en la ciudad terrena, pura y simplemente, el reino del hombre y de la pura naturaleza, sin relación alguna con lo sagrado, ni con un destino sobrenatural, ni con Dios, ni con el diablo. Es lo que puede llamarse humanismo separado o antropocéntrico, y aun liberalismo (entendida esta palabra en el sentido que tiene en el vocabulario teológico, designa la doctrina según la cual la libertad humana no tiene otra regla o medida que ella misma). La historia del mundo se dirige desde entonces hacia un reino de la pura *humanidad* que es, como fácilmente se ve en Augusto Comte, una laicización del reino de Dios. Error condenado por la frase evangélica: "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios", *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod proce-*

*dit ex ore Dei*. Error, además, inestable, por tener un fin abstracto y ficticio, pertenece al género de las utopías propiamente dichas, de las utopías irrealizables, si así puede decirse, pues, en cierto sentido, hay utopías realizables. Ello había de resolverse en el ideal histórico erróneo, pero en algún modo realizable (pues no apela a la ficción, sino a la fuerza) del que nos hemos ocupado en segundo lugar: en el error del teocratismo ateo.

### Ambivalencia del mundo

Tratemos ahora de indicar la solución cristiana.

Para el cristianismo, la verdadera doctrina del mundo y de la ciudad temporal es que son a la vez el reino del hombre, de Dios y del diablo. Así aparece la ambigüedad esencial del mundo y de su historia; es un campo común a los tres. El mundo es campo cerrado que pertenece a Dios por derecho de creación; al diablo por derecho de conquista, a causa del pecado; a Cristo, por derecho de victoria sobre el primer conquistador, a causa de la Pasión. La tarea del cristiano en el mundo es disputar al diablo su dominio, arrancárselo; en ello debe esforzarse y sólo en parte lo logrará mientras dure el tiempo. El mundo está salvo, sí; liberado en *esperanza*, en marcha hacia el reino de Dios; pero el mundo no es *santo*, la Iglesia es la que es *santa*; está en marcha, decimos, hacia el reino de Dios y, por ello, es una traición hacia este reino el no querer con todas sus fuerzas —en proporción a las condiciones de la historia terrestre, tan efectiva como sea posible (*quantum potes, tantum aude*) — una realización o más exactamente una refracción de las exigencias evangélicas en el mundo, realización, sin embargo, relativa; y de una u otra manera siempre

deficiente y discutida en el mundo. Al mismo tiempo que la historia del mundo se pone en marcha (es el trigo que crece) hacia el reino de Dios, se encamina también (es la mala yerba, inextricablemente mezclada con el trigo) hacia el reino de la reprobación.

Así puede el cristiano recoger los textos evangélicos en contraste sobre el mundo, que se explican por esa ambivalencia radical de la historia y del mundo que ya hemos señalado en otro lugar (8). El cristiano lee, por ejemplo, que "Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado su Hijo unigénito", que "Cristo ha venido para salvar al mundo", que "borra el pecado del mundo"; y por otra parte lee que Jesús no ruega por el mundo, que el mundo "no puede recibir el espíritu de verdad", que "el mundo entero yace en el mal" y que el demonio es el príncipe de este mundo y el mundo está ya juzgado.

Los textos que acabamos de recordar muestran que el mundo está santificado en cuanto no es *solamente* el mundo, sino que está asumido en el universo de la Encarnación; y que está reprobado en cuanto se atrinchera en sí mismo; según la frase de Claudel, en cuanto se atrinchera en su diferencia esencial y se queda en mero mundo separado del universo de la Encarnación.

Mientras la historia de la Iglesia, historia de la verdad la llamó Pascal, conduce por sí al reino de Dios definitivamente revelado y tiene su término sólo en este reino, la historia de la ciudad temporal dividida entre dos fines opuestos, conduce a la vez hacia el reino de perdición y hacia el reino de Dios.

Sería, notémoslo bien, desfigurar completamente y pervertir esta idea de la ambivalencia del mundo y de la historia temporal, la idea de que el diablo tendrá siempre su parte en *este mundo* mientras dure la historia, el buscar en ello un motivo para aceptar tran-

(8) «*Du Régime temporel et de la Liberté*».



quilamente las iniquidades de este mundo, sobre todo cuando se obtiene de ellas provecho; de esta misma manera perversa, algunos que se creen defensores del orden entienden las palabras del Evangelio: "Los pobres (9) los tendréis siempre entre vosotros;"

Esta frase significa, por el contrario: el propio Cristo no estará siempre entre vosotros, pero le reconoceréis en los pobres a quienes habréis de amar y servir como a él mismo. Y no se designa así a una clase social, sino a todos los hombres que tienen necesidad de otro para subsistir, cualesquiera que sean la naturaleza, el origen y la causa de su indigencia. Mientras existan castas o clases oprimidas, allá es donde el amor irá primeramente a buscarlos; si un día dejan de subsistir, los hallará todavía dondequiera que estén. Y porque les ama, quiere que se llegue a un día en que ya no haya clases o castas oprimidas.

De modo semejante, lo que hemos dicho de la ambivalencia fatal de la historia temporal significa que el cristiano debe esforzarse todo lo posible por realizar en este mundo (perfecta y absolutamente si se trata de su propia vida de persona, en modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas edades de la historia, si se trata del mundo mismo) las verdades del Evangelio. Jamás se esforzará bastante en ello, jamás se consagrará bastante a hacer progresar las condiciones de la vida terrena y a transfigurarla. Ese estado de tensión y de guerra es necesario al crecimiento de la historia; bajo tal condición solamente, la historia temporal prepara enigmáticamente su consumación final en el reino de Dios.

Mas, si lo que acabamos de decir es exacto, el fin que se propone el cristiano en su actividad temporal no

(9) El texto evangélico (Matth, 26, 11) no dice «pobres» (habrá siempre pobres entre vosotros); dice *los pobres* (*tous ptókhous*). El sentido es claro: «los pobres, en los que yo estoy, los hallaréis siempre entre vosotros, para servirme en ellos; pero yo me voy, por ello Magdalena ha obrado bien derramando sobre mi cabeza perfume de gran precio...»

será hacer de este mundo mismo el reino de Dios, sino hacer de este mundo, según el ideal histórico reclamado por las diferentes edades y, si así puede decirse, por sus propias *mutaciones*, el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, es decir, seguramente llena de desfallecimientos, mas también llena de amor; y cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraterno (10); preparando así el advenimiento del reino de Dios de una manera filial, no servil, quiero decir por el bien que fructifica en bien, no por el mal que, yendo a su destino propio, sirve al bien como por violencia (11).

(10) A causa de la debilidad de nuestra especie, el mal es más frecuente que el bien entre los hombres; y en el crecimiento de la historia, aumenta y se profundiza al mismo tiempo que el bien y mezclado a él; estas leyes estáticas se refieren al comportamiento de los hombres. Las estructuras sociales, las instituciones, las leyes y costumbres, la organización económica y política son cosas humanas, no hombres; y en cuanto son cosas y no hombres, pueden ser purificadas de ciertas miserias de la vida humana; como muchas obras del hombre salen del hombre y son mejores que él, en su orden y bajo un cierto aspecto. Pueden medirse por la justicia y el amor fraternal, mientras que los actos de los hombres sólo raras veces se miden de ese modo. Pueden ser más justas que los hombres que las utilizan y manejan; pero siempre se quedan en cosas, en realidades de un grado esencialmente inferior al de las personas cuyas comunicaciones y cuya vida se aplican a regular.

(11) La crítica que M. Denis de Rougemont, en un libro por lo demás rico en observaciones verdaderas y penetrantes (*Politique de la Personne*; París, Grasset, 1934), hace de toda *cristiandad* como tal y de la noción misma de un orden cristiano del mundo (de la que además se ha abusado singularmente), reposa —a nuestro parecer— en el principio, erróneo según la fe católica, de que (estando toda actividad humana y natural corrompida en su fuente y, por ello, sin unidad vital posible con la gracia interior), todo esfuerzo por instaurar en «orden temporal cristiano» tiende necesariamente a cumplir —en nombre del cristianismo—, la voluntad *del hombre*, sin cuidarse de la justicia de Dios; envolviendo, por tanto, necesariamente, una hipocresía. Además, en la concepción barthiana, la historia del mundo profano no podría preparar por crecimiento positivo el advenimiento del reino de Dios, ni siquiera de manera enigmática y mediante la discontinuidad esencial señalada por la mutación final, que separa la «penúltima» de la última.

## III

## LA MISIÓN TEMPORAL DEL CRISTIANO

## Las carencias temporales de un mundo antaño cristiano

Llegamos así a un gran problema, no ya teórico sino práctico, el de la misión temporal del cristiano. Dividiremos este estudio en tres partes, e intentaremos primero caracterizar lo que podría llamarse las carencias temporales de un mundo cristiano que, cada día más, es cristiano tan sólo de apariencia en el curso de la Edad Moderna y sobre todo en el siglo XIX. Trataremos en seguida, refiriéndonos a lo que ya hemos dicho sobre ello (12), de indicar brevemente las causas de este fenómeno; y pasaremos entonces a las consideraciones acerca del papel temporal del cristiano y particularmente a la instauración de una nueva vida cristiana del mundo.

Hemos advertido al principio de este capítulo que lo espiritual debe vivificar lo temporal. El cristianismo debe informar, o mejor, penetrar el mundo; y no poro que éste sea su fin principal (para él es un fin secundario indispensable), ni tampoco para que el mundo se convierta desde ahora en el reino de Dios; sino para que la refracción del mundo de la gracia sea en él cada vez más efectiva y el hombre pueda vivir mejor en él su vida temporal.

Es lo acaecido en gran parte en tiempo de la cristiandad medieval. Todos saben el capital papel representado por la Iglesia en la edificación del mundo cris-

(12) Cf. «*Du Régime temporel et de la Liberté.*»

tiano de la Edad Media; esta Edad llena de desfallecimientos, podía, no obstante, ser vivida.

Al producirse la decadencia de la cristiandad medieval y el advenimiento de los tiempos modernos, se ve por una parte al mundo separándose progresivamente de Cristo; y por otra se comprueba que en la historia del mundo todavía representa la Iglesia un papel importantísimo, esforzándose en mantener lo que había sido adquirido, de realización de los principios del derecho natural en el orden temporal y de subordinación de éste al orden espiritual. Era aquélla una posición de defensa necesaria, pero ingrata, porque se exponía a solidarizar en apariencia al cristianismo con las estructuras de un mundo que se iba deshumanizando de día en día.

Entre tanto, el juego de las fuerzas históricas permanecía —y continuó bastante tiempo— normal; y si el mundo del "Ancien Régime" terminó por hacerse insoportable, su estructura político-social, con sus tres órdenes cualitativos (nobleza, clero, tercer Estado) siguió siendo durante mucho tiempo una estructura orgánica adaptada a las necesidades de la vida.

Las cosas tomaron un giro trágico cuando, tras el fin del "Ancien Régime", ya inevitable tras, la Revolución francesa y Napoleón, acaeció el advenimiento del mundo industrial y mercantil; cuando la sociedad se halló dividida en dos clases: una que vive exclusivamente de su trabajo, otra que vive (o más bien vivía) de la renta de sus capitales; clases que no tienen entre sí ya otra relación económica que el contrato de arrendamiento de trabajo, convertido así el trabajo en pura mercancía. Aun guardando vestigios de cristiandad en sus bases éticas y culturales, aun empleando ampliamente, en sus sectores conservadores, el nombre cristiano y el vocabulario moral, una civilización que en conjunto se apartaba del cristianismo bajo la presión de energías adversas, y cuya savia cristiana estaba

en sí misma debilitada, iba a aceptar, aun en sus elementos cristianos, la situación inhumana creada al proletariado por un capitalismo desenfrenado, iba a dejarse arrastrar enteramente por el ciego movimiento de un materialismo social que prácticamente, en la existencia, proclamaba por sí la ruina del espíritu cristiano (13).

Que está por hacerse el proceso del capitalismo, se ha convertido ya en un lugar común sobre el cual temen insistir los espíritus que repugnan la vulgaridad. Me limitaré a recordar en pocas palabras que si, en sí mismo, el mecanismo ideal de la economía capitalista (14) no es esencialmente malo e injusto como pensaba Marx, el espíritu que concretamente se sirve de este mecanismo y determina sus formas concretas y sus realizaciones particulares, cubre un oculto desorden fundamental. La energía que estimula y mantiene esta economía ha sido progresivamente viciada por un pe-

(13) «Compromise is a impossible between the Church of Christ and the idolatry of wealth, which is the practical religion of capitalist societies, as it was between the Church and the state idolatry of the Roman Empire. It is that whole system of appetites, and values, with its deification of the life of snatching to board, and boarding to snatch, which now, in the hour of its triumph, while the plaudits of the crowd still ring in the ears of the gladiators, and the laurels are still unfaded on their brows, seems sometimes to leave a taste as of ashes on the lips of a civilisation which has brought to the conquest of its material environment resources unknown to earlier ages, but which has not yet learned to master itself» (R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, p. 286-287).

(14) Pensamos aquí ante todo en el mecanismo, considerado en sí, del contrato de sociedad, con la retribución del capital comprometido que aquél implica. De hecho, en razón del espíritu de aventura por el lucro mercantil y de la acumulación de bienes, característica de la edad capitalista, así como en razón de los instrumentos especiales que se ha creado (por ejemplo, la sociedad anónima), el contrato de sociedad habría de funcionar en realidad como un contrato de préstamo (*mutuum*) y la economía habría de ser considerada bajo el aspecto de la ley de la usura. Cf. *Religion et Culture*, nota II.

cado "capital": no, ciertamente, un pecado que dé muerte al alma de los individuos forzados a vivir en el seno de este mundo y a utilizar sus engranajes, sino un pecado que da poco a poco la muerte temporal al cuerpo social: el culto al enriquecimiento terrenal convertido en forma de la civilización. El espíritu objetivo del capitalismo es un espíritu de exaltación de las potencias activas e inventivas, del dinamismo del hombre y de las iniciativas del individuo, pero es también un espíritu de odio a la pobreza y de menosprecio del pobre; el pobre no existe más que como instrumento de producción que rinde, no como persona. Por su parte, además, el rico no existe más que como consumidor (para el lucro del dinero que sirve a esa misma producción), no como persona; y la tragedia de un mundo así es que, para sostener —y desarrollar— al monstruo de una economía usuraria, será preciso tender a hacer de todos los hombres, consumidores, o ricos; pero entonces, si ya no hay pobres, o instrumentos, toda esta economía se paraliza y muere; y muere también, como se ve en nuestros días, si no hay bastantes consumidores en acto (15) para hacer trabajar a los instrumentos.

Pues bien, si un régimen tal ha podido desarrollar libremente sus virtualidades más inhumanas, ¿no es ello un signo particularmente grave de la decadencia del mundo que ha salido de la disolución de la cristiandad y que, desde hace mucho, repudiaba sus propios principios y renegaba de su propio Dios? Y en esta decadencia de un mundo que sociológica y culturalmente (a pesar de la potencia y la variedad de las energías de infidelidad que en él se despliegan) aún debe ser llamado cristiano, a causa de sus bases históricas,

(15) Los parados son consumidores en potencia. Ante esa masa humana en estado de privación, la existencia de una masa de productos en aparente superproducción, porque la corriente de una a otra no puede establecerse, es la condenación de una economía fundada en el lucro capitalista.

la responsabilidad de los cristianos mismos, ¿no está acaso comprometida? ¿No implica una carencia del "mundo cristiano" en el más estricto sentido del vocablo, es decir, de los elementos sociales y de las formaciones sociales reunidas bajo la denominación religiosa de la cristiandad? Creo que sería injusto reprochar a los cristianos el no haber impedido el desarrollo de las nuevas estructuras económicas y de las nuevas formas de vida que los errores y los males propios de la edad capitalista han desviado y deformado, pero que no eran malas en su esencia abstractamente considerada y respondían a un proceso normal; mas, en el orden puramente ético del uso personal que hacían de las nuevas estructuras económicas (dicho de otro modo, en el orden de lo social considerado desde el punto de vista de las virtudes privadas), hay que deplorar la indiferencia mostrada por tantos cristianos, en el tiempo de la bárbara y conquistadora juventud del capitalismo, a las leyes de la conducta cristiana en su comportamiento social; un régimen social que, tomado en concreto, no era bueno, iba así a empeorar hasta hacerse intolerable. Y ha de deplorarse asimismo el hecho de que en el orden de lo social, considerado en el aspecto de la vida social misma y de las actividades de la civilización terrenal, el lugar que el socialismo halló vacante y ocupó enarbolando grandes errores, no haya sido conquistado, invocando una filosofía social fundada en la verdad, por fuerzas de inspiración cristiana que dieran la señal del movimiento emancipador del trabajo. La cuestión que se plantea es la de explicar esa doble carencia.

#### Algunas causas de estas carencias

No pocas pueden ser indicadas: primeramente, el *dualismo* de la Edad Moderna, cuyo resultado extre-

mo se manifiesta como una de las formas de la división del trabajo entre Dios y Mammon de la cual he hablado ya.

Puede, además, advertirse que, de manera general, es natural que existan en mayor número los "malos cristianos" que los "buenos cristianos", en una civilización cristiana; así es como, por debilitación gradual, se llega con demasiada frecuencia a una naturalización sociológica de la religión y a utilidades del cristianismo para fines completamente temporales.

Conviene, por fin, señalar una tercera causa, de orden más bien intelectual, que nos hace ver hasta qué punto la civilización moderna, aun en el tiempo en que se tenía por cristiana, ha padecido la ausencia de una filosofía cristiana. En la cristiandad medieval, de modo irreflexivo y por instinto espontáneo de la fe, la civilización se orientaba, a pesar de enormes obstáculos, hacia una realización del cristianismo, no sólo en la vida de las almas, sino también en el orden social temporal.

"Cuando, en la "edad de la reflexión", la diferenciación interna de la cultura ha llegado a ser el proceso predominante; y el arte, la ciencia, el Estado, se han puesto a adquirir cada uno conciencia de sí mismo (y qué terrible conciencia), no parece inexacto decir que ha faltado, sin embargo, semejante adquisición de conciencia en lo social como tal y en la realidad propia que constituye; y ¿cómo hubiera sido posible en un mundo que iba a crecer bajo el signo cartesiano? Lo que durante ese tiempo ha faltado a las partes vivas y sanas del mundo cristiano es, no el espíritu evangélico, sino una conciencia suficientemente explícita de uno de los campos de la realidad a los que este espíritu debe aplicarse.

"Por excesiva que sea la pretensión de Augusto Comte de haber inventado la ciencia de lo social, se puede pensar a este respecto que las ilusiones "cientí-

ficas" del sociologismo, así como las del socialismo, han trabajado para el pensamiento cristiano constriéndole al "descubrimiento" reflexivo del campo de la realidad" (16).

Estas consideraciones pueden contribuir a explicarnos que la transformación que sustituyó poco a poco el régimen de la economía medieval por el régimen del préstamo a interés y del capitalismo, si desde el principio y en sus diversas etapas, como lo ha recordado Groethuysen (17), provocó la hostilidad de la Iglesia y suscitó en la inteligencia del pueblo cristiano numerosas cuestiones referentes a la conciencia individual y al confesionario, no haya sido, durante tanto tiempo, pensada y juzgada por esta inteligencia desde el punto de vista de su significación y de su valor propiamente sociales; de suerte que el régimen capitalista ha podido instalarse en el mundo hallando la resistencia pasiva y la sorda hostilidad de las formaciones sociales católicas, pero sin provocar un eficaz esfuerzo de rectificación, ni de oposición activa y deliberada, en el seno del mundo cristiano o "temporal cristiano", ni siquiera católico.

"Importa, sin embargo, notar que la protesta de la conciencia católica no ha dejado de hacerse oír. En particular, en el siglo XIX, cuando el capitalismo llegaba a su madurez y tomaba posesión del mundo, han elevado su voz hombres como Ozanam, Vogelsang, La Tour du Pin. Y sobre todo, la Iglesia Católica, por la enseñanza de los Papas, ha suplido por sí las deficiencias del mundo cristiano, formulando los principios que están por encima de lo económico y que el régimen de los pueblos modernos desconoce ampliamente" (18).

(16) «Un Régime temporel et de la Liberté», p. 143-144.

(17) Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I. *L'Eglise et la Bourgeoisie*, Paris, N. R. F., 1927.

(18) «Du Régime temporel et de la Liberté», *ibid.*

### La misión temporal del cristiano en la transformación del régimen social

Querriamos ahora proponer algunas consideraciones respecto a la misión temporal del cristiano en el trabajo de transformación del régimen social. Advertimos primero que, para el pensamiento cristiano al menos, parece haberse liquidado el *dualismo* de la edad precedente. Para el cristiano, tanto el separatismo como el dualismo, de tipo maquiavélico o de tipo cartesiano, han acabado. En nuestros días se produce un importante proceso de integración, por retorno a un saber teológico y filosófico a la vez; a una síntesis vital.

Las cosas del dominio político y económico deben, pues, encontrarse, conforme a su naturaleza, vinculadas a la ética.

Por otra parte, ese adquirir conciencia de lo *social*, que faltaba más o menos al mundo cristiano o llamado cristiano de la Edad Moderna, comienza por fin a realizarse para el cristiano. Hay en ello un fenómeno de importancia considerable, tanto más cuanto esa conciencia se adquiere, según parece, cada día más, por una justa comprensión de la historia moderna y de sus procesos normales, viciados ayer por el materialismo capitalista, hoy por el materialismo comunista subsiguiente.

Al mismo tiempo aparece lo que puede llamarse misión propia de la actividad profana cristiana respecto al mundo y a la cultura; diríase que mientras la Iglesia, cuidadosa ante todo de no enfeudarse a ninguna forma temporal, se libera cada día más, no del cuidado de juzgar desde lo alto, sino del de administrar y gestionar lo temporal y el mundo, el cristiano se encuentra entregado a ello cada vez más, no en cuanto cristiano o miembro de la Iglesia, sino en cuanto miem-

bro de la ciudad temporal, es decir, en cuanto miembro cristiano de esta ciudad, consciente de la tarea que le incumbe, de trabajar por la instauración de un nuevo orden temporal del mundo.

Si así es, en seguida se ve qué problemas se plantearán ante el cristiano, en este orden de ideas.

Necesitará elaborar una filosofía social, política y económica, no limitada tan sólo a los principios universales, sino capaz de descender hasta las realizaciones concretas, lo que supone todo un vasto y delicado trabajo; este trabajo ha comenzado ya y las encíclicas de León XIII y de Pío XI han fijado sus principios. Advertimos que se trata de un trabajo de razón, de razón iluminada por la fe, pero trabajo de razón sobre el cual sería vano esperar un acuerdo unánime en cuanto se dejen los principios para descender a las aplicaciones. Si hay diversidad de escuelas en teología dogmática, habrá fatalmente también diversidad de escuelas en sociología cristiana y en política cristiana; y tanto más cuanto más se aproxime a lo concreto. Sin embargo, puede llegarse a una doctrina común en cuanto a las verdades más generales, y en lo demás, lo importante es que se desprenda una dirección de conjunto verdaderamente precisa, para un número suficientemente grande de espíritus.

Pero el cristiano consciente de estas cosas deberá también abordar la acción social y política, no sólo para poner al servicio de su país, como siempre se ha hecho, las capacidades profesionales que en este aspecto pueda ofrecer, sino, también y además, para trabajar, como acabamos de decir, por la transformación del orden temporal.

Ahora bien, es claro que siendo lo social-cristiano inseparable de lo espiritual-cristiano, es imposible que una transformación vitalmente cristiana del orden temporal se produzca de la misma manera y por los mismos medios que las demás transformaciones y revoluciones

temporales. Si tiene lugar, será en función del heroísmo cristiano.

"La revolución social será moral o no existirá". Esta célebre frase de Charles Péguy puede ser entendida al revés. "No significa: antes de transformar el régimen social es preciso que todos los hombres se hayan convertido a la virtud. Así comprendida, no sería sino un pretexto farisaico para eludir todo esfuerzo de transformación social. Las revoluciones son obra de un grupo de hombres relativamente poco numerosos que les consagran todas sus fuerzas: a ellos es a quienes la frase de Péguy se dirige. Significa: no podéis transformar el régimen social del mundo moderno sino provocando al propio tiempo—y primeramente en vosotros mismos—una renovación de la vida espiritual y de la vida moral, ahondando hasta los fundamentos espirituales y morales de la vida humana, renovando las ideas morales que presiden la vida del grupo social como tal y que despiertan en sus entresijos un ímpetu nuevo..."

"Pues bien, el más verdadero y perfecto heroísmo, el heroísmo del amor, ¿nada tiene que decir aquí? Una vez ya reconocido, por la conciencia cristiana, el dominio propio de lo social, con sus realidades, sus técnicas, su "ontología" característica, la santidad cristiana ¿no tendrá que trabajar también allí mismo donde trabaja el heroísmo particular de la hoz y el martillo, o del fascio, o de la cruz gammada? ¿Acaso no es hora de que la santidad descienda del cielo de lo sagrado (que le habían reservado cuatro siglos de estilo barroco) a las cosas del mundo profano y de la cultura, trabaje en transformar el régimen terrenal de la humanidad y haga obra social y política?"

"Sí, ciertamente, a condición de que siga siendo santidad y no se pierda por el camino. Ahí está todo el problema."

"Para la comunidad cristiana hay dos peligros inversos, en una época como la nuestra: el peligro de

no buscar la santidad sino en el desierto, y el peligro de olvidar la necesidad del desierto para la santidad; el peligro de encerrar exclusivamente en el claustro de la vida interior y de las virtudes privadas el heroísmo que debe ofrecer al mundo, y el peligro de concebir éste —cuando desborda sobre la vida social y se aplica a transformarla— como lo conciben sus adversarios materialistas, pervirtiéndolo y disipándolo en un tipo de heroísmo absolutamente exterior. El heroísmo cristiano no tiene las mismas fuentes que los otros; procede del corazón de un Dios flagelado y escarnecido, crucificado fuera de las puertas de la ciudad.

“Hora es ya para él de poner de nuevo mano en las cosas de la ciudad terrenal, como antaño en los siglos medievales, pero sabiendo bien que su fuerza y su grandeza son, por lo demás, de orden distinto” (19).

Una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá; y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia, será obra de una tal santidad.

### Un estilo nuevo de santidad

Henos aquí llegados a un nuevo y último problema, sobre el cual sólo diré pocas palabras. Si nuestras observaciones son exactas, hay derecho a esperar el crecimiento de una santidad de nuevo estilo.

No hablamos de un nuevo tipo de santidad; la palabra sería equívoca (el cristiano reconoce sólo un tipo de santidad eternamente manifestado en Cristo). Pero las cambiantes condiciones históricas pueden dar

(19) «*Du Régime temporel et de la Liberté*», p. 166-167, 169-170.

lugar a modos nuevos, a estilos nuevos de santidad. La santidad de Francisco de Asís tiene fisonomía distinta de la de los Estilitas; la espiritualidad de los jesuitas, la de los dominicos o la de los benedictinos responden a estilos diferentes. Puede así pensarse que el adquirir conciencia del oficio temporal del cristiano reclama un estilo nuevo de santidad, que se puede caracterizar, ante todo, como la santidad y la santificación de la vida *profana*.

En verdad, este estilo es nuevo, sobre todo, respecto a ciertas concepciones erróneas y materializadas. Cuando éstas sufren una especie de postración sociológica —lo que frecuentemente ocurrió en la edad humanista clásica—, la distinción bien conocida de los estados de vida (estado regular y estado secular) comprendida en sentido material, se entiende de manera inexacta; el estado religioso, es decir el de los que se entregan a buscar la perfección, es considerado entonces como el estado de los perfectos, y el estado secular como el de los imperfectos, de tal manera que el deber y la función metafísica de los imperfectos es el ser imperfectos y quedarse tales; llevar una vida mundana no demasiado piadosa y sólidamente anclada en el naturalismo social, ante todo en el de las ambiciones familiares. Hubiérase tenido por escandaloso que unos laicos trataran de vivir de otro modo; se les pedía sólo que hiciesen prosperar en la tierra, por fundaciones pías, a los religiosos que, en cambio, les ganarían el Cielo; así se guardaba el orden debido.

Esta manera de concebir la humildad de los laicos parece haber estado bastante difundida en los siglos XVI y XVII. Así es como el catecismo explicado a los fieles del dominico Carranza, arzobispo entonces de Toledo, fué condenado por la Inquisición española, en vista del informe del célebre teólogo Melchor Cano. Este declaraba “completamente condenable la pretensión de dar a los fieles una instrucción re-

ligiosa que sólo conviene a los sacerdotes... Se elevaba así vigorosamente contra la lectura de la Sagrada Escritura en lengua vulgar, contra los que tomaban por tarea el confesar toda la jornada. El celo desplegado por los espirituales para llevar a los fieles a confesarse y a comulgar era, según él, bien sospechoso y se le atribuye haber dicho en un sermón que, a su parecer, uno de los signos de la venida del Anticristo era la gran frecuencia de sacramentos" (20).

Más profundamente —y con ello abordamos una cuestión muy importante de la filosofía de la cultura— puede advertirse que existe una manera no cristiana, sino pagana, de entender la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Para la antigüedad pagana, *santo* era sinónimo de *sagrado*, es decir, lo que — física, visible y socialmente— está al servicio de Dios. Y sólo en la medida en que las funciones sagradas la penetraban, la vida humana podía tener un valor ante Dios. El Evangelio ha cambiado esto profundamente, interiorizando en el corazón del hombre, en el secreto de las relaciones invisibles entre la personalidad divina y la personalidad humana, la vida moral y la vida de santidad.

Desde entonces ya no se opone lo profano a lo sagrado como lo impuro a lo puro, sino como un cierto orden de actividades humanas; aquellas cuyo fin específico es temporal, se oponen a otro orden de actividades humanas socialmente constituídas para un fin específico espiritual. Y el hombre entregado a este orden profano o temporal de actividades puede y debe, como el hombre entregado al orden sagrado, tender a la santidad, para llegar él mismo a la unión divina y para atraer hacia el cumplimiento de las voluntades divinas el orden entero al cual pertenecen. De hecho, este orden profano, en cuanto colectivo, será siempre deficiente

(20) Sandreau, *Le mouvement antimystique en Espagne en XVIe siècle*, Revue du Clergé français, 1.º de agosto 1917.

ciente (21), pero debemos, no obstante, esforzarnos en que sea lo que debe ser; pues la justicia evangélica requiere por sí el penetrarlo todo, el apoderarse de todo, el descender a lo más profundo del mundo.

Puede advertirse que este principio evangélico se ha traducido y manifestado progresivamente en los hechos, y su proceso de realización aún no está terminado.

Tales observaciones nos hacen comprender mejor la significación de ese nuevo estilo de santidad, de esa nueva etapa en la santificación de lo profano, de la que hablábamos antes. Agreguemos que ese estilo, por afectar a la espiritualidad misma habrá de tener, sin duda, caracteres particulares propiamente espirituales, —por ejemplo, una insistencia sobre la simplicidad, sobre el valor de las vías ordinarias, sobre aquel rasgo específico de la perfección cristiana, de ser la perfección no de un atletismo estoico de virtud, sino de un amor entre dos personas, la persona creada y la Persona Divina; y, finalmente, sobre la ley de descendimiento del Amor increado a las profundidades de lo humano, para transfigurarlo sin aniquilarlo (de lo que hemos hablado en el capítulo precedente); ciertos santos de la edad contemporánea parecen haberse encargado de hacernos presentir la importancia de estos caracteres. Entra también en el orden de las cosas el que no sea en la vida profana, sino en ciertas almas ocultas al mundo (unas viviendo en el mundo, otras en lo alto de las más elevadas torres de la cristiandad, es decir, en las Ordenes más altamente contemplativas), donde comienza a aparecer ese nuevo estilo y ese nuevo impulso de espiritualidad, que desde allí ha de extenderse por la vida profana y temporal.

(21) Y el orden de las actividades sagradas, en cuanto humano-colectivo, será también siempre deficiente aquí abajo. Quien no es deficiente es la Iglesia en cuanto asistida especialmente por el Espíritu de Dios y en cuanto regida por su Jefe invisible (y por su Jefe visible actuando a título de su autoridad universal).



## El misterio del mundo

Nos reservamos, para volver sobre ella después, esta cuestión del mundo y de su significación, que es capital para la filosofía cristiana y cuyos múltiples problemas reclaman estudio profundo. En este capítulo no hemos podido más que abordar lo exterior del asunto e indicar algunas posiciones generales que nos parecen importantes en principio.

Resumámoslas: creemos que, en espera del más allá de la historia en que el reino de Dios se realizará en la gloria de la plena manifestación, la Iglesia es ya el reino de Dios en el orden llamado *espiritual* y en estado peregrino y crucificado; y que el mundo, el orden llamado *temporal*, este mundo encerrado en la historia, es un dominio compartido y ambiguo, a la vez de Dios, del hombre y del "príncipe de este mundo".

La Iglesia es santa; el mundo no lo es. Pero el mundo se salva en esperanza y en él actúa ya la sangre de Cristo, el principio vivificador de la Redención. Una obra divina y oculta se prosigue en la historia; y en cada edad de civilización, en cada "cielo histórico", el cristiano debe trabajar por *una* realización proporcionada (en espera de la realización definitiva del Evangelio, que es para después del tiempo), por *una* realización de las exigencias evangélicas y del saber práctico cristiano en el orden social-temporal, realización contrariada en sí, de hecho, y más o menos encubierta y deformada por el pecado; pero esto es otro asunto.

Considerados colectivamente los hombres, que más frecuentemente viven "según los sentidos" que según la razón, el trabajo de que hablamos (salvo si los cristianos mismos son los que faltan, en cuyo caso las fuer-

zas adversas se encargan de ello bajo el signo de la destrucción) es, según el curso ordinario de las cosas, tanto más combatido, tanto más traicionado cuanto más logra penetrar en la existencia; de ahí una necesidad de recomenzar, de reanudar el esfuerzo en su punto más bajo, obligando a la historia a superarse "de caída en caída", perpetuamente, hasta que llegue a su término.