

tendiéndose la expresión respecto del tomismo formado entre los simpatizantes de la interpretación que da Cayetano de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y que prevaleció en la Orden Dominicana, desde fines del siglo XVI. Pero al mismo tiempo nos permite comprobar el hecho histórico, dentro de la escolástica, que podríamos llamar de la *bifurcación del tomismo de la escuela de Salamanca*. Efectivamente, el tomismo de la escuela jesuítica está evidentemente inspirado en la actitud de los tomistas salmantinos, Vitoria y Soto; se mueve dentro de la tradición tomista y escolástica con el mismo espíritu que ellos; en cambio se formó otra corriente, de una interpretación de Santo Tomás casi siempre visto a través de Cayetano, y de una adhesión más material a sus enseñanzas, que precisamente se acentuó, según creemos, dentro de la escuela dominicana, por contraposición a las doctrinas y a la libertad que mostraban los jesuitas.

Como la mejor confirmación para esta ubicación histórica de Rubio que acabamos de precisar, hemos hallado un precioso testimonio, dado en nuestras regiones sudamericanas, en la antigua Provincia jesuítica del Paraguay, Chile y Tucumán, y todavía en vida del P. Rubio. Hemos hecho referencia a él anteriormente. Pero aquí nos interesa notar que cuando el P. Provincial Diego de Torres, de acuerdo con los profesores del Colegio Máximo que en 1613 y 1614 acababa de trasladarse de Córdoba a Santiago de Chile, eligieron como libro de texto el *Cursus* del P. Antonio Rubio, lo hicieron con conciencia de que respondía a las «doctrinas propias de la Compañía». Esto manifiestamente significa que aquellos profesores tenían conciencia de que Rubio las encarnaba, por lo menos en sus líneas generales. La conciencia de un cuerpo de doctrinas propias, existía ya en toda la Compañía, pues el P. General acababa de dar una orden para que se adoptasen en los estudios autores jesuitas, de modo que se enseñase «la doctrina propia de la Compañía». Es la mejor confirmación de que el tomismo de Rubio era el tomismo característico de los primeros filósofos y teólogos jesuitas⁹⁶.

⁹⁶ Cfr. supra, nota 3.

CONFLICTOS DE UNA EDUCACION CRISTIANA

POR ANDRÉ GODIN, S. I. — Universidad Gregoriana (Roma)

«La pédagogie chrétienne n'a pas encore mis au point, dans ses maisons d'éducation, un style de vie digne de la synthèse de liberté et d'autorité que la théologie catholique a depuis longtemps établie» (*Emm. Mounier, Traité du Caractère, p. 522. Edit. du Seuil, Paris, 1946*).

NUESTRO PROPOSITO

Siempre se requiere una gran dosis de buena voluntad para hacer examen de conciencia —salvo, quizá, cuando se trata del examen de la conciencia ajena—. Con los ojos puestos en los educadores de buena voluntad, nos hemos resuelto a escribir estas páginas, aprovechando al mismo tiempo su sinceridad y sus sugerencias. Presentaremos aquí algunos temas para *un examen de conciencia pedagógico*: ¿en qué campos y en qué medida la afirmación de Emmanuel Mounier sería valedera, hoy, para nosotros? Y ¿qué podemos hacer para centrar más la mentalidad de nuestros institutos de educación en torno a una auténtica teología cristiana de la educación?

Si algunos de los términos que emplearemos pueden parecer duros, esperamos se sabrá disculparnos: inmersos en las corrientes de nuestra época, no nos hallamos milagrosamente exentos de las desviaciones que trataremos de sacar a la luz de la conciencia, y no queremos arrojar la piedra a nadie. Se trata de una *confesión*, más que de una acusación. Pero mal puede pensarse en los remedios y las condiciones que devolverán la salud si no se hace primero un esfuerzo para llegar a adquirir conciencia de la naturaleza del mal.

LUZ Y PANTALLAS

Poco es lo que haremos con mejorar nuestras técnicas de selección, nuestros programas escolares y nuestros métodos de educación, si no tratamos de poner en claro *el fin* que los inspira, *el espíritu* que debe asegurar su aplicación y su eficacia. Entendámonos bien: estamos de acuerdo sobre los valores dinámicos fundamentales de una educación cristiana. Nuestras posiciones generales, filosóficas y teológicas, son seguras, y no nos faltan excelentes tratados que den las grandes líneas de una filosofía católica de la educación. La Caridad, la Fe, la Esperanza, la Vida Sacramental, el misterio de la Cruz y de la Gracia: he ahí, ciertamente, los pilares inmovibles de nuestra pedagogía cristiana. No se trata aquí de someterlos a juicio, ni de amputarles lo que veinte siglos de tradición y de reflexión católica les han aportado de estimulante y valioso.

Empero ocurre que, entre la profundidad del mensaje de la Iglesia y algunos valores caros al espíritu moderno, los educadores interponen, como una pantalla, las líneas oscurecedoras de un estilo de vida personal o semicolectivo que deforma en algo el espíritu de su enseñanza, y amenazan comprometer así el pleno desarrollo católico de los jóvenes cristianos que les han sido confiados.

Precisamente para diagnosticar algunas de estas desviaciones nos proponemos reflexionar aquí acerca de algunos valores esenciales de la educación cristiana. Cada uno de estos valores, como se verá, es susceptible de ser desviado según dos líneas de fuerza que se orientan psicológicamente en sentidos contrarios y que debieran, a nuestro parecer, armonizarse en un equilibrio dinámico particularmente estimulante.

Por una parte, celo intrépido, pero estrecho; por otra sentimentalismo generoso, pero vago: cada vez que un educador, una institución o una comunidad cristiana cede exclusivamente a una u otra de estas dos líneas de fuerza, aparece una lastimosa falsificación del ideal católico. Esta falsificación engendra casi inevitablemente en los no católicos (y a veces también en los católicos) una irritación, y aun un escándalo, que puede llegar hasta a oscurecer lamentablemente la significación del mensaje de la Iglesia. Por supuesto que es la gracia de Cristo la que debe

triunfar de estos exclusivismos y de estas insuficiencias que no deben asombrarnos demasiado. La Iglesia toda entera derivada del misterio de la Encarnación es, en su misma esencia, divina y humana. La trasmisión fiel de su mensaje por medio de nuestras escuelas, nuestros colegios y nuestras instituciones es una obra igualmente divina y humana. No podemos escandalizarnos de ver en ella ciertas desviaciones psicológicas debidas a la debilidad humana. Empero, no por eso es menos cierto que en cada generación y en cada comunidad enseñante los católicos y su clero deben interrogarse a sí mismos para discernir cuáles son, en su época y en su medio, las desviaciones a las cuales más importa no ceder. Buscarán con sinceridad y pondrán a plena luz con valor los presupuestos filosóficos, brotados de sus propias disposiciones afectivas, que amenazan falsear la pureza y la plenitud de su enseñanza. Se examinarán lealmente a sí mismos para discernir en qué dirección —quizá demasiado exclusiva— llevan, a veces sin quererlo, a los que han sido confiados a su enseñanza.

VALORES CENTRALES Y DESVIACIONES

El problema, como se ve, es particularmente delicado. Se trata, para cada educador cristiano, de hacer un esfuerzo y reflexionar sobre sí mismo —y en parte *contra sí mismo*— para discernir en qué medida sucumbimos a ciertas tendencias que no son lo mejor que hay en nosotros.

Racionalismo de un «fanatismo clerical» —sentimentalismo de un vago sentimiento religioso: siguiendo cualquiera de estas dos líneas nuestra enseñanza puede verse torcida en alguno de sus elementos básicos.

Hemos optado por limitarnos en este artículo a algunos valores fundamentales de nuestro sistema de educación:

- La libertad cristiana,*
- El pensamiento cristiano.*
- La espera cristiana.*
- La acción cristiana.*
- La culpabilidad cristiana.*

Cada uno de estos valores puede ser víctima de una desviación procedente de un secreto *racionalismo*, estrecho y limi-

tador. Cada una de estas desviaciones, a su vez, puede ser rectificadas volviendo a la fuente *afectiva* que condiciona toda experiencia religiosa verdadera. Pero este movimiento afectivo puede ir demasiado lejos y acabar en una especie de sobrecompensación, también demasiado exclusiva. Haremos ver, para cada valor fundamental, cómo la gran tradición católica comporta estos medios de rectificación. Queda por cuenta de los educadores cristianos el asegurar el desarrollo armonioso de estos valores, y extender más la conciencia de estos problemas.

I. — LA LIBERTAD CRISTIANA

«Le tribun politique fascine, aliène le subconscient et réduit les hommes en automates. Lui disparu, l'illusion se dissipe. Le saint fait jaillir les énergies dormantes. C'est à son école que doit se mettre l'éducateur». (H. Lubienska de Laval, *L'éducation du sens religieux*, p. 91, Spes, Paris, 1946).

La antinomia de la libertad es la primera que se presenta ante el educador, y la más difícil de todas.

Si hemos de creer a B. Malinowski, la libertad sería materia de aprendizaje como cualquier otro hábito social. «The infant and the child learn to respond to conditioned stimuli of command, request, or signal. Reward is inherent in the process of teaching... *Human beings can be trained to be free*»¹. Según él, basta mantener ante el hombre una multiplicidad de elecciones perfectamente accesibles, para desarrollar su libertad. No creemos que la solución sea tan simple, ni que la libertad se reduzca exclusivamente a la facultad de elegir.

De todas maneras, no pretendemos tratar el problema filosófico o teológico. Sino más modestamente las simplificaciones empobrecedoras que algunos educadores introducen *psicológicamente* en su práctica cotidiana. Las tendencias de que vamos a hablar son en la mayoría de los casos practicadas sin haber

sido formuladas. Son por ello tanto más peligrosas. Pues sus formulaciones serían probablemente rechazadas por la mayor parte de aquellos que tienen cargo de educar. Pero pueden servirnos útilmente de materia de examen.

a) *Tendencia racionalista: reducir la libertad a la facultad de obedecer.*

Esta tendencia se da en el educador como una tentación particularmente fuerte porque:

1.º puede considerársela como *aproximadamente exacta* cuando se trata de niños muy pequeños. En éstos, en efecto, la libertad poco desarrollada se confunde prácticamente con el cumplimiento, y luego con la aceptación, de consignas y de imperativos. Cuanto más pequeño es el niño, más se acerca a la verdad la tesis de Malinowski, de que es posible «amaestrar» la libertad humana.

2.º ofrece *muchas facilidades* a los educadores. Siempre es más fácil «amaestrar» niños que educar hombres, y también, por desgracia, manejar a los adolescentes y a los hombres como se trata a los niños. El grado de libertad a que tiene derecho un niño o un adolescente, en todas las etapas de su desarrollo, casi siempre ha sido subestimado por los educadores.

Experimentamos por otra parte una dificultad muy grande para dirigirnos a la libertad ajena, para solicitar al otro en tanto que libre, sin hacer sutilmente presión sobre algunos resortes o complejos afectivos que no siempre son lo que hay de más maduro en él. Son menester una delicadeza, un respeto, una simpatía de que muchos hombres son incapaces pues pocos reciben una educación que permita a sus riquezas afectivas desarrollarse hasta su plenitud. Por cierto, el hecho de orientar hacia Dios una parte o la totalidad de la propia afectividad, de suyo no ayuda a resolver el problema concreto. «El que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo podrá amar a Dios a quien no ve?» (San Juan, Ep. I, 4, 20). El éxito considerable que alcanzan hoy día las consultas psicológicas o psiquiátricas encuentra aquí su principal explicación: un poco más que los otros, quizá, los psicólogos se esfuerzan por realizar esta actitud de «warm acceptance» (C. Rogers) que faltó a muchos hombres y mujeres

¹ B. Malinowski, *Freedom and civilization*, Roy Publ., New-York, 1944, p. 140.

que la necesitan para desplegar su propia personalidad todavía embrionaria².

3.º en el plano católico, por último, la tendencia a aproximar libertad y obediencia corresponde en cualquier edad a una *verdad parcial*. El hecho mismo de que la palabra de Dios se haya introducido en la historia humana inserta un factor de heteronomía en nuestras motivaciones últimas. Paul Blanshard saca de ahí su principal argumento para afirmar que el poder de la Iglesia se opone radicalmente al desarrollo de la libertad humana³. Es evidente que no hay oposición fundamental; pero sabemos por experiencia que algunos educadores utilizan el principio de la obediencia cristiana a los preceptos de Cristo y de la Iglesia para cubrir y justificar cierta impotencia en cuanto al tratar al hombre en tanto que libre⁴. En pocas palabras, no es la doctrina católica lo que constituye un obstáculo para la libertad; son los obstáculos psicológicos los que dificultan su asimilación completamente «madura» y libre. El educador se contenta muy fácilmente con una sumisión del comportamiento. Debe saber que una libertad que sólo se ejerciera bajo la forma de sumisión no puede escapar al infantilismo.

Lo que agrava de manera especial el peligro de la desviación de que hablamos es la *ansiedad* que experimentan muchísimos hombres en el momento en que debieran hacer uso de su riqueza esencial, la libertad. Todos, por supuesto, pretenden amar la

² Comprendemos perfectamente que el clero, en muchos países, tienda a alarmarse de esta corriente que lleva al consultorio del psicanalista a tantas personas que en otras épocas se habrían confiado al sacerdote. No creemos haya para esto otra solución verdadera y durable que la de formar sacerdotes y educadores que tengan una más rica capacidad de benevolencia y de simpatía, realizando así una mejor encarnación de la Caridad divina cuya representación han aceptado y que se esfuerzan por manifestar...

³ Véase *The Catholic Church and Politics. - A discussion on a vital issue* (Harvard, Law School Forum, Cambridge, 1950), p. 10 y sigs.

⁴ No se trata más que de una desviación en la práctica, y no en los principios. Pero, como muy bien dice Blanshard: «inherent in every social vital movement are the forces that may pervert and destroy it». (P. Blanshard, *American Freedom and Catholic Power*, Beacon Press, Boston, 1949, p. 305). La falta de Blanshard reside en que jamás acuerda a la enseñanza católica de la obediencia el beneficio del principio citado, reservándolo sólo para sus propios proyectos de resistencia al clero.

libertad y repiten a más y mejor los refranes de lo que llamamos «nuestra» democracia. Pero, si escarbamos un poco bajo las palabras, pronto nos daremos cuenta de que no se trata para muchos más que de liberarse de frenos, ir y venir según el capricho del momento.

En ocasiones esta deformación de la noción de libertad se expresa crudamente⁵; lo cual, por otra parte, es lo mejor. Pues las más de las veces, los defensores más ardientes de la libertad viven en una ilusión terrible: sólo se defienden en realidad a sí mismos, sus derechos, sus privilegios, su fortuna, su orden establecido. Pero se los cree sin más trámite cuando proclaman estar en el campo de los que defienden la libertad. Jamás pensaron que el verdadero defensor de la libertad como tal debía ser capaz de morir por la libertad *de los demás*. Esta última proposición les choca como una locura o les hace reír como una necedad.

Sin ir tan lejos, son en todo caso muy raros los que acceden a la facultad de comprometerse en profundidad, según la totalidad de su ser, de comprometerse de una manera que comprometa realmente su personalidad y les haga definitivamente responsables, vulnerables por parte de los demás, ligados a una obra o a una persona que ellos eligieron verdaderamente por sí mismos y no porque se les habría «amaestrado» a amarla.

Frente a esta clase de libertad, la mayoría sigue prefiriendo la prisión: las mil formas de prisión que los libran de comprometerse por sí mismos. Son éstos los que deforman la obediencia. Están a merced de la propaganda y del reclame; en lugar de opinión, tienen sus frases hechas, sus «slogans» y su periódico: a los treinta y cinco años ya han adquirido, en el medio (católico o no) en que viven, la dulce beatitud de las inmensas manadas de gansos.

Lo decimos con tristeza: muchos educadores cristianos utilizan la necesidad instintiva de conformismo, las reacciones co-

⁵ Así Miss Dorothy Fosdick, de Smith College: «Liberty in any realm is the lack of restraint not merely on what men care to do at the moment but on what they may care to do» (*What is Freedom?* Harper and Brothers, New-York, 1939, p. 11). Así entendida, la libertad es no sólo negativa en su esencia, sino absolutamente imaginaria. Esa definición jamás se aplicará a una conducta humana.

lectivas y las formas sutiles de presión social, para obtener comportamientos objetivamente correctos, pero casi desprovistos de valor humano (no decimos de valor sobrenatural: eso es secreto de Dios) porque no han sido elicitados con amor ni ratificados libremente. En estas condiciones, un comportamiento católico puede ser realizado por millones de individuos que viven en un grado muy elemental de libertad psicológica y de amor. Mas si viene una crisis político-religiosa o social-religiosa (miremos la historia de muchos países católicos de Europa), las condiciones cambian y todo el andamiaje se derrumba. Justamente, no era más que un andamiaje. Una parte esencial de la misión del educador había quedado frustrada.

Lo peor, como ya hemos dicho, es que los hombres no dejan de *desear* esa situación que los libra de muchas preocupaciones.

b) *Tendencia afectiva: «ama et fac quod vis».*

A la inversa del espíritu «clerical» que se complace en las consignas, los imperativos y un obrar humano de resultados inmediatamente tangibles, la aspiración del hombre religioso escapa siempre más allá de las determinaciones, en la dirección de una Trascendencia absoluta, de un Ser que sea el «totalmente Otro» (ganz Andere) (R. Otto).

Conocemos el excelente partido que la apologética blondeiana supo sacar de este impulso de «la voluntad volente». Lo que no se ve tan claro, a veces, es que semejante motivación carece de fuerza real sobre un hombre cuya vida afectiva, desde la adolescencia, no ha sido desarrollada en esa dirección. Cuando el educador mantiene al adolescente estrechamente ligado a cierto conformismo, cuando se apoya demasiado en sus instintos de pasividad y de sumisión, en su pertenencia gregaria a la colectividad cristiana y en su necesidad de eficiencia en tareas limitadas al servicio de esa colectividad, tal educador prepara un hombre incapaz de dominar sus compromisos humanos, incapaz de captar el Trascendente como un valor, como un término apreciable para sus tendencias y sus deseos. Aun en caso de que viva según las reglas de una moralidad estricta, este hombre no tendrá el SENTIDO religioso, la nostalgia de un Amor absoluto, el gusto de «ponerse de manera absoluta en segundo lugar» (Ch.

Morgan). De ordinario semejante hombre perderá muy pronto el deseo de emplear su libertad en el plano de una generosidad personal cuya inspiración sólo puede venir de aquello que en él hay de mejor, de más profundamente él que él mismo —«intimior intimo meo» (S. Agustín).

El educador deberá pues favorecer osadamente este despertar del sentido religioso *más allá* de las tareas sociales y de los actos morales visibles y por todos conocidos. No se permitirá jamás emplear la totalidad de las potencias afectivas y del tiempo libre de los jóvenes que le están confiados en tareas, por buenas que sean, de acción exterior. Tampoco apreciará todo solamente en términos de eficiencia. Antes subrayará la inadecuación entre nuestras obras y el amor divino.

A menudo procederá por sollicitación, y no por mandatos; apelará al ser auténtico y profundo de aquellos que, en contacto con él, deben completar la obra de su maduración humana y religiosa. Se guardará, sobre todo, de hacer pesar sobre el subconsciente de sus educandos su propio prestigio, que bien puede pesar demasiado sobre jóvenes de 15 años, y adormecerlos así en una pasividad semi-consentida. No se substituirá a la voluntad de los jóvenes; sino que despertará en ellos una voluntad que decida por sí misma acerca de su ser, y quizá decida entregarse más a la Presencia que la solicita. «Il ne s'agit pas de déranger Quelqu'un en nous qui se propose et qui essaie de se mettre à notre place» (Paul Claudel).

Hemos de reconocer que la espiritualidad protestante, en algunos aspectos tan imprecisa y muelle, va en esta dirección. Karl Barth, haciéndose eco en sus sermones de la filosofía de Kierkegaard, repite hasta la saciedad que nuestra verdadera y única libertad, entre las trabas de este mundo, se establece en el plano de nuestra relación con Dios. Y sabemos que cierto tipo de hombre, y especialmente en la adolescencia, puede complacerse en una vaga ensoñación, un romanticismo sentimental, que lo aparta en cierta medida de sus compromisos más inmediatos y más imperiosos. Sabemos que una excesiva tolerancia, un amoralismo amorfo y un teísmo confuso pueden instalarse en algunos espíritus como compensación falsamente liberadora después de un exceso de restricciones familiares o sociales. Pero el abuso no puede aquí condenar el uso. *La facultad de amar más*

allá de lo visible sigue siendo un fundamento necesario de la educación religiosa. Si falta el sentido religioso, todo lo demás, a los ojos del cristiano, está privado de su significación plena y a la larga se revela incapaz de satisfacer al hombre. Tarde o temprano llegará el momento en que los mejores, los más cultivados de entre estos jóvenes se sentirán psicológicamente mucho más liberados que lo que sus educadores lo creen. Si todo les ha sido presentado hasta ahí en términos de sanciones y de imperativos, están perdidos para la moral cristiana. Pero si las grandes actitudes cristianas les han sido ofrecidas como lo que ellas son: *puros llamamientos de Cristo a su libertad*, entonces todavía hay serias esperanzas.

c) *Equilibrio católico de las dos tendencias: caridad obediente y caridad inventiva.*

Lo más precioso que Cristo trae al hombre, es la CARI-DAD: elevación de su facultad *de querer y de amar*.

Tomada aisladamente, cada una de las tendencias que preceden tiende a acabarse en una restricción ilegítima de la virtud teológica de caridad, cuya significación es empero tradicional en la teología católica.

Así como los teólogos no identifican simplemente la caridad con la obediencia sobrenatural, tampoco la libertad humana puede definirse adecuadamente como la aptitud para someterse. Hablar así sería descuidar el hecho de que la libertad del hombre está esencialmente «finalizada» hacia *el amor* y se ejercita así en una *búsqueda personal* de los medios por los cuales ese amor se expresa y llega a unirse con otro amor en una presencia recíproca.

Psicológicamente, por otra parte, la libertad entendida como «self-supplied motivation»⁶ no puede llegar a ejercer su propia función sino sostenida y reanimada en ese contacto afectivo con otro y (o) con Dios que constituye el amor. De la misma manera como el niño no se atreve a avanzar sus pasos vacilantes en la habitación oscura o en el jardín hundido en la noche, si no siente

⁶ A este respecto, ver J. Doncel, *The Psychology of the will*, en *Mélanges Maréchal*. Edit. Universelle, Bruxelles, 1950, pp. 223-232.

tras él el amor comprensivo y alentador de una Mamá que lo anima a atreverse a ser más plenamente él mismo; lo mismo ocurre con la libertad si no se la sostiene y desarrolla en el amor. Y es por eso —creémoslo— que toda descripción de la libertad en sí misma acaba en un círculo vicioso, y «que preferimos llamarlo el misterio del querer»⁷.

El educador desconfiará, pues, de una teoría de la libertad que, en nombre del renunciamiento y de la obediencia, consagrará la inclinación del hombre a descargarse de su libertad sobre los factores biológicos o sociales que condicionan y limitan su acción y su felicidad. Desconfiará también de una pseudo-filosofía dinámica de la libertad que representa *la finalidad propia del espíritu* como una especie de dinamismo superior: sin duda que el sujeto humano sería libre de cumplir o no su finalidad (dado que esté moralmente obligado a ello), pero esta finalidad misma se presentaría únicamente como un conjunto de determinaciones preestablecidas y de obligaciones teóricas que debe asumir y realizar «libremente», un poco al modo como el alumno aplicado repasa a lápiz, en trazos plenos, el dibujo que la página del cuaderno le brindaba ya en líneas de puntos. Es ciertamente así como algunos no-católicos (y en particular Blanshard) se representan nuestra filosofía religiosa.

Entre los actos que ejercitan y construyen gradualmente nuestra libertad, hay actos que *prolongan* y actos que *crean*⁸. Los primeros no vuelven a poner en tela de juicio la orientación total de la vida ni los influjos culturales y sociales recibidos de la comunidad educadora. Dentro del cuadro constituido sea por compromisos anteriores, sea por valores socialmente poseídos, tales actos se limitan a conformarse a conductas predeterminadas, a reconocer valores objetivamente constituidos independientemente de ellos. Son esencialmente actos de obediencia, de reconocimiento. Pero hay también «actos que vuelven a poner en cuestión el fin mismo, que tocan las raíces de la libertad, el sentido mismo de la vida, el ser espiritual de la persona. Tales actos son creadores. Cambian la visión de un ser y el valor de

⁷ Ibidem, p. 232.

⁸ Retomamos una distinción de J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, dándole una aplicación algo más amplia.

una persona... Estos actos son la impresión más profunda de la persona como tal, es decir, como creadora de sí»⁹.

La gracia, hay que añadir, eleva estos segundos actos tanto como los primeros.

El católico no hace pues solamente acto de religión cuando cumple sus «obligaciones religiosas». Ya sea un laico que sólo se preocupe del *mínimum exigido*, o un religioso a quien los consejos evangélicos, sus votos y su regla rigen hasta en los detalles, queda aún ante ellos un amplio campo librado a su iniciativa personal, al brotar de su inventiva. No solamente tiene cada uno *su manera propia* de ejecutar las observancias (*omne individuum ineffabile*), sino que se halla, en cualquier cosa que haga, ante una inmensa región en la que su libertad *inventa* las conductas a adoptar, suscita mediaciones originales para expresar su amor y su fidelidad. Así el enamorado que, no contento con llegar gradualmente al corazón de la mujer que ama por las vías ordinarias que le trazan la educación, los usos y los ritos (ricos empero de esa sabiduría social que los siglos han puesto en ellos), inventa sin cesar formas particulares en las que su amor se encarnará de manera siempre nueva.

Lo mismo hay que decir que, laico o religioso, el hombre no es solamente religioso en aquello en que se asemeja a los demás, y en su sumisión, sino que lo es también (y a veces más) por aquello en que difiere, por lo que tiene de único y de nuevo, allí donde su libertad, ayudada por la gracia, construye la fisonomía definitiva y particular que tomará su personalidad *in Spiritu*.

Lo que hay que entender bien, lo que el educador debe a cualquier precio persuadir al adolescente, es que el *Espíritu de Cristo debe hacerse presente y operante así en los actos en que su libertad se construye legítimamente como en aquellos en que se desarrolla según los valores objetivos de lo sobrenatural cristiano*. Sin lo cual la acción divina y la acción humana serían escindidas en dos partes, que sólo coincidirían en el dominio —muy restringido para muchos laicos— de las observancias religiosas; sin lo cual el trabajo personal, la aplicación inventiva de cada hombre no añadiría, realmente y desde dentro, frutos

⁹ J. Mouroux, o. c., p. 143.

nuevos al Cuerpo Místico de Cristo; sin lo cual, por último, la gracia no podría ser concebida sino como una disminución de la libertad, presente solamente ahí donde la libertad es *pasiva*, siendo así que ella es, en cambio, la exaltación y el coronamiento de su *actividad*¹⁰.

No es sólo, pues, para conformarnos a las conclusiones de los psicólogos, sino antes para seguir las grandes líneas de la teología católica, que debemos enunciar las *conclusiones prácticas* siguientes:

1.º El educador católico, porque es católico, se esforzará por hallar *la dosis exacta de obediencia y de libertad inventiva* que conviene a cada etapa del desarrollo humano. Dejará libres y sin control coercitivo todas las actividades que no se requieren para evitar un mal en sí, desde que la edad permita hacerlo. Encarárá serenamente el ligero déficit que de ello pudiera seguirse en la observancia *externa*, diciéndose a sí mismo que los que fueron observantes lo fueron libremente. Pues ¿dónde se hará la educación de la libertad, si se la descuida en nuestros establecimientos de educación?

2.º Aun en las etapas en que un freno o un cierto aprendizaje se imponen, el educador ofrecerá al menos *un ambiente que favorezca los valores superiores: libertad-amor*. Este ambiente existe ahí donde el maestro tolera amplias diferencias individuales todas las veces que ellas son posibles, y donde aprecia ciertas virtudes humanas: sinceridad, fidelidad, altivez, amistad... *aun cuando ellas hagan más difícil su misión*.

3.º El educador católico, por último, estudiará sus técnicas y sus métodos en función del *fin espiritual* a alcanzar, y particularmente *en función del amor*. Las sanciones, por ejemplo, no serán apreciadas por el resultado que obtienen, sino que serán juzgadas según este criterio: «Esta sanción ¿ha obtenido *finalmente* que dos almas se estrechen más en el amor, o que se opongan sordamente en el odio?»¹¹. En el caso de actos no-confor-

¹⁰ En las págs. 90 y sigs. de su admirable obra *Moral y Cuerpo Místico* (Ed. Universelle, Bruxelles, 1941), el P. Emile Mersch ha demostrado muy bien que la gracia, al alcanzar nuestra libertad en tanto que libertad, la hace más que nunca activa y creadora de sí en el amor.

¹¹ Ed. Froidure, *Les sanctions en éducation*, p. 15, Desclée-De Brouwer, Bruxelles, Paris, 1949.

mistas, aun sabiendo remediar con una energía proporcionada el error o la desobediencia, el educador se esforzará empero por reconocer y quizá hacer reconocer la calidad de la intención inspiradora. Utilizará lo menos posible los argumentos gregarios basados en el respeto humano o el miedo a la risa de los demás. Preparará así individuos verdaderamente libres, capaces de simpatía y de amor reales, y finalmente capaces de hacer producir todos sus frutos al germen de Caridad que el bautismo puso en ellos.

Tal educador reproduce en pequeño, en su clase o en su institución, las maneras de obrar del Señor cuando se plegaba a ciertas exigencias del escéptico Tomás, se negaba a condenar a la mujer adúltera y *amaba* al joven rico en el momento mismo en que éste iba a rehusar un camino más perfecto pero *libre*.

Y si se condena a este educador por haber sido menos eficiente, o si se le reprocha no haber desarrollado la personalidad de sus alumnos según las reglas «standard» del triunfo y de la dicha fácil, releerá en su misal los tres relatos a que acabamos de aludir y pedirá al Señor el secreto de realizar todavía mejor *la austera Caridad y la terrible Discreción de Dios*.

II. — EL PENSAMIENTO CRISTIANO

«Todo el que cree adhiere a lo dicho por ALGUIEN. Así lo que aparece como principal, y que tiene en cierta manera valor de fin en toda creencia, es la persona a cuya palabra presta uno su adhesión. En cuanto a los detalles de las verdades afirmadas, en esta voluntad que uno tiene de adherir a alguien, se presentan, por así decirlo, como secundarios». (Sto. Tomás, *Sum. Teol.*, II-IIae, q. 11, a. 1).

Las antinomias que hemos desarrollado con bastante extensión a propósito de la libertad se repiten, casi según el mismo esquema psicológico, a propósito del pensamiento cristiano. Es el mismo problema, la misma tensión entre dos términos que hay que conciliar. Podremos ser en este caso más directos y concisos.

a) *Tendencia racionalizante: reducir la verdad a la posesión de determinaciones conceptuales acabadas.*

Esta tendencia proviene de que:

1) necesariamente *expresamos* la verdad mediante *conceptos*, determinaciones abstractas recortadas primitivamente según los contornos de los objetos materiales (cf. Bergson).

2) debemos *poseer socialmente* la verdad en fórmulas comunicables, enunciados verificables y precisos.

Las definiciones dogmáticas, cubiertas por la autoridad del Magisterio infalible de la Iglesia, constituyen la más alta asunción, a un nivel sobrenatural, de estas dos necesidades inherentes a la naturaleza humana.

El catecismo, empleado con tanto fruto en nuestra educación elemental desde la época de la Reforma católica, obedece a las mismas necesidades.

Empero, sería mutilar extrañamente el pensamiento cristiano limitarlo a ese trabajo de asimilación conceptual y dogmática.

Esta tendencia empobrecedora se identificaría prácticamente con el racionalismo, desviación del pensamiento reflexivo que consiste en no tener en cuenta sino las realidades susceptibles de ser expresadas en conceptos claros y distintos; en no tener en cuenta más que los «elementos de representación» (J. Maréchal). En la esfera religiosa, conduce al *dogmatismo* puro, a concebir la fe como una humillación de la inteligencia, una adhesión a enunciados dogmáticos desprovistos de significación, fundados en una credibilidad racional pero extrínseca. En la esfera de la educación, conduce al abuso de los libros de texto y a la insistencia excesiva en el argumento de autoridad («lo dijo Dewey» dicen unos... «lo dice la Iglesia Católica» dicen otros).

Esta tendencia se afirma muy fuertemente en la enseñanza, porque sirve precisamente para la parte estrictamente *comunicable* de la verdad, que es el objeto primero y directo de una enseñanza. Tomada al pie de la letra, haría imposible todo despertar artístico, esterilizaría toda aptitud inventiva en el alumno y suprimiría así toda vida auténticamente religiosa separándola de su fuente y de su término, Dios, que está por esencia más allá de las determinaciones conceptuales.

Esta tendencia, por último, corresponde en parte a la naturaleza de la inteligencia humana, conceptual y racional. El espíritu humano tiene necesidad de conceptos y de razonamientos; pero si no hubiera más que eso no escaparía a una visión del mundo esencialmente fastidiosa, que es precisamente la que algunos pensadores no católicos atribuyen al «dogmatismo romano».

b) *Tendencia afectiva: el pensamiento cristiano como presentación de una presencia divina y abandono a la palabra de Dios.*

Esta perspectiva cuyo valor religioso ha sido recordado recientemente por la teología protestante (de Schleiermacher a Barth) es, a primera vista, el polo opuesto del racionalismo.

Librada a sí misma, conduciría a dos aplicaciones excesivas:

1) En el plano del pensamiento religioso, sostiene que los conceptos no tienen poder de verdad en sí mismos, y que el sistema conceptual sólo nos entrega la verdad en función de una opción cuyo resorte ha de hallarse en la voluntad y no en la inteligencia.

2) En apologetica, tiende a ver como sospechosa toda empresa para «justificar la fe», a negar los argumentos exteriores de credibilidad, a acercarse a algunas expresiones exageradas (credo quia absurdum) que el Concilio Vaticano ya ha juzgado al afirmar la conformidad de la fe con las exigencias de la razón y la posibilidad de fundarla en signos de credibilidad convincentes (Denz. 1790 y 1812).

No examinaremos aquí en qué medida el enfoque protestante implica, aun psicológicamente, una simplificación de la realidad, un agnosticismo que es pariente próximo de un racionalismo larvado (cf. en Barth su oposición decidida a toda filosofía de la analogía). Sin duda ninguna, un pensamiento religioso semejante, cuya verdad, en última instancia, derivaría de la elección, difícilmente escaparía al relativismo¹².

¹² Pío XII, en su reciente encíclica *Humani generis*, nos previene contra una teoría conforme a la cual «el hombre, desde que no puede decidir con certeza mediante su razón lo que es verdadero y debe ser aceptado, se vuelve hacia su voluntad, por cuyo medio escoge libremente entre opiniones opuestas».

Contentémonos por ahora con hacer notar que, del lado católico, las teorías más recientes acerca de la fe acuerdan un lugar más amplio al elemento de confianza y abandono que funda todo conocimiento verdaderamente religioso, así como a «una cierta percepción inmediata de la acción divina en el alma y, fuera de ella, en la Iglesia»... (Entiéndase bien) «la fe... halla empero en la consideración racional de los motivos de credibilidad un apoyo psicológicamente necesario en circunstancias normales»¹³.

Esta orientación ¿quedará en pura teoría teológica, sin producir ningún efecto en la educación religiosa? No lo creemos así. Quizá se ha exagerado a veces indebidamente, en nuestra enseñanza, el papel de las «pruebas» y de la «evidencia» de la Revelación¹⁴.

Nos asombramos de que tantos adultos y universitarios pierdan la fe, poco después de haber salido del colegio o la escuela. ¿Es que acaso no habían adquirido, en muchos casos, la costumbre de abordar el mensaje divino *con un espíritu de investigación y de conquista*, como quien aborda una ciencia, con exigencias racionales y una mentalidad pseudo-científica? Por desgracia muy a menudo dejamos inexploradas, cuando se trata de la fe, sus facultades innatas de innovación, de esperanza y de libre generosidad.

Y ¿por qué no decirles, cuando se trata de los dogmas, que la afirmación de los dogmas no es sino poca cosa, y que *para poseer la verdad de los dogmas hay que dejarse poseer por ellos y pensarlos mientras se obra según su espíritu*. «Las verdades que se refieren a Dios y a la relación entre Dios y los hombres, sobrepasan completamente el orden sensible y exigen sometimiento y abnegación de sí para ser puestas en práctica y para influir en la vida práctica» (Enc. *Humani Generis*).

¹³ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 736, Warny, Louvain, 1945.

¹⁴ Habría que meditar aquí las observaciones de J. Mouroux acerca de la oscuridad de la fe (*Recherches de Sciences religieuses*, 1939, t. 29, p. 80-83), y las del P. René Thibaut en *Le sens de l'homme* (Ch. III, *Le silence de Dieu*, p. 49 y sigs., Paris, Desclée, De Brouwer, 1942).

c) *Equilibrio católico: los dogmas como verdades abstractas y como presencia de Cristo.*

Lo que de esencial aporta la revelación al educador del pensamiento religioso, es la naturaleza misma de la FE: La fe católica es un *impulso de amor* («Fides movet per viam voluntatis», dijo Santo Tomás) por encima de las determinaciones conceptuales; es también, y por identidad, adhesión dogmática: *sumisión a la autoridad* divina y eclesiástica y *conocimiento religioso* mediante enunciados definidos.

Conviene, por lo tanto, que tenga amplio lugar en la enseñanza cristiana el *principio de autoridad* (fides ex auditu), no solamente porque los enseñados son niños, sino también porque son cristianos. Conviene que el catecismo y los dogmas sean estudiados como un conjunto de determinaciones abstractas, que se ofrecen a la memoria con las precisiones técnicas que la historia de la Iglesia ha aportado a ellos. Pero es preciso también que se les diga, que se les muestre a los educandos que esos dogmas tienen por sí mismos *un valor de vida*, y que el conjunto dogmático y sacramental presentado por la Iglesia no es sino una explicación unificada y una aplicación detallada de lo que fué el Cristo de los Evangelios y de lo que El es hoy en cada cristiano¹⁵.

Y esto no es tan difícil. Pues, como magníficamente escribía el P. Emile Mersch: «Quienes escuchan no son la *tabula rasa*, ni el desierto que hay que hacer florecer; son ya, pero en términos de vida, de crecimiento y de gracia, eso mismo que hay que explicarles en términos de especulación, de explicaciones progresivas y de dogmas. Lo que ellos *son* así por Cristo rinde testimonio de lo que se les *dice* en nombre de Cristo... Se puede

¹⁵ Véase en este sentido: A. D. Sertillanges, *La vie catholique* (2 vols., Paris, Gabalda, 1929-1937); Lippert, *Credo* (Fribourg, Herder, 1917-1923); G. Delcuve, *L'enseignement moderne de la religion et la vie surnaturelle* (Nouvelle Revue Théologique, 1939, p. 281) y la colección de manuales de religión TEMOINS DU CHRIST. Esta colección (de la cual hay traducción castellana) está compuesta enteramente dentro de este espíritu, así como la revista internacional de educación religiosa *Lumen Vitae* (Catechetical Institute, S. Paul, Minnesota).

ir adelante con seguridad, *quia parata sunt omnia*: todo está dispuesto para la enseñanza que va a venir»¹⁶.

El educador cristiano y especialmente el profesor de religión evitará pues las tendencias exclusivas esforzándose por realizar las siguientes *aplicaciones prácticas*:

1.º No subestimar, pero tampoco exagerar el papel de las pruebas en la adhesión al catolicismo. La fe no es libre en el sentido de que muchas visiones del mundo (la visión cristiana y las visiones no cristianas) serían igualmente portadoras de verdad, con tal que el individuo haya adherido a ellas por una especie de opción. Pero la fe no es racional en el sentido de una evidencia lógica y que obligue, como en matemáticas o en geometría. La doctrina católica es un sistema de verdades vitales; las disposiciones subjetivas iluminan y oscurecen la certeza moral de su credibilidad, ya sea según los individuos, ya alternativamente en el mismo individuo; el conjunto mismo se presenta como un llamado y una invitación de un Ser personal que es a la vez el fundamento y el objeto principal de esta doctrina: Nuestro Señor Jesucristo.

2.º El profesor de religión indicará pues con precisión cómo el conjunto de los dogmas y algunos de ellos en particular son para los hombres *un medio de entrar en comunicación y en comunión* con las Personas divinas (Trinidad), con el Verbo hecho carne (todos los dogmas derivados de la Encarnación) y con los miembros de la humanidad que les han sido asociados de una manera especial (dogmas de la Mariología, canonizaciones, etc.). El esplendor de estos dogmas, es que nos permiten instaurar *un diálogo* en un dominio de relaciones personales en el cual estábamos naturalmente destinados a permanecer lamentablemente mudos.

3.º El profesor de religión mostrará también con cuidado cómo los dogmas cristianos *modifican realmente algunos comportamientos* frente a los hombres y al mundo. No temerá decir a los niños, a los adolescentes que le escuchan, que la significación profunda de toda esta enseñanza sólo se les hará manifiesta *progresivamente* y quizá mucho más tarde, en el correr de sus

¹⁶ E. Mersch, *Le professeur de religion* (IIIe Congrès catholique de l'enseignement, p. 138, Bruxelles, Van Muysewinkel).

vidas de adultos, según la medida de la gracia divina y de su generosidad.

4.º El profesor, por último, no vacilará en mostrar cada vez que le sea posible que el pensamiento católico aún no ha terminado de elaborar el tesoro que le ha sido confiado. Algunas implicaciones todavía le están selladas: no le serán accesibles sino lentamente, con la ayuda del Espíritu que no puede fallar. Esto es cierto aun para el saber científico que penetra el sentido y las fuerzas del mundo material y psíquico. Con más justa razón lo será para los dogmas cristianos que apenas si han *comenzado* a entregar a los hombres las riquezas insondables del Misterio de Cristo en su relación con las fuerzas cósmicas y psicológicas ¹⁷.

En numerosos puntos, la doctrina católica presenta en nuestros días opciones, un sistema de alternativas respecto de las cuales el Magisterio aún no ha tomado posición. Para limitarnos a tres ejemplos, citemos la opción entre la visión escatológica y la visión evolucionista de la historia cristiana ¹⁸: ¿cuál de las dos se adapta mejor a la doctrina escrituraria y patrística?; la opción entre los diversos tipos humanos que puede engendrar cada vez más conscientemente la educación de los niños pequeños según los «patterns» trazados por la psicología moderna ¹⁹: ¿cuál se orienta más en el sentido de los valores cristianos?; la opción entre ciertas teorías sociales o socio-biológicas ²⁰: ¿cuál corresponde mejor a la moral católica tradicional?

Es así como el buen educador católico, junto a los puntos seguros y a los resultados definitivos, sabrá abrir sus ventanas hacia el campo inconmensurable que espera ser explorado por el pensamiento cristiano. Evitará hacer lo que esos periódicos que proclaman día a día que «la Iglesia» ha tomado posición en tal o cual disputa ruidosa, cuando sólo se trata de algunos de

¹⁷ «The appropriate method is to soak oneself in the dogmas of the Church and in the thought of its best thinkers and then humbly and courageously to venture out on a voyage of discovery» (M. d'Arcy, en *Thought*, June 1950, p. 295).

¹⁸ L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, en *Bijdragen*, 1949, III, p. 225-240 (Roermond, Maaseik, Netherlands).

¹⁹ A. Godin, *L'agressivité sublimée: divergences psychanalytiques et spirituelles*, en *Psyché*, mai 1950, pp. 386-399.

²⁰ W. J. Gibbons, *The Catholic Value System in relation to human fertility*, en *National Catholic Rural Life Conference*, pp. 108-134.

sus representantes, y a veces los menos calificados.' Mostrará cómo *los laicos* tienen a su cargo un papel irremplazable para que el depósito sagrado, que nos ha sido revelado desde hace siglos y siglos, continúe desplegándose y produciendo sus mejores frutos.

Verá entonces el educador que los rostros se iluminan y la atención de sus oyentes se despierta. Pues acaba de revelar, por primera vez para muchos de ellos, que el pensamiento cristiano no consiste en repetir con aburrimiento una lista de interrogantes que tienen ya su respuesta preparada, sino que consiste en desprender con audacia y a veces con un estremecimiento de ansiedad las secretas implicaciones de la más turbadora doctrina que el mundo haya conocido jamás.

III. — LA ESPERA CRISTIANA

«Obrar como si todo debiera venir de Dios y rogar como si todo debiera venir de nosotros» (San Ignacio).

Un hombre no se define tanto por lo que actualmente es, cuanto por lo que espera. Y lo mismo los pueblos y las comunidades.

Al igual que la Caridad y la Fe, la Esperanza cristiana puede desviarse según dos líneas de fuerza que hay que distinguir bien.

a) *Tendencia racionalizante: ir hacia la salvación con suficiencia y en tren de conquista.*

Cedemos a esta tendencia que, repitámoslo, contiene una parte de verdad, cada vez que

—hablamos del *cielo* como de la posesión de *un bien* (vocablo abstracto con resonancias egocéntricas) y de una dicha a los cuales la simple ejecución de algunos deberes morales da *derecho* (término jurídico);

—abordamos aquí la *fe* como un *privilegio* y la *caridad* como una *superioridad*, cuando en realidad estos dones de Dios son ante todo llamados a una mayor responsabilidad;

—*oramos* en un espíritu de suficiencia tranquila, o según «recetas», prácticas materiales que garantizan más o menos el *éxito* (restos de superstición);

—nos sentimos altamente *morales* cuando simplemente hemos sido *moralistas* o, lo que es peor aún, *ritualistas*;

—nos creemos *hombres de Iglesia* cuando no somos más que *canonistas* ²¹;

—nos pretendemos *liturgistas* cuando apenas si somos *rubricistas*.

Todos estos rasgos sirvieron ya a Molière para escribir su Tartufo, pero... ¿quién de nosotros puede juzgarse totalmente exento de ellos?...

Esta seguridad demasiado tranquila choca a quienes no participan de la vida católica, «esa insolente seguridad que se apoya sobre el dogma más que sobre la fe» (Cronin).

Deriva fácilmente, en los educadores, hacia cuestiones profanas o compromisos humanos, por otra parte perfectamente legítimos. No faltan católicos americanos que creen que América ganará la próxima guerra *porque* defiende la libertad del hombre religioso; tampoco faltan católicos franceses que creen que Francia jamás podrá ser sometida y «perder su alma» *porque* ella es «la hija mayor de la Iglesia»; ni faltan católicos italianos que creen que el Papado quedará perpetuamente en Roma *porque* la Iglesia ha sido «romana» en la casi totalidad de la serie de sus Papas hasta nuestros días. No decimos que estén errados en lo que afirman; sólo pretendemos que su motivación es ilusoria y que emparenta peligrosamente una esperanza profana con una aparente certeza proveniente de la religión.

Se ha dicho que el católico debía estar presente en el mundo no sólo para salvarlo sino también para hacerlo triunfar. Es teo-

lógicamente seguro que los hombres de buena fe serán salvos. Mas no ha sido garantido absolutamente por Dios que el mundo no zozobraría en el caos. Se trata de una cuestión de confianza humana y de optimismo natural: nada más. El católico no puede limitar su esperanza, en este punto, a reconocer un «triunfo» humano, por alto que sea. Los millares de cristianos y de hombres de buena voluntad que sucumbieron en los campos de concentración, pudieron creer al morir que eso era el fracaso de sus más caras aspiraciones. Pero su esperanza cristiana podía y *debía* estar más allá. La esperanza más hermosa, dijo Charles Péguy, es cuando ya no hay más esperanza. Los cristianos que nosotros formemos deben ser capaces de vivir y de desarrollarse espiritualmente aun en campos de concentración.

b) *Tendencia afectiva: esperar la salvación «con temor y temblor».*

En oposición a esta autosuficiencia religiosa y a estas esperanzas, a veces ingenuas, en victorias humanas, el pensamiento existencial contemporáneo ha subrayado todo lo que hay de «absurdo» en el destino del hombre.

Ocurre que el hombre moderno, en el seno de un mundo cuyos secretos y fuerzas va progresivamente conquistando, corre una extraña aventura. En ese mundo que él pretende haber cortado a su medida, se halla cada vez más incómodo, cada vez menos «at home». La impresión de abandono y de derelicción, de estar arrojado brutalmente en un mundo hostil (Heidegger) se le impone más que nunca y se justifica en una filosofía paralela.

Se ha dicho que son esas consecuencias de un mundo turbado por las guerras, y que esas consecuencias son mucho más válidas para Europa que para América. Pero ¿no es eso sobre todo la contraparte de esta progresiva racionalización que va realizándose ante nuestros propios ojos? El temor respetuoso del primitivo ante la naturaleza, la atracción ansiosa que se apodera de él cuando se dirige a los dioses, todo eso está muy lejos de nosotros, y nuestros niños aprenden muy pronto que las cosas y los animales no tienen alma, que no hay nadie detrás de los fenómenos de la naturaleza, y que aun el mismo Cielo se merece

²¹ «En la Encíclica sobre el Cuerpo Místico de Cristo hemos expuesto cómo la Iglesia llamada *jurídica* es ciertamente de origen divino, pero no es toda la Iglesia; cómo representa en alguna manera *el cuerpo* que debe ser vivificado por el espíritu, es decir por el Espíritu Santo y su gracia» (Pío XII, A. A. S., XXXVI, 1944, n. 228, Alocución a los canonistas).

con una buena conducta, con ir a misa los domingos y con algunos sacrificios bien determinados.

Por un extraño contragolpe (que los psicólogos conocen muy bien) esta racionalización exagerada desencadena una afectividad angustiada. La necesidad inhibida de tener ante sí una zona de misterio, una benevolencia dispuesta a socorrernos, un Dios-Providencia o un Dios-Caridad, existe siempre y acosa el corazón del hombre; pero, rechazada por el medio ambiente y el tipo racionalista de educación en que estúpidamente se ha convertido la nuestra, no halla ya otra expresión que un grito de desesperación, como el grito del niño cuyo amor asiste impotente a la muerte de su madre.

¿Puede la esperanza religiosa elevarse sobre este llamado desalentado?

El filósofo francés Gabriel Marcel piensa que sí. La desesperación —dirá— no es sino la ausencia de esperanza; pero «las esperanzas» del hombre están fijadas a fines precisos, a proyectos limitados. El impulso de la esperanza, precisamente, invita a esperar contra toda esperanza, a apelar al socorro divino en el momento mismo en que toda razón humana de esperar desaparece. El día en que se derrumba nuestro último ídolo, el rostro de Cristo se perfila sobre el velo de la Verónica.

Nuestro último ídolo, hemos de confesarlo, somos nosotros mismos. Es nuestra confianza, no exenta de suficiencia, en que hemos hecho lo mejor posible, en que atesoramos méritos para el cielo como quien pone sus ahorros en un banco seguro, en que hemos dicho nuestras oraciones y nuestras confesiones son bien claras. ¡Ay! todo este instrumento de la piedad cristiana, organizado por Cristo con amor y regulado en sus detalles por la Iglesia en el transcurso de los siglos, ¿no se convierte así en una pantalla que nos vuelve sobre nosotros mismos y nuestras «buenas obras» y nos separa de estas otras verdades devorantes: «Ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», «el que dice que ama a Dios y no ama a su hermano, es un mentiroso», «nadie puede saber (con certeza absoluta, y salvo una revelación) si es digno de amor o de odio». Sabido es que los protestantes insisten en el sentido de este último enunciado; pero ya había preocupado a Pascal. En el momento en que se rasga el velo que cubría nuestras semi-intenciones rectas y nuestros secretos

rodeos, en el momento en que a todo el mundo creado, incluso nosotros mismos, se lo percibe como a punto de fallar, un sobresalto religioso irrumpe en *la conciencia viva de una profunda insuficiencia y aun de una radical culpabilidad*. Sin duda, dejado sin contrapeso, este sobresalto difícilmente iría más allá de *la angustia religiosa y el deseo de la Fe*²², si no recibiera ningún refuerzo proveniente de la gracia y de los auxilios exteriores ofrecidos por la Iglesia visible. Creemos empero que este momento ansioso representa el fundamento natural de la oración y de la humildad, y que está perfectamente justificado por la desproporción fundamental que subsiste, en cualquier estado de causa, entre nuestra salvación y nuestras buenas obras en tanto que nuestras.

En una palabra, pensamos que sin una migaja de ansiedad en el corazón el cristiano se expone mucho a rebajar su esperanza al nivel de la «espera» humana.

c) *Equilibrio católico: «Obrar como si todo debiera venir de Dios y rogar como si todo debiera venir de nosotros».*

La célebre fórmula afirma a la vez que *la acción cristiana* debe estar penetrada de humildad y de esperanza, y que *la oración cristiana* debe ser un llamado ardiente y angustiado en la viva conciencia de nuestra insuficiencia personal²³. Quien realice esta fórmula no verá su vida escindida en dos partes: la primera reservada a la oración, y en la que como buen quietista lo espera todo de Dios; y la segunda consagrada a la acción, en la que sólo contaría con sus fuerzas, como buen pelagiano. No; es en la vida entera donde el espíritu católico reúne y compagina *la certeza tranquila de la esperanza y la invocación a veces inquieta de la oración*.

Una cierta inquietud es como un estado normal del alma

²² Acerca de la probable impotencia de superar el *deseo* de la fe, en que vivió Kierkegaard, ver A. de Waehlens, en *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 337 (Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942).

²³ Citamos la célebre fórmula de San Ignacio en el enunciado que parece más correcto y más fiel según sus biógrafos (ex. G. Hevenessi, *Scintillae Ignatianae*, p. 8, Anvers, s. a., que remite a Nolarei y a Ribadeneira). Muchas veces se invierte esta fórmula mas nos parece entonces extremadamente banal.

cristiana. Inquietud de nuestra santificación y de la santificación del mundo. Inquietud acerca del fin a cumplir y de los medios a emplear. «Espero el Cielo que tengo que merecer, y los medios para llegar a él». A decir verdad, nada poseemos aún. Todo nos es *ofrecido* por Cristo, y todavía puede ser que sólo a medias lo tomemos. La esperanza cristiana no es certeza sino en Dios; respecto de nosotros mismos es toda inquietud; es una oración que se formula temblando y sin embargo con alegría.

No es cuestión de receta ni de fórmula que pueda garantizar al educador que no falseará el sentido de la esperanza teológica. Sólo se trata aquí de afirmar y purificar su propia calidad de alma: «Only souls that are profoundly Christian, that are lost and saturated in the mystery of Christianity, will be able to act creatively and purely, without stain, without impurity, in the existential order of the Society»²⁴.

Sin duda, nuestra enseñanza podría recordar útilmente, guardando la debida medida:

1.º que ningún hombre, en última instancia, puede fiarse de sí mismo para saber «si es digno de amor y de odio»;

2.º que cada uno debe esperar y recibir de sólo Dios su provenir espiritual;

3.º que la esperanza cristiana nada nos dice acerca del triunfo temporal del mundo, de una nación o de un partido;

4.º y que toda gracia recibida es una vocación y una responsabilidad, más bien que ser un capital y un privilegio.

Empero, no será una fórmula, más o menos exacta, lo que el joven conservará después de algunos años, ni ciertos matices teóricos, ni tampoco ciertas distinciones sutiles: será más bien el modelo inmediato que tuvo ante sus ojos: *el testimonio personal y viviente de sus maestros y de sus educadores*. Los factores operantes de nuestra tercera antinomia (espíritu de insuficiencia y seguridad de la fe) no son comunicables como una fórmula química o una ecuación algebraica. O bien serán vividos por los maestros, formados durante largo tiempo en la escuela de Cristo, e impregnarán entonces la clase y el colegio, como un espíritu, y una mentalidad; o bien cesarán de ser factores operantes.

²⁴ W. F. Lynch, en *Thought*, Sept. 1950, p. 463.

Querriamos pues un educador psicólogo y experimentado, pero que desconfíe de su psicología y de su experiencia; un educador que esté al corriente de las técnicas modernas, pero que no se fíe demasiado de su técnica ni se descansa sobre ella; un educador piadoso, pero que no crea haberlo hecho todo cuando ha comulgado por sus alumnos; un educador que suscite la práctica, lo más fiel posible, de la misa y de los sacramentos, pero que no aprecie ingenuamente el verdadero nivel espiritual de la clase midiéndolo por las estadísticas de comuniones, de visitas al Santísimo o de limosnas recogidas para las misiones.

¿Es una quimera esperar maestros tales? De ninguna manera. Los descubrimos en cada Instituto de enseñanza superior que visitamos, los hemos conocido en nuestro propio colegio (y fué ello una gracia bien grande) y sabemos que en la más humilde escuela de algún pueblecillo hay un maestro ignorado, una religiosa anónima que realiza hoy mismo, y sin saberlo, todas las exigencias de la paradoja casi impensable de la esperanza cristiana.

IV. — LA ACCION CRISTIANA

«L'apostolat, ce n'est pas se donner aux autres, mais leur donner *Jésus-Christ*, mais laisser *Jésus-Christ* se donner lui-même aux autres au delà de notre propre effacement» (A. Hayen, *Le désintéressement de l'Action Catholique*, Edit. du Centre Catéchétique, Bruxelles, 1946).

La calidad de nuestra esperanza determina la calidad de nuestra acción. Las antinomias de la acción cristiana derivan, en suma, de las antinomias de la esperanza cristiana. Los medios que elegimos para la acción no pueden ser indiferentes al fin que los inspira. Si nuestro fin es uno a largo plazo, no podemos comprometerlo atropellando la vida de los demás con nuestras pequeñas «políticas» a corto plazo. Es el Reino de Dios y su justicia (que es amor) lo que debe inspirar la elección y la utilización de los medios auténticos del apostolado católico. La muerte de Cristo en la cruz no era una derrota, porque Su esperanza estaba puesta mucho más allá.

a) *Tendencia racionalizante: unificar el mundo en una perspectiva única (la nuestra), y por todos los medios.*

Esta tendencia es una *simplificación empobrecedora* de la misión confiada a los hombres por Cristo, de introducir en toda la creación Su gracia y Su espíritu. Identifica con el orden sobrenatural nuestros prejuicios culturales y nuestras impaciencias; no tiene en cuenta la diversidad de las conciencias y de las civilizaciones, la lenta maduración de los individuos y de los pueblos: sacrifica importantes valores humanos (la libertad, el respeto de la sinceridad ajena, el amor en todos sus niveles) a ciertos resultados superficiales o provisorios (estadísticas «consoladoras», conformidad exterior); socava la infinita variedad de lo real para introducir allí —a veces en nombre de Cristo— un sueño racionalista de *uniformidad*, como esos niños mimados y caprichosos que querrían obtener de sus padres que derriben el viejo roble centenario porque les incomoda para remontar el barrilete.

Esta tendencia ha suministrado a los no-creyentes los temas del «despotismo religioso», de la invasión destructora del clero en los valores temporales, legítimamente perseguidos por sí mismos: ciencia, arte, política, cultura, para hacerlos servir cueste lo que cueste a sus fines clericales.

En el límite, esa tendencia conduciría a perseguir un fin por no importa qué medio, aun si ese medio fuese inmoral o de mala fe. Es un maquiavelismo integral, del cual quiero creer que nos precavemos lo suficiente. El exceso a que sucumbimos aun sin saberlo se definiría como un maquiavelismo moderado: no hacer caso de *la relación entre ciertos medios (aun medios honestos) y el fin perseguido.*

La *presión moral* de cualquier especie, para obtener un comportamiento exterior, entra en esta desviación, cualquiera sea su eficacia material²⁵.

²⁵ Desde que la Iglesia obtiene el poder político —dice Blanshard— corta en seguida a los otros grupos religiosos el minimum vital necesario. Pero Blanshard jamás ha señalado que dos gobiernos católicos —dos regiones estadísticamente de las más católicas del mundo: Irlanda y la provincia de Quebec— votan cada año amplios subsidios para las escuelas protestantes. En Holanda, donde podría haber muy pronto mayoría católica, «during a recent Congress of the Center of

La *organización burocrática y anónima de la caridad* comete el mismo error, no obstante su indiscutible rendimiento en el plano material.

La *agresividad* respecto a grupos no-católicos, empleada como medio (¡muy poderoso!) para amalgamar a los cristianos entre sí, va en el mismo sentido.

En general, *toda eficiencia a corto plazo*, obtenida a expensas de la única eficiencia que cuenta —un progreso de la Caridad de Cristo en los corazones de los hombres—, se revelará a la larga como un error y un fracaso.

En la educación cristiana, las aplicaciones de esta misma tendencia son evidentemente más modestas y menos llamativas. Existen, sin embargo. Cedemos a ellas cada vez que queremos despertar la libertad por la obligación, el amor por la amenaza, la simpatía por la composición egocéntrica, o el amor de Cristo por el desarrollo de *nuestra* influencia.

b) *Tendencia afectiva: rechazar las técnicas y las obras humanas para trabajar en un Reino puramente espiritual.*

A través de toda la historia del cristianismo pululan las sectas inspiradas por esta tendencia. Encratitas, maniqueos y cátaros de toda especie. Su fuerza reside en la esencia misma del sentimiento religioso primitivo: Dios está más allá y nuestros fines son escatológicos. ¿Qué vale todo lo que no sea eterno?

Su debilidad radica en no haber tenido en cuenta la doctrina de *Dios encarnado*, que introduce en el mundo un valor escatológico y devuelve a nuestras obras de hombres el germen de su dignidad perdida. Y es por esto que la Iglesia, maternal pero enérgicamente, condenó tranquilamente sus esfuerzos hacia el aislacionismo y los ghettos espirituales. El Reino no es de este mundo, es verdad, pero se descubre e irradia desde este mundo; empero —hay que insistir en ello— irradia sólo por

Political Education, non-Catholics were assured by Catholic authorities that a catholic majority would not present the slightest danger to the constitutional rights of others. The constitutional rights of freedom of belief, preaching, organization, education and teaching, and of social help will be maintained...» (*The Ensign*, Catholic English Canadian Magazine, sept. 16, 1950).

ciertas actitudes y ciertos medios que le son conformes. La muerte aceptada con amor y el sacrificio libremente consentido forman parte de esos medios. Y esta verdad, encarnada por el Verbo hecho carne, es la bofetada más terrible para nuestros sueños de eficiencia y nuestros planes de conquista.

Diga pues el educador al adolescente que él empleará sus energías y las técnicas adquiridas para el mayor bien de la Iglesia de Cristo y de sus hermanos; no vacile en desarrollar su personalidad y su riqueza humana. Pero dígame al mismo tiempo dónde están las verdaderas riquezas; dígame que un silencio es a veces más glorioso que una réplica injuriosa, una derrota por rehusarse a emplear medios no conformes a un ideal es siempre una brillante derrota, y dígame también que nadie sabe si algún día Cristo no volverá a vivir en la Iglesia, su Cuerpo Místico sobre la tierra, el ignominioso y aparente fracaso que Él aceptó con amor en su cuerpo histórico.

c) *Equilibrio católico de las dos tendencias: valor de nuestras obras y sentido de la cruz.*

La teología católica del mérito se desarrolla dentro de una paradoja y de una antinomia. Pero la ortodoxia le marca sus jalones de una manera muy firme, muy tradicional y muy psicológica, cuando atribuye a nuestras obras —al mismo tiempo y sin contradecirse— un *valor* que las califica para la eternidad y una fundamental indignidad. «Si le chrétien vieillissant, si le saint lui-même, se retournant sur son passé... mesure l'exigüité, et même —conscient de l'anarchie qui règne toujours en lui— l'indignité de ses oeuvres, il doit nier le rapport des deux termes: du *phénomène* de ma vie, a la possession de l'absolu, pas de proportion. Mais sa négation porte exclusivement sur ces oeuvres en tant qu'elles trouvent en lui leur principe. Le mérite, quant à lui, n'est pas nié; on dit simplement qu'on ne le voit pas, mais on le croit... (D'ailleurs, si le message évangélique parlait de notre déchéance radicale et irrémédiable, nous aurions à nous mettre en garde, car ce langage ne serait qu'humain, trop humain; mais de l'entendre nous demander quelque espoir en nous-mêmes,

c'est cela qui nous rassure et nous fait penser qu'il vient de Dieu»²⁶.

Contrastando con el centro de la teología protestante, la esencia del mensaje católico estaría, a nuestro parecer, en *la rehabilitación de nuestras obras*. Aun en tanto que éstas provienen de nosotros, no van en sentido inverso del cielo. La religión católica es *sacramental* por esencia, y el fermento de gracia no viene a suprimir la masa, sino a introducirse en ella para hacerla fermentar. Y esta nota, que respeta y eleva nuestra dignidad de hombre y nuestras actividades de hombre, debe desempeñar un papel activo en nuestra educación.

El adolescente católico debe pues ser reconciliado, si ello es menester, con ciertas realidades cotidianas a veces medio-cres: la clase, la ciencia aplicada con sus pequeñeces, el oficio, la política, el matrimonio y la familia. Un buen maestro no se permitirá jamás una palabra irónica que desvalorice el cuerpo o la imaginación, los juegos o los deportes, la técnica o las instituciones sociales. Tampoco hablará del matrimonio en términos que sugieran que sólo el celibato de los religiosos o religiosas sería verdaderamente digno del porvenir espiritual de los mejores entre sus alumnos. Discernirá asimismo lo más pronto posible los trastornos funcionales, brotados de una falta de madurez afectiva, que pueden subtender comportamientos exteriormente religiosos: piedad amanerada, escrúpulos, deseo de vida religiosa sólo por temor del matrimonio y de los contactos carnales. No se trata de los *comportamientos*, sino de buscar su *significación* real para el porvenir, aun humano, de aquellos educandos. Debe el educador saber que una vida espiritual seria y profunda no puede elaborarse sino con gran dificultad a partir de un psiquismo deficiente o estancado en un estadio del desarrollo que el físico ya ha superado hace tiempo.

Por último, y esto nos parece capital, exigirá sin cesar de sí mismo y de los demás *una purificación gradual de los medios empleados* para ponerlos en concordancia cada vez más perfecta con el *fin* que los inspira.

San Ignacio decía que con algunas personas no había que

²⁶ Cf. L. Malevez, *Histoire et réalités dernières*, en *Ephem. theol. Lovanienses*, 1941, pp. 237-267, y 1942, pp. 47-90, especialmente p. 89.

pasar del temor de Dios, al darles los Ejercicios, porque no habían llegado *todavía* al nivel del amor puro. Pero no creemos que haya pensado jamás que unos Ejercicios dados en grupo mantengan a todo el grupo en el nivel del temor, por una especie de plan preconcebido y trazado una vez por todas. San Ignacio pedía simplemente que se tuvieran en cuenta las disposiciones actuales del ejercitante, pero esto era para conducirlo, *lo más pronto que la gracia lo hiciese posible*, hacia una mejor asimilación del nivel inmediatamente superior. Muchos educadores podrían aprender de San Ignacio.

El nivel superior... es el misterio de la Cruz, que viene a equilibrar dolorosamente el misterio de la vida sacramental y a hacerlo teológicamente posible. La ascensión de los valores humanos no la hace Cristo sino después de la Resurrección, más allá de la muerte libremente consentida.

El educador mostrará pues que el mensaje de confianza y de inserción, de valorización sobrenatural de nuestras tareas humanas, sólo se ilumina desde lo alto de una Cruz, presagio y etapa de una Resurrección; se elabora en el sacrificio y se consume en la muerte aceptada con amor, en nuestra muerte unida a la de Cristo.

El adolescente poco comprende, de ordinario, el sentido del verdadero sacrificio. Admite fácilmente el esfuerzo penoso para llegar a un resultado, o la privación que forma el carácter, pero comprende poco el verdadero sacrificio, el sacrificio *puro*, cuyo valor no se halla en el resultado que obtiene exteriormente, sino en el amor que expresa, en la invisible realidad a que se une. (La importancia atribuida a las competiciones deportivas no ayuda —hemos de decirlo— a resolver esta cuestión). Y esto no se debe a que sea *moderno*, sino a que es adolescente. Pero hay que preparar los caminos para que *más tarde* llegue en el plano moral a ese espíritu de desinterés y de gratitud que forma parte del mensaje de Cristo.

Todas las potencias afectivas de un ser joven se rebelan —y ello es lo normal— cuando ve a Cristo omnipotente, rechazar en Getsemaní el empleo de la espada e ir libremente hacia la derrota social y la muerte brutal. Sabemos que sobre 25 alumnos de un colegio católico (de 15 a 20 años), sólo *cuatro* consideraron que la Cruz era el episodio donde Cristo se les pre-

sentaba como el más digno de ser amado. ¿Sería ésto una razón para dejar de poner en ellos el germen de una actitud cuyo alcance sólo más tarde comprenderán, y para disimularles que, sobre la Cruz, Dios ha condenado la pretensión de nuestros valores humanos (incluso la moralidad y las observancias religiosas) a ser valores últimos... «Heureux l'enfant qui peut emporter au sortir de l'école, avec son rêve d'amour, cette résistance secrète à ce sacrifice innoui et, cependant, l'idée que la perfection se trouve là»²⁷.

V. — LA CULPABILIDAD CRISTIANA

«Si bien no me remuerde la conciencia cosa alguna, no por ello estoy justificado, sino que el que ha de juzgarme es el Señor. Por lo tanto no juzguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor... y entonces cada cual recibirá de Dios la alabanza» (San Pablo, I Cor. IV, 4-5).

El papel enorme que desempeña *el sentimiento de culpabilidad* en la vida psicológica y religiosa del hombre no ha sido estudiado aún debidamente. Los psicólogos profesionales, con una mentalidad casi siempre materialista, se han detenido en las desviaciones y los complejos que engendra; el clero, intimidado, a veces les ha hecho el juego presentando la confesión casi únicamente como un medio para que el hombre *se libere* del sentimiento de culpabilidad. En realidad toda gran literatura religiosa concede amplio espacio a la culpabilidad y al arrepentimiento. De Toukaram a San Pablo, pasando por el Libro de Job y los Salmos, nos apercibimos de que la afectividad de culpabilidad es una de las grandes potencias naturales que unen al hombre con Dios. La gracia la orienta, la eleva y la Iglesia precisa su alcance final en la noción del *pecado*.

Dos desviaciones, aquí también, pueden intervenir: la una por defecto, reduciendo el pecado a una infracción legal; la otra por exceso, identificando el pecado con nuestra naturaleza

²⁷ Et. De Greeff, *Nos enfants et nous*, p. 164, 2e. edit., Casterman, Bruxelles, 1948.

que sería esencialmente mala. La primera alimenta una agresividad latente que se dirige ordinariamente contra «los otros»; la segunda desarrolla una ansiedad fundamental que puede acabar en angustia y desesperación.

a) *Tendencia racionalizante: separar desde ya los buenos y los malos, y dirigir contra «los de fuera» una severa agresividad.*

Esta tendencia consiste, en suma, en *anticipar el Juicio Final*: quiere hacer de la Iglesia sobre la tierra la Sociedad de los solos Elegidos. Fué el sueño de los Jansenistas. Y la historia de todas las estrecheces religiosas siempre reproduce en algo la de Port Royal: piedad temerosa, puritanismo, orgullo y caída.

Esta caída lamentable sólo es posible por una mutilación preñada de consecuencias, que consiste en reducir el pecado a no ser más que una desobediencia o una falta a la ley moral. Esta tendencia suscita una actitud de aislamiento para mejor conservarse «puro», un reflejo de miedo y de repliegue, una mentalidad de ghetto. Hay que crearse entonces *un pequeño mundo aislado y suficiente*: una ciencia católica, un partido católico, un humanismo católico, un cine católico y hasta (si fuera posible) modas católicas. Todas estas actividades pueden por lo demás ser excelentes, pero no si se las organiza en un espíritu de aislamiento, de repliegue y de suficiencia. Acaban entonces por crear una pretensión paralela a la del *laicismo*, tan gravemente condenado por los Sumos Pontífices. El laicista quiere relegar el cura a la sacristía y hacer todo lo demás sin él. Algunos católicos quisieran confinarse en su pequeño mundo cerrado, donde vivirían conforme a su condición de «elegidos», y hacer caso omiso de los demás, que serían fácilmente identificados con «los pecadores». Habría aquí dos suficiencias rivales, cada una de las cuales pretende prescindir de los demás, y es perfectamente condenable. La historia muestra que, para una comunidad cristiana, aislarse del mundo ambiente no es solamente traicionar su misión, sino autodestinarsse a la esclerosis y a la muerte, como esas plantas que alguien se

obstina en cultivar en un espacio demasiado estrecho y una tierra agotada.

El educador se pondrá pues en guardia contra esta tendencia, humana y demasiado humana, a censurar a «los otros» y a aislarse para conservarse puros. No insistirá exageradamente sobre la aptitud para juzgar a los hombres según este *único* criterio: ¿es católico o no-católico? No admitirá que se encierren allí dos clases de hombres *sin medida común* y sabrá reconocer —léase *subrayar*— las cualidades y virtudes naturales (ciencia, valor, desinterés) de algunos de los más grandes entre los no-católicos.

Y el educador obrará así porque *hay realmente* una común medida entre los no-católicos y nosotros (y aun hay más de una). Una medida común es que todos somos pecadores delante de Dios. Y aquí interviene la parte de verdad contenida en la segunda tendencia.

b) *Tendencia afectiva: sentimiento de culpabilidad y de solidaridad en el mal.*

El pecado, en su fondo, es oposición a la gracia de Dios. Es mucho más que una falta a la ley moral. Como la vida de los Santos lo atestigua, el pecador sólo se reconoce tal, plenamente, delante de Dios. Y existe una ligazón esencial entre el sentido de Dios y el sentido del pecado.

«Cette prise de conscience n'est donc pas seulement un moment essentiel au commencement de la vie religieuse; elle s'approfondit et s'étend à la mesure du progrès spirituel»²⁸. Por eso los Santos son tan caritativos con los pecados de los otros. Se saben y *se creen* (pues se trata aquí fundamentalmente de un Dogma, el del Pecado original) en comunión con el pecado común a toda la humanidad. Saben que su salvación es una redención que sólo se consuma en el último día y que *no tienen ningún derecho* a separar desde hoy el buen grano de la cizaña.

Esta disposición al sentimiento de culpabilidad, profunda-

²⁸ L. Beirnaert, *Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité*, Études Carmelitaines, Paris, 1949 (Trouble et péché), p. 33.

mente sentido, puede invadir exageradamente el campo de la conciencia. Puede tornarse angustia. Puede también expresarse en una teología desviada: se identifica entonces *la naturaleza* con *el mal*, y la conciencia de sí con el pecado. Tal es la línea de fuerza del pensamiento protestante, de Lutero a Karl Barth; es una hipertrofia de una realidad afectiva.

Creemos pues, siempre evitando las ansiedades y los escrúpulos, que nuestros educadores harían bien en educar la culpabilidad latente, tan viva en la conciencia de los adolescentes. Esto supone dos puntos de importancia primordial para su maduración afectiva y religiosa:

1.º Sería bueno orientar esta culpabilidad latente hacia objetos más variados que la vida sexual, sobre la cual —en nuestros días y en ciertos medios católicos— tiene tendencia a fijarse. En este terreno, el adolescente medio está muy fuertemente sensibilizado a la menor sugestión, y experimenta naturalmente en sí mismo una como molestia interior aun por desviaciones bastante leves. Pero si se trata de la injusticia, de la maledicencia o de la mentira (más o menos justificada por el fin perseguido), con tal que estas faltas queden en secreto su conciencia siente mucho menos culpabilidad interior. Sin duda hay allí una disposición innata de la cual la educación debiera sacar mejor partido.

2.º Ese sentimiento de culpabilidad pide asimismo desembocar no en una fobia pueril de transgresión de los artículos de un código, sino en el sentido profundo, viril y adulto de un misterio que sólo es comprendido y captado en el espejo de la santidad divina. La culpabilidad se vuelve ansiedad, escrúpulos o agresividad, respecto a otros o aun a sí mismo, sólo si no desemboca en el sentido católico del pecado.

c) *Equilibrio católico de las dos tendencias: sentido del pecado delante de Dios y alegría de un perdón personal y comunitario.*

El sentido católico del pecado no es el de un pecado filosófico (condenado por Alejandro VI), ni el de una falla en la armonía universal (a la manera de los griegos); no es únicamente el sentido de una infracción a un código objetivo. Es

ante todo el de haber sido *infiel al amor de una Persona*. Y en esta proposición se encierra toda la antinomia católica de la alegría cristiana, que es la de un perdón siempre otorgado en el Cristo Salvador y que jamás cesamos de hacer nuestro, laboriosamente, antes de la hora del Gran Reencuentro.

Se ha dicho que la experiencia del cristiano, y especialmente la de los santos, muestra que el reconocimiento emocional del yo-pecador delante de Dios es posible, y que lejos de llevar a una angustia paralizante es trascendida por una acción de gracias que es la fuente siempre viva de una alegría, de un equilibrio y de una actividad incomparables. Pues Aquél mismo ante quien se halla el pecador es misericordia y Amor que perdona en Jesucristo. El objeto-de-cólera sólo es tal en un primer momento, para ceder luego su lugar al objeto-de-perdón.

Vemos ahora cómo el educador católico *debe* levantarse contra esa «moral sin pecado» que imprudente e ingenuamente propugnan ciertos educadores y psicólogos modernos. Si sólo se trata de evitar una educación moral que lleve a la formación de un sentimiento neurótico de culpabilidad y a la proliferación de escrúpulos infantiles y ansiosos, está muy bien. Pero si se trata de privar a la conciencia humana de una de sus dimensiones más esenciales, si se trata de definirla como un ajuste y una adaptación a las reglas sociales y culturales de nuestro ambiente, si se trata, en una palabra, de privarla de esta alegría emocionada y arrepentida de saberse asumido y perdonado por un Amor más fuerte y más fiel que aquel de que nosotros somos capaces... entonces no podemos consentir en esta mutilación.

Y todavía es menester además que seamos dignos, en nuestra enseñanza, del mensaje de perdón cuyo temible misterio se nos ha confiado. No podemos, en particular, presentar *la confesión* como un procedimiento automático para ponernos en regla con un código legal. Debemos conservar su carácter principal: *una liberación propiamente religiosa, de una culpabilidad cuya misma profundidad sólo se reconoce ante Cristo muerto en la Cruz por todos los hombres.*

La muerte de Cristo no nos enseña, pues, solamente que estamos perdonados; nos enseña también la profundidad y la

solidaridad del mal de que seguimos participando, y del cual nos hacemos más y más conscientes con los años²⁹.

Agreguemos por último que el sentimiento de culpabilidad, profundizado y coronado en la línea que la gran tradición católica ha indicado siempre, nos parece eminentemente apto para mantener en el hombre el sentido de *solidaridad* sobrenatural con los demás hombres, la indulgencia comprensiva y respetuosa que es un terreno especialmente preparado para la Caridad verdadera.

El adolescente educado en este ambiente jamás será un «fanático estrecho», vuelto agresivamente tan pronto contra los otros católicos, sus hermanos en la gracia, como contra los no-católicos, sus hermanos en el pecado y sus colaboradores en la historia del mundo rescatado. No reservará sus severidades y sus censuras para los otros, puesto que sabe que comparte con ellos, a igual título que el nacimiento, esta culpabilidad que nos une en Adán, que nos orienta hacia Cristo y que sólo dejaremos el día de la Resurrección.

Cuando sea hombre, se inquietará, a veces hasta la angustia, de la divina audacia con que pide a Dios que le perdone como *él*, rencoroso y mezquino, perdona a los que le han ofendido. Y luego, con los ojos fijos en el Señor Crucificado, superará su ansiedad y esperará del mismo Señor el secreto y la fuerza del perdón cristiano.

CONCLUSION

Si las antítesis que hemos desarrollado expresan, como creemos, auténticas tendencias fundadas en la naturaleza misma del hombre, una educación católica se esforzará siempre por equilibrar las unas por las otras y mantenerlas, bajo el control

²⁹ Para aplicaciones interesantes de esta culpabilidad colectiva, véase un artículo reciente del P. Roche, S. I., *Notre culpabilité de pécheurs* (Nouvelle Revue Théologique, Louvain, Juillet, 1950). Una sola aplicación en forma de pregunta: en momentos en que millones de hombres van a morir *de hambre* a consecuencia de una mala repartición de las reservas mundiales (20 millones en China, 5 en la India), ¿es absolutamente exacto decir que no tenemos *ninguna* responsabilidad en el régimen «liberal» de la economía actual, del cual aprovecha cada día nuestra confortable existencia?

de la autoridad, en *un equilibrio dinámico*. No es una *solución* lo que así hemos propuesto, sino las líneas de fuerza de una tensión estimulante cuyo éxito y cuya integridad sólo la gracia los puede asegurar.

Hemos tratado de mostrar, apoyándonos en los valores cristianos fundamentales (Caridad, Fe, Esperanza, Sacramentos y Misterio de la Cruz) rigurosamente definidos en teología, cómo la educación cristiana debiera permitir al hombre acceder poco a poco a un uso pleno de su libertad e introducir en el mundo un amor divino.

La educación católica, especialmente en Estados Unidos, ha desarrollado prodigiosamente sus medios de acción, sus técnicas y sus métodos en el transcurso de los últimos años. Pero sería engañarse peligrosamente esperar un crecimiento del *amor* a Dios y del *amor* a los hombres si no se ha trabajado para acrecer, correlativamente, y para educarla, la *libertad* del hombre. Si esto se descuida, pronto se hallarían los católicos, en sus escuelas nuevas y en sus universidades modernas, todavía un poco más prisioneros, un poco más esclavos de la colectividad y un poco más solos que los otros...

Si nuestros métodos y nuestras técnicas, y la larga formación que se imponen nuestros educadores, no llegan a hacer al hombre un poco más *libre* y a suscitar en él aunque más no fuera un impulso de *amor*, no compensan ni una hora de trabajo.

Concluyamos deseando a los educadores católicos lo que la más reciente oración introducida en el Misal (30) nos pone en los labios a propósito de la Iglesia: «... ut, potenti moderatione directa, et incrementum *libertatis* accipiat et in *religionis integritate* subsistat».