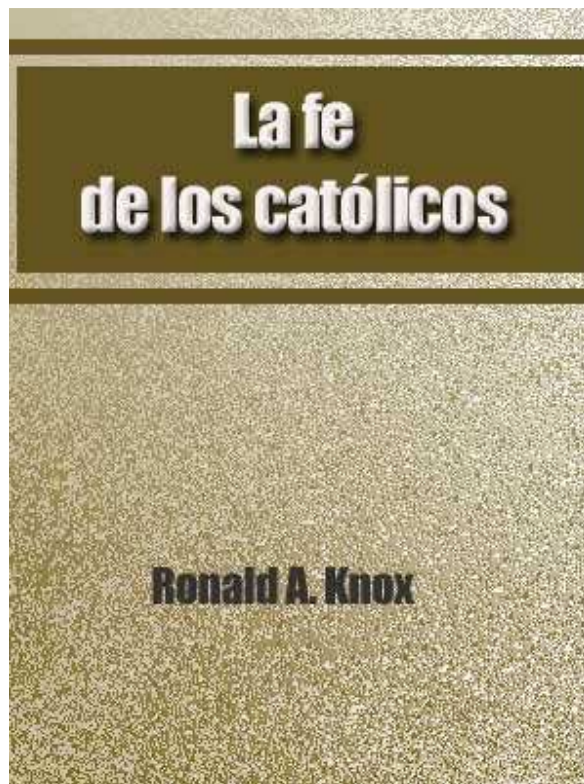


La fe de los católicos



Ronald Knox

Indice

Prefacio

I. El hastío moderno por la religión

II. El escaparate

III. Diciendo la primera mentira

IV. El Dios que se esconde

V. La noción católica de Dios

VI. El terreno preparado para la revelación

VII. Fuentes documentales del cristianismo

VIII. La afirmación del Señor

- IX. Los argumentos del cristianismo
- X. Donde se equivoca el protestantismo
- XI. La fundación de la Iglesia
- XII. El objeto y el acto de fe
- XIII. El aire que respiran los católicos
- XIV. Las verdades que sostienen los católicos
- XV. Las reglas que reconocen los católicos
- XVI. La fuerza que reciben los católicos
- XVII. Las ambiciones que los católicos estiman y reverencian
- XVIII. Católicos y no católicos
- XIX. El catolicismo y el futuro

Prefacio

En días tan poco favorables para la ideología católica es fácil inclinarse a pensar que el apologista católico haría mejor en ponerse a la defensiva. Hay filósofos que discuten la capacidad de la mente para alcanzar la verdad; hay psicólogos que niegan la realidad del libre albedrío; hay antropólogos que hacen consistir la religión en una ilusión pueril; y entretanto, apuntando sus flechas más directamente contra la Iglesia a que pertenezco, los historiadores no cesan de encontrar puntos flacos en nuestros documentos y los profetas del siglo nos acusan de estrechez ante el tribunal del progreso humano. Para responder a estos ataques en su propio terreno sería necesario escribir para cada uno un libro siquiera tan grande como el presente. Aun en el caso de que quisiera hacerlo, no tengo títulos para recoger el guante; el periodismo expide desde hace tiempo los certificados de sabiduría, y a nadie se permite entablar controversia con un especialista, a menos de que su nombre aparezca en los libros de consulta fortificado por una larga serie de letras que expresen sus títulos académicos. Por eso este libro trata de ser apologética constructiva, de vindicar unas posiciones; y si al especialista le vienen ganas, como sin duda le vendrán, de detenerme aquí o allá para pedirme una ulterior explicación, tendré que cometer la descortesía de seguir adelante con apresuramiento: no hay lugar para tales explicaciones.

Desgraciadamente tampoco soy un teólogo. Y como consecuencia, las tesis aquí propuestas, aparte de la brevedad que las circunstancias imponen, son propuestas en un lenguaje elemental, sin filigranas de definición. Se me ha pedido que diga "lo que creo"; y puesto que la serie de capítulos ha de incluir documentos humanos, me parece que mi contribución saldrá mejorada por la ausencia de precisión académica. Mis convicciones serán desaliñadas y expresadas con poca precisión; pero al menos serán genuinas.

En el Palacio Viejo, Oxford.

Julio, 1927.

Prefacio a la nueva edición

Muchos controversistas protestantes han interpretado mal, y al extractar algunos párrafos de las páginas 203 y 204 de la primera edición, los han separado del contexto, los han llenado de puntos suspensivos y han falsificado el sentido general del pasaje: por eso he decidido cambiar dos frases: no para retirar nada de lo que había dicho, sino para decirlo más claramente y ponerlo a cubierto de toda posibilidad de error. ¿Es esto acaso esperar demasiado? En todo caso, los apologistas que tropiecen con lo que escribí en 1927 harán bien en insistir en que los impugnadores deben hacerme la justicia de citar esta nueva edición.

I. El hastío moderno por la religión

EN una era tan sobrecargada de intereses humanos es una tarea nada fácil la de valorar las tendencias y profetizar el desarrollo último de los sucesos. Hay tantos agitadores, publicistas y charlatanes, cada uno con su plataforma y su auditorio, aturdiéndonos los oídos con la importancia de un millar de movimientos rivales o inconexos; es tan grande el influjo de la pura casualidad en la preferencia de un editor por estos o aquellos titulares, en la lealtad del público a los reclamos que ayer gozaban de su favor, que un hombre sensato tiene derecho a excusarse de dar su opinión acerca del caos o de conjeturar el resultado final. En el siglo pasado, por ejemplo, parecía claro como la luz que el liberalismo iba avanzando, que tenía que avanzar con un ritmo constante. Pues bien, en nuestros días, ¿confirma Europa, confirma Inglaterra esta opinión? Y si ha habido una reacción en contra, ¿es "la derrota definitiva o temporal? Entre los movimientos de nuestros días, ¿cuáles son ríos verdaderos y cuáles son el reflujos de una inundación? De nuestras modernas calamidades, ¿cuáles son síntomas y cuáles enfermedades orgánicas? De los sucesos actuales, ¿cuáles son fruto genuino de una edad y cuáles una broma y capricho de la historia? Historiadores del mañana: en vuestra clara visión, perdonad nuestras forzadas conjeturas.

En la confusión, un proceso parece definirse en los últimos cien años, en los últimos cincuenta años, en los últimos veinticinco años, la fuerza de la religión, en cuanto factor de la vida pública inglesa, ha declinado de un modo constante y visible. No quiero decir que un examen descuidado y superficial pueda descubrir el cambio. En los últimos años hemos presenciado una proliferación de discusiones religiosas en letras de molde mayor que en ninguna otra época desde la Reforma. Pero este prurito por discutir de religión, que es típicamente inglés, no es un síntoma esperanzador. Los hombres no hablan de su propia salud cuando ésta es perfecta; una nación no habla de su religión cuando la religión florece. Las estadísticas pueden ciertamente inducir a error, pero son un termómetro de los cambios. Y todas las comparaciones estadísticas que he realizado, o visto realizar, parecen arrojar el mismo resultado: que el área de las vidas afectadas de un modo visible por hábitos de religión se reduce cada década y casi cada año. Para citar un ejemplo al acaso, Trollope, en su *Vicario de Bullhampton* (publicado en 1870), habla de una población londinense en que "ni siquiera la cuarta parte asiste a los divinos oficios". ¿No tenemos la impresión, después de haber pasado la mañana de un domingo en la metrópoli, de que hoy, de una "cuarta parte", tendríamos que escribir "la décima parte"?

El otro día me enteré de un cálculo más exacto, realizado en un campo más restringido, pero para mí no menos elocuente. Un estadístico recorrió las listas de antiguos alumnos de nuestros grandes colegios, tomando nota de aquellos que habían recibido las Sagradas Ordenes. Sus observaciones comenzaron en 1860 y terminaron forzosamente en la primera década de nuestro siglo.

Dividió todo este tiempo en períodos de cinco años y encontró que en cada uno de estos períodos el número de los ordenados era visiblemente menor que en el período precedente. En el primer período la proporción de vocaciones sacerdotales era de 16 por 100; en el último era un poco superior a 3 por 100. Es decir, que en cuarenta y cinco años el ideal del sacerdocio cristiano había perdido cuatro quintos de su popularidad.

Se dirá que únicamente entre las clases acomodadas (únicas que se educan en tales colegios). Es verdad. Las antiguas fuentes de vocaciones no son las únicas, y la Iglesia tal vez haya salido ganando con haber reclutado sus ministros entre las clases populares. Pero los hechos, en sí mismos, son elocuentes. Es difícil dejar de pensar que ha habido algún cambio en la atmósfera de Inglaterra: un cambio percibido quizá más fácil y más agudamente que en ninguna otra parte en los admirablemente ventilados dormitorios de nuestros grandes colegios. Es absurdo suponer que el descenso de vocaciones clericales es meramente casual; y no sería caritativo suponer que se debe a la disminución de las rentas clericales y de prestigio del estado clerical. No debemos olvidar que los grandes colegios transmiten una tradición de caballería inglesa, de la cual es parte integrante el espíritu eclesiástico inglés; que rara vez pasa mucho tiempo sin que en los sermones de la capilla vuelva a resonar la voz del capitán llamando a nuevos reclutas; que los héroes clericales son continuamente propuestos a la admiración de esos auditorios juveniles; que la vocación clerical es objeto de grandes alabanzas. Si, a pesar de todo, ese clero que fue antaño pasmo del mundo, tiene dificultad en rellenar los huecos en sus filas, ¿podremos dudar de que ha cambiado la actitud de la gente respecto a la religión?

Y con la escasez de clero corre parejas la escasez de fieles. Basta una ojeada a las cifras oficiales publicadas por los diferentes cuerpos religiosos para descubrir que los bancos de las iglesias están vacíos. La Iglesia de Inglaterra, según sus registros de bautizos, cuenta todavía con unos veinticinco millones de miembros; pero sus comuniones pascuales no llegan a una décima parte de ese total. Aun descontando los niños que no tienen edad de comulgar, es difícil suponer que los miembros efectivos de la Iglesia Anglicana son la décima parte de la población de Inglaterra. Ni la Iglesia de Inglaterra ni ninguna de las No-conformistas registran un crecimiento en el número de sus miembros que se acerque al índice de crecimiento de la población; algunas de ellas registran pérdidas netas, no sólo de ministros, sino de capillas y de alumnos de las catequesis dominicales. ¿Qué esperanza podemos tener de que la religión sigue siendo una fuerza real en una nación que con tanta facilidad deja de pertenecer de hecho a la Iglesia?

Ya sé que me dirán que una cosa es la religión y otra el pertenecer a una Iglesia. Los optimistas estarán casi, casi, dispuestos a sostener que es un signo favorable este romper con los moldes y preocupaciones del pasado; los hombres, explican, tienen mayor dificultad en dar sus nombres a este o aquel *-ismo*, cuanto más firmemente arraigada y mejor nutrida está su vida religiosa. Todo esto está muy bien, y nadie niega que se pueda ser deísta o incluso cristiano en el amplio sentido moderno de la palabra, sin suscribir un credo ni decir oraciones en una iglesia. ¿Pero puede una persona sensata engañarse hasta llegar a convencerse de que la decadencia de la religión organizada no significa una decadencia proporcional de la religión a secas? De veinte personas que dicen que tienen toda la religión que necesitan sin necesidad de acudir al párroco, ¿hay una siquiera que diga a veces una oración o haga conscientemente un acto de amor a Dios Todopoderoso? Hay temperamentos místicos que se encuentran mejor en el aislamiento, pero ésta es una planta rara y delicada. El hombre ordinario, que es un animal social, es social también en sus instintos religiosos. Si toma en serio su vida espiritual, se agrupa instintivamente con sus semejantes en busca de calor, adora a Dios en el mismo edificio que a ellos e inscribe su nombre en la lista para recaudación de fondos.

Así obra el hombre en todas partes, pero más en un país con tanta variedad de denominaciones religiosas entre las que escoger, algunas de las cuales son bien poco exigentes con

sus miembros. Si de veras nos fuésemos haciendo más, religiosos, ¿no se recogerían en las estadísticas de la religión organizada, al menos, algunas espigas sueltas de la cosecha? Y si faltan esas espigas, ¿quién. nos convencerá de que la cosecha existe?

Las causas principales de esta decadencia, si es que es necesario aducir causas que expliquen la defección de la voluntad humana, son bastante manifiestas. El resultado hay que atribuirlo, en parte, a la educación popular y a la difusión de la cultura periodística; algunos dirán que la masa del pueblo, a la luz de nuevos conocimientos, se está librando de sus viejas supersticiones; otros verán en ello más bien el efecto de una propaganda insistente sobre inteligencias que han aprendido a leer, pero no han aprendido a pensar. A ello ha contribuido el desarrollo industrial del país, que por una parte ha centrado los pensamientos de los hombres sobre sus intereses materiales, y por otra ha producido, en Inglaterra como en todas partes, una reacción contra las antiguas y veneradas creencias, presentadas crudamente como antiguallas. Por añadidura, las diversiones modernas, tan fácilmente asequibles, han matado, en gran parte, el gusto por las cosas eternas. Creo que a este influjo no se le ha dado hasta ahora la importancia debida. La producción en serie ha abaratado los lujos; los vapores, los automóviles y el correo nos lo han traído a la puerta; los anestésicos y otras conquistas de la medicina han mitigado los dolores que suelen seguirles. Y las mismas causas que han multiplicado el placer, han multiplicado la preocupación. Una era apresurada no puede ser una era reflexiva.

Esto en cuanto a los bancos de las iglesias. Entretanto, ¿qué ha sucedido en los púlpitos?

Creo que no sería verdad decir que hoy se predica el dogma menos que hace cien años. La aparición del Wesleyanismo y del Movimiento Evangélico acabaron, ciertamente, en su tiempo, con la prolongada indiferencia de la era laxista. Pero Wesleyanismo y Evangelicismo no se interesaban sino en un puñado de dogmas, los concernientes a su doctrina particular acerca de la salvación.

Por otra parte, los hombres creían en la Biblia: no como "dada por Dios para traernos en muchas partes y de diversa manera la revelación de sí mismo", sino como inspirada en un sentido inteligible. Y con la aparición del Movimiento de Oxford, esta fe en la Biblia se fortificó con una apelación, defectuosa en cuanto al método, pero sincera en su intención, al depósito de tradición cristiana. Pero durante los últimos cincuenta años, o algo más, los dogmas fundamentales de la religión cristiana han sido, más y más, objeto de críticas, interpretaciones y modificaciones. ¿Se habría atrevido un obispo diocesano de mitad del siglo XIX a decir en un artículo de periódico que no cree en el castigo eterno? Y el rector de una iglesia muy frecuentada de Londres, ¿habría predicado, y publicado después, un sermón recomendando que las personas divorciadas se vuelvan a casar? Y el episcopado en pleno, ¿hubiera estado dispuesto a cambiar, en el ritual del bautismo, la afirmación de que todo niño es concebido y nace en pecado? Uno puede juzgar la tendencia como le plazca: puede alegrarse o lamentarse; pero sólo la mala fe puede negar que la tendencia existe y es, al parecer, constante. Vosotros no creéis lo que creyeron vuestros abuelos y no tenéis razón. Para pensar que vuestros nietos creerán lo que creéis vosotros.

En los primeros días del Movimiento Tractariano [1] pudo parecer, por algún tiempo, que el declinar del dogma iba tal vez a ser contenido por la fuerza; que el germen invasor del modernismo iba tal vez a ser expulsado desde dentro. Hace sólo sesenta años, o poco más, en los días de Pusey, Burgon, Mansell, Denison y Liddon, se armaba un gran griterío apenas se mostraba algún favor a los primeros susurros de infidelidad. Hace poco apareció una colección de ensayos escritos por figuras representativas de la High Church [2], tan atrevidos en ciertos puntos, particularmente en su actitud respecto a la Escritura, que cualquiera de los cinco campeones que acabo de citar hubiera de seguro clamado por su condenación. Parece como si la High Church se contentase con insistir en la adopción de las ceremonias y devociones que encuentra en los países católicos; y no se preocupara de salvaguardar, si es que todavía es tiempo, las doctrinas de la antigüedad católica. Y no se limitan a tolerar en otros opiniones que sus padres hubiesen condenado como heterodoxas; ellos mismos están,

cada vez más, sufriendo el contagio del medio ambiente y van perdiendo la substancia de la teología mientras se abrazan con su sombra. Y, todavía, por un error digno de compasión, acarician la idea de reunión, cuando es claro para cualquier hombre sensato que el abismo entre Roma y Canterbury es hoy más ancho que nunca.

Los ministros de las Iglesias Libres [3] no tendrán, creo yo, inconveniente en admitir que en esta materia están a la altura, si no van delante, de sus rivales anglicanos. Menos frenados por las rémoras de la antigüedad, menos temerosos de cismas, más acostumbrados a ver en toda innovación religiosa la influencia del Espíritu Santo, son libres para navegar con el viento que sople y echar las redes donde les parezca mejor. Hasta los títulos mismos de sus discursos, que un domingo tras otro leemos en el tablón de anuncios de la capilla, títulos literarios, altisonantes, aptos para hacer cosquillas en el oído de los transeúntes, contrastan extrañamente con el antiguo y severo mensaje de Baxter y Wesley: pecado, infierno, amor, gracia, fe y conversión. Yo mismo he visto el programa de una de estas capillas que ofrecía, en primer lugar, un asiento confortable, después buena música, un recibimiento cordial y, al fin, como si se hubiera añadido a última hora, un "mensaje evangélico". De quienes se dirigen a su posible auditorio con un espíritu tan acomodaticio, apenas cabe esperar que expliquen en sus púlpitos mucho dogma —ese dogma tan vilipendiado en los periódicos, tan poco grato al paladar del hombre de la calle.

Parece, pues, que los dos procesos avanzan juntos: el descenso en el número de miembros de la Iglesia y el declinar del dogma; la deserción de los bancos en la Iglesia y el arrojar el cargamento por la borda desde el púlpito. He estado esforzándome para aducir ejemplos de este hecho, aunque realmente no era necesario, porque ambas tendencias son generalmente admitidas; si bien una es objeto de abiertas lamentaciones y la otra abiertamente defendida. ¿Tienen estos dos procesos alguna relación entre sí? Y si la tienen, ¿el descenso en el número de miembros de la Iglesia es causa del descenso del dogma, o es efecto de él, o son dos síntomas paralelos? La reflexión muestra, creo yo, que en los tres puntos de vista hay una parte de verdad.

Hasta cierto punto, el descenso en el número de miembros de la Iglesia, produce la decadencia del dogma. Es evidente que las quejas del hombre de la calle contra la religión organizada son, en parte, de orden intelectual. Otras cosas tendrán tal vez un influjo mayor en apartarle de la Iglesia; por ejemplo, una aversión ciega y global a la autoridad en todas sus formas, o el estar absorbido por los placeres y diversiones mundanas. Pero en todo caso, la razón que alega para no ir a la Iglesia es que no puede creer las cosas que predicán los párrocos. ¿Qué tiene de extraño que esta actitud induzca al predicador a revisar su mensaje? Se consideraría culpable si permitiese que algunas almas perdiesen contacto con la religión por haber él insistido indebidamente en doctrinas que no son verdaderas, o cuya verdad no consta con certeza, o incluso que no tienen importancia teológica. Y de ahí nace el deseo de hacer nuevo inventario de las propias posiciones teológicas: ¿está realmente convencido de la verdad, de la certeza, de la importancia de tal y tal doctrina? Su obligación, es, ciertamente, declarar en toda su plenitud los designios de Dios. ¿Pero cuáles son los designios de Dios? Si nuestro hombre pudiese aceptar como aceptaban sus padres, que la Escritura está libre de error, tendría al menos un plano para guiarse. Pero no tiene donde apoyarse para creer en la inerrancia de la Biblia, a menos que le sea garantizada por la Iglesia. ¿Qué Iglesia? ¿La suya? Si se trata de la Iglesia de Inglaterra y a *fortiori* si se trata de cualquiera de las Noconformistas, reclamará en vano su ayuda: porque un organismo religioso que no reclama para sí la infalibilidad no tiene título ninguno para poder garantizar la inerrancia de la Biblia. Si, por el contrario, apela a la Iglesia Católica, sabe que está apelando a un tribunal cuyas decisiones él mismo rechaza. Y entonces, de un modo o de otro, tiene que construirse su propia teología y aceptar la responsabilidad de la construcción: Al hacerlo así, ¿sería humano el que no se dejase influir poco ni mucho por la falta de fe de los que le rodean, por esos bancos vacíos, que un domingo tras otro le están echando en cara que predica un mensaje inaceptable para el espíritu de nuestros tiempos?

No quiero decir que el deseo de encontrarse a mitad del camino con la incredulidad sea la única, la principal causa responsable de la laxitud teológica de nuestros días. Ningún predicador mediría deliberadamente la credibilidad de su mensaje por la credulidad de su auditorio. Pero la dominante irreligión de nuestra época ejerce una presión inconsciente, continua, sobre el púlpito; induce a los predicadores a retraerse, en puntos doctrinales, de hacer afirmaciones que serían impopulares. Y una doctrina que deja de ser afirmada está condenada, como un órgano en desuso, a la atrofia.

Que el modernismo de los clérigos y el escepticismo de los seglares son, hasta cierto punto, efectos paralelos de unas mismas causas, apenas necesita demostración. Las resueltas afirmaciones del filósofo, del científico, del historiador —que la verdad es relativa, no absoluta; que no podemos seguir creyendo en el Génesis; que el cristianismo desciende en línea recta de los misterios de, las religiones paganas—, producirán efectos diferentes en las diferentes inteligencias. Uno dirá simplemente: "Entonces es inútil seguir creyendo en el cristianismo"; otro preferirá considerar cómo puede la permanente verdad del cristianismo ser conciliada con éstas, al parecer, disolventes nociones, cómo puede ser formulada de nuevo a la luz de estas recientes conquistas del pensamiento humano. A veces es cuestión de educación y perspectiva; *A* está ya buscando, más, está casi dispuesto a recibir con alegría una excusa para abandonar sus antiguas ideas religiosas; *B* preferirá decir adiós a la razón antes que impugnar la veracidad de la Iglesia que le ha alimentado. A veces es cuestión de temperamento: el mundo puede dividirse (entre otras convenientes dicotomías) entre aquellos que quieren o todo o nada, y los que parten la diferencia. A veces se desarrolla en una mente responsable una verdadera lucha sobre la posibilidad de integrar en un sistema la nueva verdad con las tradiciones antiguas.

No debemos suponer que hemos acabado con el materialismo. Ayer, el concepto de Evolución es lo que estaba de moda. Para unas inteligencias era una prueba de que la verdad religiosa carece de base; el concepto de Evolución habría hecho desaparecer los cimientos del cristianismo. Para otros, ese mismo concepto se presentaba como un magnífico pegamento con que poner parches en los agujeros de un sistema que hace agua: aplicádselo a la fe cristiana y quedará otra vez como nueva. Hoy es la psicología la que hace furor. Para algunos, la nueva psicología ha destruido ya, o está comenzando a destruir, la noción de libre albedrío. Otros, dentro del campo cristiano, empiezan a adoptar la jerga del nuevo empirismo y aplican éste a los problemas religiosos, con no menos contento que sus padres de ayer. Lo que es para uno veneno, para el otro es medicina.

En cierto sentido, pues, el descenso en el número de miembros de la Iglesia explica la decadencia del dogma. En cierto sentido es un efecto paralelo de las mismas causas. Pero hay todavía otro sentido en que la decadencia del dogma explica el descenso en el número de miembros de la Iglesia.

Esta idea es, desde luego, diametralmente opuesta a las vulgaridades de moda. Cuando se discute en letras de molde "el fracaso de las Iglesias", nuestros bien intencionados monitores insisten siempre, con reiteración un tanto pesada, en la necesidad de un cristianismo más comprensivo, que prescindiera de formas y ceremonias y concentre su atención en los principios elementales de vida y devoción que todos los cristianos llevan en el corazón. Todo profeta que de esta manera nos ilustra parece, es curioso, suponer que es la primera persona en urgir nada parecido. Cuando en realidad, Fleet Street nos ha estado gritando con voz estentórea estos mismos consejos durante el último cuarto de siglo. ¿Acaso "las Iglesias" no se han dado por aludidas? Al contrario, como he dicho antes, los pilotos de las denominaciones zarandeadas por la tempestad no han perdido oportunidad de aligerar el barco arrojando por la borda los puntos de doctrina que parecían discutibles, y, por tanto, no esenciales; se abolió el infierno y el pecado casi casi; jamás se aludía al Antiguo Testamento sin un torrente de excusas y protestas de no concederle demasiada autoridad y la mención del milagro se acompañaba con el gesto de quien pide perdón. Los predicadores de sectas rivales han permutado sus

púlpitos; en ocasiones de pública importancia se han celebrado "servicios religiosos conjuntos", y hoy día no se puede inaugurar una catedral anglicana sin un acto de confraternización de las diferentes sectas cristianas. En centenares de iglesias y capillas se ha hecho todo lo que se ha podido para responder a esta exigencia moderna de mayor laxitud. ¿Resultado?

El resultado es que cuando un hombre es buen predicador o buen organizador o una personalidad sobresaliente, siempre consigue arrastrar en su localidad a cierto número de seguidores; y entre estos seguidores, la reputación de tener un criterio amplio, le es muy ventajosa. Pero el hombre del montón, que no va a la Iglesia, permanece insensible ante este proceder. El cristianismo no gana nada a sus ojos por sus esfuerzos por hacerse no dogmático. No es que formule una respuesta a estas tentativas de acercamiento: simplemente las ignora. Nada ha contribuido, creo yo, más eficazmente al reciente éxito del movimiento anglocatólico que la convicción a que el clero ha llegado gradualmente, de que, según muestra la experiencia, el laxismo no atrae. Los dogmas pueden salir por la ventana, pero los fieles no entran por la puerta.

Lo dicho hasta aquí, de acuerdo con la experiencia cotidiana, apenas admite contradicción. Lo que sigue está más sujeto a controversia: como que es una tesis que apenas admite prueba. Me parece a mí que quizá siete de cada diez de nuestros conciudadanos, si se paran a pensar en ello, no forman mejor idea, sino peor, de nuestros modernos jefes eclesiásticos, al verlos dispuestos a arrojar el dogma a los lobos de la incredulidad. Lejos de recibir una favorable impresión, padecen escándalo por el caos teológico que dos generaciones de controversia han dejado tras sí.

Todos estos modernos profetas, cualquiera que sea su escuela, presuponen que la verdad religiosa es algo no determinado aún; algo que hay que llegar a establecer gradualmente mediante un lento proceso de pruebas e investigación. Se ufanan de sus propias indecisiones; hacen gala de sus disensiones; este liberarse de la pesadilla de la tradición muestra, dicen, un sano espíritu de búsqueda intrépida. Estos sentimientos creo que no despiertan ningún eco de aplauso fuera de los círculos más inmediatos.

Al ciudadano medio le queda la impresión desagradable de que "los párrocos no saben su oficio"; de que el desacuerdo entre secta y secta es no menos, sino más desedificante, cuando los contendientes se apresuran a explicar que el desacuerdo es sobre lo externo más bien que sobre lo esencial: de que el cristianismo debe ser algo extraordinariamente difícil de entender cuando al cabo de veinte siglos está todavía en proceso de formulación. El ciudadano medio espera de la religión que reclama su adhesión, que sea una religión revelada; y si la doctrina del cristianismo es doctrina revelada, ¿qué falta hace este perpetuo discutir y reformular? ¿Cómo va un edificio divino a mandar continuamente facturas por modificaciones y reparaciones? Por añadidura, no deja de mirar con suspicacia estas concesiones modernas, estas tentativas de salirle al encuentro a mitad del camino. ¿Es la partida de mercancías (pregunta en su estilo comercial) realmente una buena inversión, cuando sus propietarios están tan deseosos de colocarla a cualquier precio?

Pero no son sólo las especulaciones teológicas de las sectas modernas las que producen una impresión desagradable. Es la actitud global acomodaticia adoptada por las religiones del día y sus profesores—acomodaticia y que por tanto no inspira confianza. Es algo infinitamente pequeño, pero ¿acaso el abandono, total o parcial, del traje clerical por parte de algunos clérigos, hace que los seglares se encuentren más a gusto con ellos? ¿No crea más bien la sospecha de que se avergüenzan de ser lo que son? Incluso, a veces, puede engendrarse desconfianza por la moderna simpatía del Anglicanismo oficial hacia la democracia; algunos piensan que llega demasiado tarde para causar impresión. El gesto que tuvieron "las Iglesias" en tiempo de la Huelga General, estoy plenamente convencido de que fue hijo de un sincero deseo del bienestar nacional. Pero no en todas partes se veían las cosas de esta manera: muchos prefirieron pensar que estaba dictado por el pánico, más bien que por una sana preocupación. Incluso en materias morales de gran importancia práctica, los representantes de las sectas cristianas han producido un sonido ambiguo al afirmar las obligaciones

tradicionales de los cristianos, con protesta de una minoría. La mayor parte de los críticos no cristianos simpatizaban, sin duda, con la minoría. Pero es dudoso que sintiesen mucho respeto por una religión cuyos portavoces pueden diferir en cosas tan fundamentales.

¿Conocen las Iglesias su propia ideología, o incluso sus propias ideologías? Esta es, en efecto, la cuestión que desconcierta hoy a los hombres más que cualquier problema estrictamente teológico. No quiero decir que el inglés medio ande continuamente preocupado con esto; la triste realidad es que carece en absoluto de interés por las cuestiones religiosas. De su actitud se pueden tener no más que atisbos ocasionales; pero que son a mi parecer inconfundibles. "Que las Iglesias decidan qué es lo que creen", dice, "y luego vengan a decírmelo". Entretanto, nada indica que esto sea probable. El actual esfuerzo por unificar creencias y prácticas dentro de la Iglesia de Inglaterra, es el heredero de una larga serie de fracasos. El partido anglocatólico tiene una solidaridad solamente exterior; está basado en un acuerdo, y su unidad es la de un partido, no la de un credo. Morirá la presente generación y la siguiente, antes de que "las Iglesias" puedan ofrecer a la nación un programa común.

No tenemos precedente para poder predecir el resultado de la situación presente. El pulso religioso ha estado antes de ahora muy bajo en Inglaterra, pero nunca, hasta el siglo pasado, ha habido un tiempo en que tantos conciudadanos nuestros se mostrasen insensibles a sus latidos. En los peores días del laxismo, la chispa de la fe se conservaba viva, sin ser sofocada por las cenizas de la indiferencia. La Biblia nunca mereció tan poca fe como en nuestros días; dudo si alguna vez fue menos leída. El optimismo del temperamento religioso encontrará siempre nuevos motivos para confiar; saludará con alegría éxitos locales y aceptará gustoso la sugerencia de nuevos remedios. Pero por el momento no hay signo ninguno de mejoría; no se oyen, ni siquiera a lo lejos, los pasos del Pródigo que vuelve a la casa paterna. La religión organizada se ha reducido y sigue todavía reduciéndose, tanto en el contenido de su mensaje, como en el área en que ejerce su influjo.

II. El escaparate

EXISTE en nuestro país un cuerpo religioso que registra un crecimiento anual superior a la proporción de nacimientos. Y hay asimismo un cuerpo religioso que no altera su mensaje para acomodarlo a las corrientes del pensamiento humano, que aun bajo las más graves presiones de la opinión pública no da seriales de ceder ante el griterío de nuestros tiempos. Y da la casualidad de que el cuerpo a que aludimos es en ambos casos el mismo: la Iglesia Católica.

No trato de establecer una precaria conclusión deduciendo la verdad de nuestra religión, de su popularidad. Ninguna conclusión más fácil; ninguna, de ordinario, más falaz. Trato simplemente de explicar el hecho que todo crítico, sin prejuicios, puede observar, de que la masa del pueblo inglés está mejor dispuesta a escuchar y recibir a la Iglesia Católica de lo que nunca estuvo a partir del momento en que la voz de la Iglesia fue sofocada, de una manera al parecer definitiva, por la persecución de hace doscientos cincuenta años.

En contraste con la situación religiosa general que he tratado de describir en el capítulo anterior, la atención de los hombres se dirige hacia nosotros, bien sea porque nuestros púlpitos siguen predicando las mismas doctrinas o porque los bancos de nuestras iglesias se van llenando en vez de vaciarse, o porque una comparación de ambos hechos les parece a muchos significativa. No soy suficientemente optimista para exagerar la tendencia. Me imagino que sigue siendo verdad que la mayoría de la gente nos considera una antigualla, y pone nuestras glorias pretéritas al nivel de las de Nínive y Tiro. Pero a medida que más y más iglesias católicas brotan por todo el país; a medida que las actividades católicas exigen una mayor publicidad, incluso de parte de una institución tan mediatizada como la prensa diaria, parece que estamos suministrando a los perplejos ingleses, unas veces un juicio, otras veces una solución, de los problemas religiosos que reclaman la atención de nuestro tiempo.

Es difícil formarse una idea de la indiferencia, más aún, del desprecio en que había caído el nombre de católico en Inglaterra hacia fines del siglo XVIII, antes de que la Revolución Francesa, las conversiones de Oxford y la inmigración irlandesa hubiesen fortalecido nuestra posición. No me refiero al aspecto político: en ese terreno la revolución de 1745 [4], y su recuerdo, todavía nos hacía temibles ante nuestros conciudadanos. Pero el catolicismo como sistema intelectual, creo yo que no parecía a los ingleses del siglo XVIII más aceptable que los principios del Thug [5] o del Doukhorbor. Estaba tan lejos de la ideología de la época, que los que lo profesaban —hombres, en nuestra patria, particularmente duros de mollera— eran considerados como fanáticos intoxicados por una misteriosa ola de emoción religiosa. Parecía imposible que la deliberación reposada y el cálculo razonado pudieran llevar a un hombre a conclusiones tan anticuadas. En una época que odiaba el entusiasmo, el Catolicismo era la *reductio absurdum* del entusiasmo; se puede pasar un buen rato leyendo las revistas de la época en que los fervores primeros del Wesleyanismo son comparados a los del Papismo para ser condenados con él. Dos predicadores Wesleyanos, creo que en Brighton, fueron reconocidos —al decir de algunos transeúntes— como miembros de la Compañía de Jesús.

En nuestros días, la antipatía hacia el Catolicismo tiene todavía manifestaciones abundantes. Se hacen testamentos en que los herederos pierden sus derechos si llegaren a someterse a Roma; y cuando llega una conversión, al menos entre las capas superiores y las inferiores de la sociedad, en que los prejuicios son más persistentes, es la serial, de ordinario, para un coro de comentarios irascibles. Sin embargo, mientras no surge el caso concreto es admirable ver cuánta admiración platónica se muestra en nuestros días hacia el sistema católico, antes tan despreciado; es, admirable la frecuencia con que encontramos la veleidad (así lo llaman los filósofos) de hacerse católico, entre gentes de superior educación, que de hecho nunca llegan siquiera a estar cerca de la sumisión. Hay que saber apreciar cuánta parte tienen en esto la amabilidad y la urbanidad; pero esta explicación no puede aceptarse como única: apenas encontramos una persona inteligente que no nos admire por algo. ¡Le gustaría tanto, dice, ser católico por razón de los puntos A, B y C de nuestro sistema! Pero los puntos D, E y F interponen una barrera infranqueable.

Y aunque tal lenguaje a menudo está en labios de hombres que nunca han pensado seriamente si la sumisión a la Iglesia les es, o les podría ser posible, hay vidas en que la nostalgia de Roma representa una tragedia. Tal es el caso de Florencia Nightingale; y el de W. H. Mallock, que tuvo junto a sí un sacerdote en el lecho de muerte. En este momento y sin pararme a pensar en nombres, recuerdo tres hombres de familias conocidas y dotes excepcionales, que en la última década han muerto fuera de la Iglesia, aunque sus íntimos sabían que estaban deseando hacerse católicos si les fuera posible. Entendimientos tales, semejantes a mariposas que se queman las alas revoloteando alrededor de una llama, no pueden dejar de pensar en el Catolicismo, por mucho que por otra parte les repugne. El Catolicismo les aparta de cualquier otra forma de religión, como el amor sin esperanza hacia una mujer casada puede hacer que un hombre se quede soltero: rehúsan aceptar un sustitutivo. La Iglesia Católica ejerce su atracción; no solamente sobre devotos infelices o universitarios amigos de la paradoja, sino sobre entendimientos penetrantes y sobre temperamentos perfectamente equilibrados.

En el presente capítulo me propongo analizar algunos elementos de esta atracción de que vengo hablando. Lo he titulado "El escaparate" porque creo que hay, no diré mucha gente, pero sí bastante, a quienes se puede comparar con una muchedumbre de chiquillos parados ante una confitería, y que apoyan sus narices contra el cristal. y se atracan en su imaginación con las golosinas que tienen ante los ojos, pero sin tener dinero para entrar. Eso es lo que hacen estos platónicos admiradores, estos posibles conversos: miran llenos de deseo hacia el Catolicismo, donde creen ver la satisfacción de su necesidad personal; de cuando en cuando, como sucede en los escaparates, toman alguna gloria accidental de la Iglesia por algo más perfecto de lo que es en sí. Los antiguos, al oír el canto de Elena tenían necesariamente que contar con la dulzura de su voz de sirena. Y así el que se

pone a investigar qué haya de verdad en la Iglesia Católica, se pone naturalmente en guardia, no sea que su juicio sea desviado inconscientemente en favor de ella. Estas desviaciones inconscientes las evitaremos si, desde el principio, hacemos una lista de las atracciones que la Iglesia ejerce sobre los diferentes entendimientos, las ponemos, como si dijéramos, en el escaparate y las miramos con detenimiento. Se habla del "reclamo" de Roma; en este capítulo, al menos, desplegaremos la red honradamente a la vista de los pájaros.

De todos los aspectos del sistema católico que atraen poderosamente la atención de los hombres en el momento presente, el menor es, seguramente, la mera belleza de su ornato exterior: el mero efecto estético de las artísticas vestiduras, de las velas encendidas, del oro y la plata en los altares, de los encajes y las flores. Chloe y Clorinda sí sintieron, creo yo, una secreta atracción hacia estos adornos romanos, aunque frenada, desde luego, por una fuerte reprobación moral. Pero en nuestros días ese atractivo es mínimo. Entre otras razones porque esa característica de nuestro sistema es fácilmente imitable y ha sido imitada ampliamente. Hay día, y ello quizá represente un progreso, no es necesario entrar en una Iglesia católica para saciar los sentidos con la apreciación artística de las ceremonias del culto. Nuestros amigos de la High Church lo hacen igual de bien o quizá mejor; sus Iglesias proporcionan una especie de réplica a domicilio de la Costa Azul, para solaz de temperamentos enfermizos. La mera belleza, el mero despliegue de galas y adornos, ni es especialidad nuestra, ni razón para estar ufanos.

Pero debajo de la pompa de nuestro ceremonial, hay algo que causa, a mi entender, una impresión mucho más poderosa, aunque más difícil de analizar. Me refiero al sentimiento de misterio. El efecto de las largas distancias, de la llama vacilante de las velas sobre un altar en la lejanía, de largos silencios interrumpidos bruscamente por explosiones de sonido, de voces que llegan de sitios recónditos, de puertas que se abren inesperadamente, de figuras que se mueven de acá para allá en un quehacer ininteligible al espectador, los largos cánticos en un lenguaje que no oye o no entiende, el retintín de campanillas, el humo del incienso aprisionado a la luz huidiza de un edificio de altas ventanas—el efecto, digo, de todo esto sobre el visitante que no tiene oportunidad ni deseo de "seguir las ceremonias", es crear una atmósfera de solemne misterio que actúa, no sobre sus sentidos, sino sobre su imaginación. En este respecto, el ceremonial católico rió se presta tan fácilmente a la imitación. La adopción del inglés, o de cualquier otro idioma inteligible, rompe con sus cadencias demasiado familiares el hechizo de misterio. Sin embargo, todos los elementos aludidos se encuentran en las viejas catedrales: los hallaréis en Cambridge, en la Capilla del Rey, con solo quedaros fuera de la verja y escuchar el cántico desde el fondo de la capilla. Por el contrario, en una Iglesia católica pequeña y mal construida, no hallaréis estos efectos.

La rudeza de nuestros antepasados tenía un nombre para todo esto: lo llamaban truco. Los modernos, al menos los más religiosos, han formado un juicio muy distinto. Para ellos este efecto psicológico es "el sentimiento de culto"; y prueba con razones, no de la cabeza, sino del corazón, que el hombre ha nacido para algo más alto que el materialismo. Este sentimiento de inaccesibilidad, ¿no evidencia que hay Un Inaccesible a quien nuestras mentes finitas deben tratar de acercarse?

Confieso que en el fondo no me encuentro en pleno. acuerdo con ninguna de estas dos opiniones. Los aires de misterio, la pantomima por la pantomima, me exasperan hasta sacarme de quicio. Nunca he podido entender la afición de mis compatriotas por los ritos masónicos y quasimasónicos. Pero en las iglesias católicas este efecto es accidental: no nos proponemos envolver las cosas en un aire de misterio; al contrario, las tendencias modernas exhortan a los seglares a entender lo que se está haciendo, a seguir con ayuda de traducciones lo que se dice. Si alguno prefiere cultivar el sentido de misterio, es muy dueño de hacerlo. Pero el argumento que puede derivarse de las impresiones así recibidas, en favor del cristianismo o del catolicismo, es un argumento bien flojo.

Desde un ángulo, diferente, el que lo observa desde fuera, puede formar del catolicismo la idea de que es por lo menos una religión práctica, una religión que va al asunto. Ve que los ministros de la mayor parte de las denominaciones cristianas adoptan, mientras esto en la Iglesia, una afectada lentitud al andar y en todos sus movimientos; hablan en un tono deliberadamente serio y formal o con un pausa de sabor profesional; su manera de hablar, sus gestos, aun la expresión de sus rostros, expresan unción. Es más, incluso fuera de la Iglesia, encuentra o cree encontrar ciertas maneras profesionales, un cierto aire ministerial que le repele. Le parece que en otras iglesias cristianas descubre un intento deliberado de causar impresión: y como buen inglés sospecha que la mentira se esconde detrás de esas calculadas actitudes. El buen vino, recuerda que dijo Shakespeare, no necesita anunciar: y si hubiese realmente algo de verdad detrás de las doctrinas que estos maestros profesan, no pondrían tanto empeño en hacer gala de su convicción. En cambio, si el azar le ha llevado a una Iglesia católica, encuentra que allí no existen esos aires de profesionalismo: no hay tonos innaturales en la voz; no hay deliberación forzada en los gestos; el sacerdote atiende a su trabajo con la presteza y la naturalidad de un tendero o un cirujano; y toda la ceremonia parece ser para los iniciados algo perfectamente natural, algo que daban por descontado de antemano. Y aunque para él no será seguramente sino una liturgia vacía de sentido, no, deja de causarle impresión favorable la convicción de esos hombres y mujeres que pueden ponerse en relación con otro mundo sin adoptar actitudes antinaturales. "Esta gente parece que sabe qué se trae entre manos", es el juicio que forma, y no deja de tener razón.

Hasta ahora he presupuesto que la persona interesada en el Catolicismo no se ha contentado con lo que había aprendido de oídas acerca de la Iglesia, sino que ha asistido a algunas ceremonias del culto católico, al menos ocasionalmente, tal vez por curiosidad en algún viaje al extranjero. Pero es ciertamente posible, que sin ningún contacto directo, su imaginación se cebe ansiosamente con el pensamiento de la Iglesia Católica. Entre las iglesias cristianas es la única que por sí sola se presenta como una de las grandes religiones del mundo. Vertical y horizontalmente, es decir, histórica y geográficamente, es una imponente construcción; como la Gran Pirámide, llama desde lejos la atención y quien la supone obra del solo esfuerzo humano, no puede dejar de maravillarse de sus proporciones gigantescas y de que haya desafiado victoriosa a los siglos. Y no es la megalomanía ni la exaltación religiosa la que nos induce a desear pertenecer a tal institución. El pertenecer a una secta reducida tiene su atractivo: puede resultar un alimento del orgullo o un incentivo para el fanatismo. Pero el hombre normal, menos confiado en sus propias opiniones, desea compañía; a ser posible, prefiere no estar en desacuerdo con el mundo entero. No pierde de vista la posibilidad de que la mayoría tenga razón, aunque sea al otro lado de los mares, o incluso más allá de la sepultura.

Consideremos en primer lugar el carácter histórico del Catolicismo. No hay duda que tiene sus ventajas el llamarse cristiano e incluso católico (con una metáfora moderna), pero sin solidarizarse con los altibajos del Cristianismo en el pasado, sin hacerse cómplice de las hogueras de Smithfield, sin sentirse manchado por la actuación de Torquemada. Bienaventurada la nación, se ha dicho, que no tiene pasado; y una Iglesia nacida ayer, goza de las ventajas a que este proverbio alude. No estar atado al peso muerto de la tradición, no estar abrumado por la pesada herencia de la antigüedad, deja más libre a la mente para la especulación y al corazón para la aventura. Pero si tú niegas toda conexión con los muertos, los muertos niegan toda conexión contigo. Si no estás dispuesto a sonrojarte con Alejandro VI, sería infantil incongruencia que te enorgullecieses con San Francisco. Podrás reivindicar una conexión sentimental con la Cristiandad de los primeros siglos, pero no una continuidad histórica y vital. Los Padres de la Iglesia primitiva podrán ser tus modelos y tus héroes, pero no serán en verdad tus antepasados.

No todo el mundo tiene sentido de la historia, o dicho de otro modo, cariño al pasado. Se da una forma de majadería que se complace en empuqueñecer las realizaciones del genio humano comparándolas con lentos siglos vacíos de todo contenido que precedieron a la historia misma. Pero

es difícil entender que aquellos que están acostumbrados a vivir en el pasado, aquellos cuya sangre hierve con la memoria de Agincourt, aquellos que sienten la grandeza de la tradición clásica, tengan tan poco interés por conocer su propio origen en el terreno espiritual. A medida que las mudanzas de la sociedad moderna nos separan de la memoria del pasado; a medida que mueren las costumbres y la propiedad cambia de manos y el lenguaje pierde su virilidad, e incluso (quizá) el Imperio en que vivimos se hunde en la escala de valores políticos; a medida que todos estos cambios suceden, los hombres miran más y más hacia la Iglesia Católica, en que ven, por lo menos, a la depositaria de tradiciones antiguas, al espectador inmortal e inmovible de millares de fases y costumbres ya desaparecidas de nuestro mundo inquieto. Quizá me equivoque, pero me parece que ya está esto sucediendo; que la reacción contra tanto estúpido culto del futuro está predisponiendo a las inteligencias de los hombres en favor de la Iglesia Católica.

Y si la longevidad de la Iglesia atrae a algunos, su difusión por el mundo entero tiene aún mayor influencia. Es verdad que los controversistas protestantes se han esforzado por hacer ver que no hay tal universalidad geográfica, insinuando que el Catolicismo, lejos de ser la religión de Europa, no es sino la religión de las razas latinas, entre las cuales, forzando un poco el principio etnográfico, es necesario incluir a los irlandeses, los polacos y los húngaros. Pero esto no es sino un intento desesperado. Holanda es católica en sus dos quintas partes; y sólo la primera guerra mundial, con los subsiguientes reajustes territoriales, impidió que el Imperio germánico llegase —como hubiera llegado a la vuelta de pocos años— a tener una mayoría de ciudadanos católicos.

Las sucesivas redistribuciones de Europa en Versalles y después de Versalles, concebidas siempre con un espíritu nada benévolo para los intereses católicos, no han podido oscurecer el hecho de que el Catolicismo penetra todos los rincones de Europa; entre tanto, sucesos recientes han despojado en gran parte a las iglesias cismáticas orientales de su solidaridad política y de su prestigio espiritual. Todos reconocen que el Catolicismo alcanza los mayores éxitos en el campo misional, y de su crecimiento en el Nuevo Mundo da testimonio bastante la alarma de sus enemigos. Todo el que desea encontrar hombres de su misma fe donde quiera haya hombres de su especie, si no llega a desear de hecho hacerse católico, debe, al menos, sentir que desearía serlo.

Pero aun estas glorias de la Iglesia son glorias accidentales. En el día de Pentecostés ni tenía antigüedad inmemorial ni estaba extendida por todo el mundo. Hay otra cualidad del Catolicismo, más íntima y que forma parte de su misma entraña y que a la vez repele y atrae a los hombres de nuestra generación: el que la Iglesia se atribuye autoridad en materias de fe y de moral. Esta afirmación de su propia autoridad nos ocupará a lo largo del presente libro; aquí la tocamos solamente en cuanto para algunas almas es como un imán que las atrae hacia el sistema católico.

Cuando digo que los hombres de nuestro tiempo, especialmente los jóvenes, desean autoridad, no quiero decir que deseen ser controlados por una autoridad exterior coercitiva. Sólo un asceta desea un control semejante. Lo que quiero decir es que, en el sentido literal primitivo de la palabra autoridad, desean una garantía que les autorice a hacer lo que hacen, una aprobación que les justifique en su modo de proceder. Este es a mi juicio un síntoma característico de nuestra era y un síntoma en gran parte de la postguerra. En tiempos normales nadie pide semejante cosa. La gente decente, sea cual fuere su fe, se contenta para modelar la propia conducta con los avisos de la propia conciencia sin ayudas del exterior. Después de todo, la regla de conducta está escrita en el corazón del hombre. Ni el Catolicismo, ni ninguna otra forma de Cristianismo, pretende que la suya es una moral especial; la religión refuerza, no reemplaza al código de moral natural. (Por ejemplo: el Cristianismo prohíbe el suicidio; pero ya Platón lo prohibía). En principio, el pagano perfecto debería interpretar sus obligaciones morales exactamente igual que el cristiano.

Pero en los últimos cincuenta años, la moral tradicional en materia sexual ha estado sometida a un ataque descubierto. Un flujo incesante de propaganda escrita ha debilitado la fe de nuestra generación en la indisolubilidad del matrimonio, que siempre había sido considerada como un

principio de moral natural. Comparemos "Jane Eyre" con las novelas modernas de tipo medio, y veremos cuánta distancia ha recorrido nuestro pensamiento. Hace medio siglo, aun en círculos más o menos librepensadores se miraba el divorcio como una cosa vergonzosa, y el volverse a casar después de un divorcio, excluía a uno de los círculos de la sociedad decente. Hoy día los cristianos defienden esos principios sólo de una manera vacilante; y los librepensadores no los defienden de ninguna manera.

En el curso de los últimos años, un segundo ataque se ha llevado a efecto por una propaganda menos descarada, pero no menos formidable, contra los frutos del matrimonio. Prácticas hasta hace poco conocidas solamente en las capas ínfimas, detritus de la sociedad, han encontrado el camino del hogar. No se trata aquí tampoco de un principio cristiano arrojado por la borda: es un punto en que los moralistas judíos son no menos definitivos que los nuestros: Ovidio y Juvenal, sin luz de revelación cristiana que los guiase, condenaron las prácticas en cuestión con la protesta de su sátira pagana. No es la moral cristiana, sino la moral natural, tal y como hasta ahora se la concebía, la que ha sido ultrajada por el cambio en el nivel medio de la sociedad.

Ahora bien, la parte más sana de nuestros conciudadanos no desea ver los efectos de una u otra propaganda llevados a sus últimas consecuencias lógicas. Ninguna persona decente desea el amor libre; ninguna persona decente desea el suicidio colectivo de la raza. Y viven, por lo tanto, no de acuerdo con un principio, sino mediante una componenda entre principios diferentes: son partidarios del divorcio, pero no del divorcio fácil; de familias reducidas, pero no demasiado reducidas. Y consiguientemente sienten la responsabilidad de tener que decidir dónde debe ponerse el límite dentro de la gran amplitud que nuestro sistema legal permite. No les agrada esta responsabilidad. A nadie le agradaría. Cuando se trata de modificar instituciones tan sagradas como la familia, todos quisieran sentirse respaldados por una autoridad, tener una garantía, viniese de donde viniese, que ratificase su modo de proceder. Ojalá hubiese una gran institución espiritual que fuese, en estas materias, como una especie de conciencia pública y que con sus miras más elevadas, sirviese de guía al individuo para la elección moral.

Este es su modo de sentir. Pero tiene la impresión de que las opiniones —si es que existen— de cualquiera de las sectas no católicas, no merecen la pena. Sabe que el consejo de un clérigo determinado será una opinión personal, no siempre hija de la experiencia. Y si ha seguido el curso de las recientes deliberaciones eclesiásticas, sabe que los representantes del pensamiento cristiano hablan de estas materias con voz muy vacilante. Y respeta a nuestra Iglesia porque al menos tiene opiniones definidas y reglas fijas. La respeta, aunque no está de acuerdo con ella. Nos juzga demasiado severos al prohibir un nuevo matrimonio después del divorcio, o el control de nacimientos; pero aunque en desacuerdo con las reglas que tenemos, nos respeta por el hecho de tenerlas. Con cuánta frecuencia quisiéramos que aquellos cuya consejo estimamos nos diesen un consejo a nuestro gusto.

Las indecisiones morales afectan sobre todo a los jóvenes; las indecisiones intelectuales son, de ordinario, dejadas de lado, hasta que el hombre se hace más reflexivo y menos aventurero. La tragedia principal de la vida consiste en esto: que lógicamente el pensamiento debería preceder a la acción, pero en el curso de nuestra vida la acción precede al pensamiento. Cuando los hombres se acercan a la madurez y sus hijos van creciendo y planteando las cuestiones eternas de la juventud, si no tienen una fe para vivir conforme a ella, encuentran en sus propias mentes vacíos mal definidos, y fácilmente vienen a conceder más importancia al influjo de la religión. Si prestan atención a los síntomas de nuestros días, no pueden dejar de reconocer, con alarma, el caos de sentimiento religioso que he intentado describir en el capítulo anterior. Y ven qué rápidamente van cambiando las modas del pensamiento; y cómo los linderos de la tradición han sido removidos en los años mismos de su vida; y tienen conciencia de que sus propias vacilantes claudicaciones, en boga durante su juventud,

han quedado ya anticuadas a medida que nuevas dudas y nuevas herejías han venido a ocupar su lugar.

Por reacción contra este flujo constante de innovaciones, su mente se dispone, no diré en favor de la certeza, pero sí en favor de la idea de estabilidad en las creencias religiosas. El que un clérigo amigo les diga con optimismo que la presente es sólo una época de transición, y que dentro de veinte o treinta años tendrá forzosamente que surgir una percepción más clara de las verdades religiosas, apenas les sirve de consuelo: piensan en sus cabellos grises y se preguntan si vivirán lo bastante para verlo. Porque, además, el clérigo optimista lleva cien años diciendo siempre lo mismo. ¿Tiene algo de extraño que los hombres se pongan a veces a escuchar y tratar de percibir el susurro de una voz autoritativa?

Por regla general no desean la autoridad en materias de fe por la única razón valedera, a saber, que sin ella la noción misma de religión revelada es lógicamente imposible. No entienden que todo el edificio de la teología no católica ha estado siempre condenado a perecer, porque nunca estuvo fundado en la razón. Pero lo que sí ven es que, en el momento presente, no hay tradición tan firmemente establecida que no pueda ponerse en duda, no hay doctrina tan venerable que no pueda ser controvertida; lo que sí ven es que los pensadores más prominentes del Protestantismo se esfuerzan desesperadamente por conjeturar la verdad y cubren sus incertidumbres con frases equívocas y con un barniz sentimental. Realmente ante este panorama uno desearía, casi, casi, hacerse católico romano, si los católicos romanos no creyesen cosas tan imposibles...

El amor instintivo a la belleza, al misterio, a la naturalidad, a la historia, a la ciudadanía universal, a una guía moral, a la estabilidad intelectual —el amor instintivo a todas estas cosas, o a alguna de ellas, puede inducir a un hombre, induce a muchos hombres a mirar a la Iglesia Católica, si no con menos reprobación, sí con más interés; si no con menos ignorancia, sí con más curiosidad. Más de uno quisiera poder hacerse católico; otros quisieran haber nacido católicos; otros se contentan con decir que debe ser muy agradable el ser católico. Si pudiesen decir la primera mentira (y esta no es expresión mía) todo lo demás se seguiría fácilmente.

III. Diciendo la primera mentira

ESTA expresión de decir la primera mentira es singularmente reveladora. Revela, no la actitud de los católicos ante la verdad religiosa, sino la ignorancia de los no católicos respecto a la religión de sus conciudadanos.

Cuando digo esto, quizá se me acuse de ser un huraño quejumbroso. Se pensará que me vengo de quienes no están de acuerdo conmigo, pretendiendo que no me entienden. Pero es verdad (y una verdad tanto más luminosa cuanto mayor contacto tiene uno con la actitud pública respecto a los católicos), que el pueblo inglés, cuando habla de la Iglesia Católica, pierde todo sentido de la realidad, y de lo que es humanamente posible. Fuimos durante tanto tiempo una secta despreciada y perseguida, estuvimos durante tanto tiempo desprovistos de toda oportunidad de explicar nuestra posición, que los ingleses se han acostumbrado a mirarnos como una raza de ogros, de quienes nada natural, nada humano se puede esperar. De nosotros creerán cualquier cosa sin pararse siquiera a pensar si tales creencias son plausibles.

Entre media docena de ejemplos de esta credulidad permitidme escoger uno realmente sorprendente y perfectamente comprobado. Al comienzo de la primera guerra mundial se informó al Gobierno que los católicos, lo mismo que sus vecinos, necesitarían un número mayor de capellanes para atenderles espiritualmente: un ministro del gabinete se extrañó de que el ministerio de los sacerdotes franceses no fuese suficiente. Y cuando se le indicó que a dichos sacerdotes les sería difícil oír las confesiones, se puso de manifiesto que el ministro había estado convencido toda su vida de que los católicos se confesaban en latín. Uno se imagina a aquellos soldados irlandeses con un

Kennedy en la mochila. Hasta este punto es verdad que el sentido inglés de la realidad deja de funcionar cuando se trata de las costumbres de los católicos.

Por una ilusión igualmente grotesca, la mayor parte de los ingleses están persuadidos de que los católicos basan *todas* sus creencias religiosas en la autoridad de la Iglesia. Y si se les urge la dificultad: "Bueno, ¿y en qué basan los católicos su fe en la autoridad de la Iglesia? ¿La basan también en la autoridad de la Iglesia?" Sospecho que la mayor parte de los ingleses contestaría: "Claro que sí". Estos individuos son católicos y tienen bastante con una razón cualquiera o con ninguna razón. Son una raza aparte: ogros, no hombres.

Para evitar ulterior ambigüedad permitidme proponer una lista de ciertas doctrinas importantes que ningún católico, si reflexiona un momento, aceptaría por sólo la autoridad de la Iglesia.

La existencia de Dios.

El hecho de que Dios ha hecho, por Jesucristo, una revelación al mundo.

La vida (en sus líneas generales), la muerte y la resurrección de Jesucristo.

El hecho de que nuestro Señor fundó una Iglesia.

El hecho de que a esta Iglesia le legó su propio oficio de enseñar, con la garantía, naturalmente, de que no había de errar en su enseñanza.

La obligación intelectual consiguiente de creer lo que la Iglesia cree.

No quiero decir que estas consideraciones estén presentes en la mente de todo católico por muy ignorante o estúpido que sea. Lo que quiero decir es que estas son las consideraciones que cualquier maestro católico le propondría si mostrase interés en la materia y según la medida de su curiosidad. Y ya añadiría que una simple ojeada al catecismo elemental persuadiría a cualquier mente libre de prejuicios, que la Iglesia no oculta a sus fieles la base intelectual de su religión, y eso aunque se trate de gente sencilla.

Y, sin embargo, el protestante medio continúa creyendo que la actitud de la Iglesia ante el entendimiento humano se resume en esta frase que nos es familiar desde la infancia: "Abre la boca y cierra los ojos". Se presupone que todo el que ha sido educado como católico retiene, sin ulterior inquisición ni instrucción sobre la materia, la piadosa credulidad con que aceptaba cuanto su madre y el sacerdote le dijeron cuando él era todavía demasiado joven para pensar por sí mismo. Cualquier duda incipiente respecto a la suficiencia de dicho motivo para creer, es triturada, debemos suponer, como amenazas de infierno y excomunión. Esto sería bastante sorprendente dado el número de católicos que hay en el mundo entero y las amplias ocasiones que en un mundo como el nuestro tienen de inficionarse con los gérmenes de la incredulidad. Pero aún resulta más extraordinario que esta Iglesia, que no tiene prueba ninguna de lo que dice, aparte de su propia y escueta afirmación, consiga, en un país culto como es el nuestro, algo así como doce mil conversiones al año. ¿Cómo se las arregla, se pregunta uno, para dar el timo una y otra vez con éxito repetido?

He aquí un fenómeno ante el que los no católicos confiesan quedarse atónitos. Pero su asombro ha perdido mordiente por la costumbre: han llegado a mirar como parte del orden general de las cosas el que sus vecinos sean víctimas, de cuando en cuando, de este extraordinario *tour de force*. Si se vieses obligados a imaginarse el proceso de una conversión, creo yo que la concebirían de la manera siguiente: que la mente del que busca la verdad queda hipnotizada y presta su asentimiento movida por los hábiles halagos de un sacerdote astuto; no por sus argumentos, que no tiene ninguno (no hace sino gritarle continuamente: "Hazte católico o te vas al infierno"); no por sus argumentos, sino por un poder funesto de fascinación, que enseñamos, no hay duda, en los seminarios. Hipnotizado, como el pájaro por el ojo de la serpiente, se rinde con acto irracional y asiente a todas las fórmulas que se le presentan, se obliga con todos los juramentos que se le proponen. Luego, claro está, el orgullo le impide de por vida admitir que la elección así realizada fue una equivocación. Y, además, ya sabemos el poder que tienen estos sacerdotes. Cuando uno ha tenido el privilegio de

ayudar durante siete años a su educación, no puede menos de pensar que "curioso" es una palabra demasiado débil para expresarlo.

Esto es probablemente lo que tienen los protestantes en su cabeza cuando representan la sumisión a la Iglesia como una forma de "suicidio intelectual". Quieren decir que el acto de fe que hace un hombre al entrar en la Iglesia es un acto de voluntad (o hablando con más propiedad, un conjunto de emociones) en que el entendimiento no toma parte. Es un hecho divertido, conocido de todos aquellos a quienes es familiar la historia del Protestantismo, el que una de las primeras y más firmes controversias entre la Reforma y la Antigua Religión versó precisamente sobre este punto. Y eran los protestantes los que sostenían que la fe es un acto de voluntad (o hablando más propiamente, un conjunto de emociones), con alusiones frecuentes al texto, mal interpretado: "Con el corazón cree el hombre para su salvación"; mientras que sus adversarios católicos se hicieron aborrecibles por insistir en que el acto de fe, aunque imperado por la voluntad, reside en el entendimiento. Históricamente el Protestantismo no puede menos de defender la idea de que el acto de fe es la mera rendición incondicional de una personalidad a una personalidad y eso sin conversaciones previas, sin deliberación, sin motivo lógico. El representante auténtico del Protestantismo en el mundo moderno es el salvacionista que se planta en la esquina de la calle y grita: "Me he salvado". El Catolicismo, en cambio, insiste en que, al menos en principio, se debe dar satisfacción primero al entendimiento y después al corazón.

Tampoco el Protestantismo moderno tiene derecho a acusarnos de exaltar la fe a expensas de la razón. No hace sino pocos días que leía, yo una hábil defensa del Deísmo por un filósofo anglicano que parecía exigir algún género de fe como prerrequisito para aceptar la existencia de Dios. Ningún apologista católico ha caldo jamás en error tan grotesco. Es verdad que exigimos por parte del que busca la verdad ciertas disposiciones negativas, como ausencia de prejuicios y de frivolidad, voluntad de escuchar y prestar atención, decisión de llevar un argumento hasta sus últimas consecuencias lógicas, etc. Pero exigir de él una positiva "voluntad de creer", cómo condición para admitir la existencia de Dios, es una petición de principio y es convertir todo el proceso de discusión filosófica en pura necesidad.

Nadie que se tome la molestia de mirar un manual cualquiera de apologética católica, dejará de entender que varias de las cuestiones más debatidas hoy día, no caen, desde el punto de vista católico, dentro del objeto de la fe, al menos no de un modo primario. Son materias sobre las que tenemos que adoptar una decisión de antemano, como una condición, lógicamente hablando, previa al acto de fe. Y cuando digo "adoptar una decisión", no me refiero a una decisión de la voluntad, sino a un acto que deje satisfecho al entendimiento. La existencia de Dios, la autoridad de Cristo y muchas otras cosas son cuestiones que nos salen al encuentro y deben ser tratadas antes de llegar al acto de fe; son los preámbulos de la fe, los motivos de credibilidad. Y estas cuestiones hemos de tratarlas por un proceso de pura razón, que hace recaer la responsabilidad de nuestra decisión, no sobre la autoridad de la Iglesia, sino sobre nuestra propia razón.

Todo converso sometido a instrucción debe seguir estos argumentos lo mejor que le sea posible. Pero no es sólo por razón de los conversos por lo que insistimos en esa obligación intelectual. Una clase de apologética forma parte del curso normal de estudios en un colegio católico. Los chinos católicos aprenden a defender la existencia de Dios a una edad en que tú y yo, querido lector, aprendíamos de mala gana los hechos de la vida de Josafat y ejercitábamos nuestros entendimientos en la teoría de la Galacia del Sur.

Cuando uno ha llegado a convencerle de que para los católicos la autoridad de la Iglesia en materias de fe, no es un axioma evidente por sí mismo, sino una verdad a que se llega por un proceso de razón, el controversista protestante tiene ya lista su réplica: "En resumidas cuentas, dice, ustedes admiten que el hombre tiene que usar su propio juicio para llegar a la verdad religiosa. ¿Para qué nos sirve entonces la autoridad en cuestiones religiosas? Yo siempre había dado por supuesto que entre

nosotros había una diferencia fundamental: ustedes defendían la autoridad y nosotros la razón individual; siempre había dado por supuesto que ustedes nos echaban en cara nuestra presunción de buscar a Dios mediante la débil razón humana; ¡y ahora resulta que ustedes son tan culpables como nosotros de esa presunción! Sus reproches carecen de fundamento y sus distinciones no hacen falta ninguna. Si ustedes usan la razón para establecer ciertos puntos fundamentales de teología, la existencia de Dios, la autoridad de Cristo, etc., etc., ¿por qué no he de usar yo mi propia razón para establecer no sólo éstos, sino todos los demás puntos de teología, cuestiones como la doctrina de la Santísima Trinidad o la presencia real en la Eucaristía? No pueden ustedes censurarme porque use los mismos privilegios que ustedes acaban de reclamar para sí."

Nunca hubiera imaginado, a no haberlo oído con mis propios oídos, la sorpresa que reflejan los protestantes cuando hacen este desconcertante descubrimiento, que la fe que los católicos tenemos en la autoridad está basada en un juicio personal de razón. ¿Cómo han podido nunca pensar que enseñáramos otra cosa? No digo nada de la gracia de la fe que es obra oculta de Dios en nuestras almas. Pero el proceso consciente mediante el cual llegamos a una forma cualquiera de verdad, ¿cómo podría empezar sin un acto personal de la razón? Podrá uno, bajo el dominio de una crisis emocional, rendirse irreflexiblemente a un influjo que Imagina experimentar; pero eso no es catolicismo, sino protestantismo; es "conversión" en su forma más cruda. Si uso para algo mi razón, si la uso siquiera para decir: "La Iglesia dice esto y la Iglesia es infalible; luego esto tiene que ser verdad", en eso mismo estoy haciendo un juicio personal; es mi razón la que saca la conclusión del silogismo. ¿Rechazar todo juicio personal? Los católicos nunca lo han hecho: lo que sí hacen es delimitar las esferas en que el juicio personal y la autoridad tienen su papel.

¿Es realmente tan difícil ver que la religión revelada, por su misma naturaleza, exige que tanto el juicio personal como la autoridad tengan su sitio propio? El juicio personal para determinar que la revelación tiene de Dios, para descubrir el medio por que esta revelación nos llega a nosotros y la regla de fe que nos permite determinar lo que es y lo que no es revelado. Cuando estas investigaciones previas han concluido, llega la autoridad y dice: "Ahora, cuidado; porque aquí ya no haces pie. Cuántas personas subsisten en la Unidad de la Naturaleza Divina, cuál es el valor y la eficacia del culto sacramental, cómo obra la Gracia Divina sobre la voluntad humana, estas y otras mil cuestiones son cuestiones que la razón humana no puede investigar por sí misma y sobre las cuales no puede pronunciarse, porque nuestra razón se mueve en el orden natural y no en el sobrenatural. En este punto, pues, debes comenzar a creer lo que te dicen; desde ahora en adelante debes pedir, no que te convenzan, sino que te enseñen". ¿Somos realmente tan inconsecuentes al fijar el punto en que nuestro juicio personal ya no nos sirve para nada? ¿Somos más inconsecuentes que el bañista que avanza cautelosamente por su pie mientras el agua es poco profunda, y cuando le llega al pecho extiende sus brazos para nadar?

Pero el mismo argumento puede adoptar otra forma más sutil y de mayor fuerza. La resistencia de una cadena, se dice, depende del más débil de sus eslabones. Los católicos confesamos que establecemos las verdades de la religión mediante una cadena de argumentos: esta cadena no puede ser más fuerte que el más débil de sus eslabones. ¿Cómo podemos, pues, pretender que tenemos certeza *absoluta* de las verdades reveladas? Es razonable decir que *si* la Iglesia es infalible las doctrinas que ella predica son evidentemente verdaderas y capaces de producir una certeza absoluta en nuestra mente. Pero la infalibilidad de la Iglesia no es un axioma; es una verdad que hemos demostrado con argumentos de razón. ¿No es claro, entonces, que toda afirmación de la Iglesia descansa en última instancia sobre la validez de los argumentos con que antecedentemente hemos probado la infalibilidad de la Iglesia? Y estos argumentos, basados en la razón humana, no pueden darnos una certeza absoluta; podremos considerarlos abrumadoramente probables; podrán incluso ser ciertos con una certeza humana; pero la certeza humana no es una certeza absoluta. Siempre hay un margen para la posibilidad del error. No es posible probar la existencia de Dios, o la

autoridad de Cristo y su transmisión a la Iglesia de manera que se excluya toda posibilidad de duda. ¿Cómo podemos entonces pretender que las afirmaciones de la Iglesia han quedado probadas con una certeza que excluye toda posibilidad de duda?

Para escapar a este dilema, los apologistas católicos con frecuencia han usado una metáfora, que a mí me parece, lo confieso, muy poco afortunada. Nos dicen que los motivos de credibilidad por los que establecemos el origen divino de la Iglesia y su magisterio, son como el andamiaje que se levanta mientras se construye un edificio: una vez que la edificación se ha terminado, el andamiaje es innecesario; ha cumplido su oficio y no le prestamos ulterior atención. Hablando teológicamente, la metáfora puede pasar: quiere decir que el verdadero motivo de nuestra fe, vista en su aspecto sobrenatural, es la infalible veracidad de Dios al revelar. Pero emplear esta metáfora con fines apoloéticos es perfectamente inútil. Nuestros críticos se apresurarán a decirnos que el edificio lo levantamos dentro del andamiaje, no encima de él; y que si levantásemos el edificio encima del andamiaje, no podríamos quitar éste sin que todo el edificio se viniese a tierra. Y la parábola se ha vuelto contra nosotros.

Sería preferible prescindir de la metáfora y recordar la distinción que acabamos de mencionar. Cuando uno busca la verdad, los motivos de credibilidad satisfacen su entendimiento y le llevan a hacer un acto de fe. Este acto reconoce la autoridad de Dios en la enseñanza de la Iglesia; y la naturaleza absoluta de esta autoridad hace que la certeza con que desde ahora en adelante sostiene las verdades de doctrina católica, sea una certeza completamente diferente. Pero esto es inherente al acto de fe (es algo que pertenece al acto de fe) no a la cadena de argumentos con que se ha probado la verdad de la doctrina católica. Después de hacer el acto de fe, no puede presentar más o mejores argumentos que antes para convencer a su vecino. Es decir, que apoloéticamente las verdades reveladas no tienen una certeza mayor que la de los argumentos con que se prueba el hecho mismo de la revelación. La proposición de que en la Santísima Trinidad hay Tres Personas, apoloéticamente no tiene mayor certeza que la afirmación (previamente establecida por el juicio personal) de que el Señor otorgó a su Iglesia el carisma de la infalibilidad.

El Catolicismo no pretende estar basado en una certeza matemática. La proposición: "Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", es evidente en el sentido de que la proposición contraria se representa al entendimiento como imposible. La proposición "Jesús de Nazaret padeció bajo Poncio Pilatos", no es evidente en ese sentido: la proposición contraria, en este caso, no repugna a nuestro entendimiento. En las afirmaciones de carácter histórico (y toda religión revelada depende en último término de una afirmación de carácter histórico) la certeza mayor que cabe obtener es aquella que excluye una duda razonable. Esta es la clase de prueba que el Catolicismo reivindica para las consideraciones preliminares que llamamos "motivos de credibilidad". Y, por consiguiente, ningún punto de la doctrina católica puede reivindicar una certeza mayor que la que dimana de esta clase de prueba. La certeza absoluta con que creemos las enseñanzas de la Iglesia nos viene de la gracia sobrenatural de la fe, que transforma nuestra convicción de razón en otra de más alta calidad: el agua, como en Caná, se ha transformado en vino. Pero *para fines apoloéticos* una convicción de razón es lo único que podemos ofrecer a nuestros vecinos; y esta convicción de razón es la que la presente tesis trata de mantener.

Se observará que esos admiradores platónicos del sistema católico a que me refería en el capítulo anterior —los que "quisieran ser católicos", pero sin tener de hecho intención ninguna de hacerse católicos—, son de ordinario culpables de una concepción enteramente falsa. Se imaginan que la Iglesia Católica les pide que den un salto en el vacío; y sienten a veces como si quisieran dar el salto, o más bien ganas de haberla dado, porque eso les eximiría de todo esfuerzo intelectual. Si pudiesen ser cogidos con trampa y con engaño y embarcados en el Arca de Pedro, tienen ellos la sensación de que la travesía sería probablemente bastante agradable. Pero la Iglesia no les pide que den ese salto: no les admitirá entre sus miembros mientras no hayan completado un curso de

instrucción intelectual. Antes de poder esperar que les llegue la gracia de la fe tienen obligación de dar satisfacción a sus entendimientos acerca de la existencia de Dios, de la autoridad de Cristo, etc., en una medida proporcional al nivel general de su cultura intelectual.

Una plena afirmación de fe católica puede, desde luego, hacerse sin entrar en absoluto en consideraciones apoloéticas. La pregunta, "¿Qué es lo que enseñáis los católicos?", puede ser interpretada como un deseo, hijo de curiosidad ilustrada, de que las doctrinas reveladas que nosotros inculcamos le sean expuestas de modo ordenado. Pero el lector de un documento semejante, si no es católico, o al menos catecúmeno, considera estas doctrinas como a distancia, las mira como la mera exposición de la psicología religiosa del vecino; y no tienen para él el interés de un llamamiento o un desafío. Tengo plena conciencia de lo difícil que es para cualquiera el hacer con éxito semejante llamamiento, semejante desafío; tengo plena conciencia de que mi preparación para la empresa es, a lo sumo, la de un aficionado y no la de un especialista. Pero escribo con la esperanza, no meramente de informar al lector, sino de persuadirle o al menos de contribuir a este objetivo. Y, por consiguiente, no debo dar nada por supuesto; debo adoptar como modelo al autor a quien Horacio condenaba por empezar su épica sobre Troya con la fábula del huevo de Leda; debo, presuponer que el lector no se ha decidido siquiera en la cuestión de si Dios existe o no.

Y me anima a seguir esta táctica el hecho de que en nuestros días muchas personas intelectuales que se proclaman deístas, mantienen sus creencias de un modo precario e irreflexivo sin molestarse en inquirir lo que ello implica; es más, incluso muchos cristianos, por falta de instrucción religiosa sistemática, tienen a menudo una concepción falsa de la Naturaleza del Dios que predica su teología, y sin saberlo se hallan a medio camino del panteísmo. No hará daño ninguno comprobar cada uno de los eslabones de la cadena de la apoloética cristiana, aunque la mano que empuña el martillo sea más inexperta que nunca.

IV. El Dios que se esconde

SIEMPRE ha preocupado a los filósofos la cuestión de si nuestro conocimiento de Dios es un conocimiento directo o derivado; si la idea de Dios es en alguna manera innata en la mente o bien llegamos a ella mediante el conocimiento de otras cosas, a saber, las criaturas de Dios. El temperamento místico, que tiene una gran influencia en la mentalidad de los teólogos protestantes, se inclina naturalmente a afirmar, siempre que la afirmación pueda justificarse de alguna manera, que nuestro conocimiento de Dios es directo. Porque el instinto del místico le lleva a rechazar, en cuanto sea posible, toda interferencia, toda mediación entre Dios y el alma.

La más sencilla y la más plausible de todas estas teorías es el Tradicionalismo. La observación nos enseña como verdad indiscutible que el origen de nuestro conocimiento de Dios, está en las afirmaciones rotundas de nuestras madres y de aquellos que contribuyeron a nuestra educación. ¿Y si esto fuese, no sólo el origen, sino la justificación del concepto? Debemos suponer que Adán tuvo, de una manera o de otra, un conocimiento experimental de la existencia de Dios. ¿No será que Adán, apoyado en este conocimiento, hizo deístas a sus hijos, y éstos a los suyos y así a lo largo de toda la historia, hasta que por fin la información llegó a nuestras madres y por medio de ellas a nosotros? En tal caso, la evidencia que tenemos de la existencia de Dios es una tradición perpetuada a través de la historia humana, y que descansa en último término sobre el testimonio de hombres que trataron mano a mano con Dios y tuvieron de los hechos un conocimiento de primera mano.

Si esto se rechaza, todavía hay un posible refugio en el Fideísmo. Después de todo, la religión trata de un orden sobrenatural, trascendente. ¿Por qué no admitir que se da una revelación sobrenatural especial para cada hombre, que le capacita para aprehender la existencia de Dios, hecha si se quiere antes de que tenga edad para tener conciencia del hecho? ¿No es quizá la mejor explicación que podemos dar de esta persistente fe de los hombres en Dios, el suponer que existe una

facultad especial implantada en todos nosotros al nacer, pero oscurecida en algunos por defectos de educación o de carácter, y que nos permite aprehender a Dios por un simple acto, no estrictamente intelectual, porque es supraintelectual?

Hubo un filósofo al menos, Descartes, que fue todavía más allá, y pretendió que para este objeto no hacía falta una revelación sobrenatural. Según su análisis, el entendimiento pensante tiene ante todo conciencia de dos ideas claras y distintas: el propio yo y Dios. Las cosas exteriores, los fenómenos de los sentidos, le son representados como en un espejo por medio de su propia conciencia; pero los dos hechos de su propia existencia y de la de Dios le son garantizados antecedentemente a todo acto de razón. En la base misma de nuestro pensar está la percepción de un Dios que implantó en nosotros las ideas que pensamos; su no existencia es más que contradictoria, es algo que destruiría la posibilidad misma de todo conocimiento. Tenemos que creer en Dios para poder creer en algo, sea lo que sea.

Esto fue al alborear del idealismo; pero una teoría parecida encontró patronos incluso en la era escolástica; me refiero al "argumento ontológico" relacionado de ordinario con el nombre de San Anselmo. La idea de Dios es necesariamente una idea de Perfección suprema; es imposible asociar la noción de ninguna falta o defecto con la idea de Dios. Pero la noción de no existente es la noción de una falta o defecto —muy considerable por cierto—. Por tanto, es imposible asociar la noción de no existente con la idea de Dios. Luego no se puede pensar que Dios no existe: Luego Dios existe.

Este intento de probar la existencia de Dios, o de declarar su prueba innecesaria, sin relación a los efectos de su poder que experimentamos en la creación visible, es una tentación permanente para el entendimiento humano. Entendimientos tan lejos unos de otros como los de Anselmo, Descartes y de Bonald, lo han patrocinado y es probable que nunca le faltarán adeptos. El pensamiento protestante hoy en día es muy dado si no a ésta, sí a otras especulaciones semejantes. Rara vez leeremos una obra de apologética no católica, sin tropezar con alusiones a la necesidad de Dios que experimenta el hombre, a la noción de santidad que tiene el hombre, noción que sólo en Dios puede tener realización perfecta. Este lenguaje presupone siempre que es posible concluir directamente, de la existencia de conceptos en nuestra mente, la existencia de los objetos reales a que aquellos conceptos corresponden.

La Iglesia Católica desaprueba todos estos modos de abordar el tema; algunos fueron condenados en el Concilio Vaticano. Los desaprueba, al menos, en cuanto pretenden ser el único o el principal argumento para probar la existencia de Dios. El principal, ya que no el único argumento para probar la existencia de Dios —sostiene y ha sostenido siempre la Iglesia—, es el que demuestra al Invisible por lo visible, la existencia del Creador por sus efectos visibles en la creación.

Todos estos intentos de solución del problema son plausibles únicamente en cuanto se apoyan en un postulado que nosotros no concedemos, a saber: que para la raza humana hubiera sido imposible inferir de las criaturas la existencia del Creador. Si esto fuese verdad, entonces se podría concluir que la noción de Dios debe ser una idea directamente comunicada a nuestros entendimientos. Dicho argumento es perfectamente válido si se aplica a nuestro discernimiento del bien y del mal: tienen que ser conceptos innatos, porque fuera de nosotros no hay nada que pueda habérmolos sugerido. Pero estas son ideas simples, concebidas directamente; mientras que la idea de Dios es una idea compuesta y los atributos que con ella asociamos, poder sabiduría, etc., se derivan de nuestra propia experiencia. "Si no hubiera existido Dios" decía Napoleón, "hubiese sido necesario inventarlo"; nosotros podemos decir que al menos hubiese sido *posible* inventarlo. Y por tanto el hecho de que nuestras mentes conciban la idea de Dios, no significa *necesariamente* que dicha idea sea innata o nos haya sido comunicada directamente mediante una luz sobrenatural.

Si esta hipótesis es, pues, innecesaria, ¿qué razones hay para admitirla? Si fuese verdad, como pretendía Descartes, que la idea de Dios es una idea clara y distinta, como la de la propia existencia, ¿por qué hay en el mundo tan pocos insensatos que duden de su propia existencia y tantos que dicen

"no hay Dios"? Si la existencia de Dios fuese uno de los principios primeros de todo nuestro proceso mental, la idea contraria, que Dios no existe, sería imposible de pensar. ¿Y es imposible? Hay quienes lo piensan a diario. "Pero al menos", insistiría San Anselmo, "es imposible pensar en un Dios imperfecto y, por tanto, es imposible pensar en un Dios no existente". A lo cual los ateos replican, con cierto derecho, que, puesto que Dios no existe no hay necesidad ninguna de pensar en él. No es posible argüir del orden ideal al orden real de las cosas.

El apologista pisa un terreno más firme si abandona el terreno de la filosofía y mantiene que la noción de Dios, lejos de ser innata en nuestras mentes, es algo implantado en ellas de modo sobrenatural por una revelación directa. Que tal revelación fuese hecha a nuestros primeros padres no tenemos fundamento para discutirlo; pero el aceptar doctrina de tanta importancia en virtud de la remota autoridad de nuestros primeros padres, requería una gran fe por nuestra parte, aunque la ciencia popular nos permitiese suponer que aquéllos habían existido. ¿Podemos estar realmente seguros de que transmitida a lo largo de tantos siglos la revelación ha permanecido intacta, no se ha perdido al pasar de boca en boca? Por otra parte el Fideísmo quiere hacernos creer que tal revelación directa no se hizo de una vez para siempre a la humanidad, sino que se repite para cada alma individual. ¿Es esto así? El argumento es de esos que no admiten refutación, pero no nos convencen. Es imposible refutar la afirmación de que una revelación directa nos fue hecha a una edad de que no conservamos memoria; pero es igualmente imposible el demostrarlo. Y si es posible encontrar cualquier otra explicación de los medios por los que la raza humana o el individuo llegan al conocimiento de Dios, es seguramente preferible dejar que esta desesperada hipótesis permanezca en el limbo de las meras conjeturas.

Ya sé que entre los apologistas modernos está de moda escribir como si el hombre poseyese un sentido religioso, semejante a su sentido musical. Este sentido, se arguye, está más desarrollado en el santo, en el místico, que es el verdadero artista, el verdadero *connaisseur*; en la mayor parte de los hombres está mucho menos desarrollado; en algunos apenas lo está. No que haya nadie (¡no lo permita Dios!) sordo de nacimiento para la melodía de esta música celestial; pero,, por falta de desarrollo, el talento está casi enterrado; en este casi el alma no da respuesta ninguna, o prácticamente ninguna, a la voz divina que suena en su interior. El hombre espiritual discierne las cosas espirituales; pero no puede explicarnos lo que experimenta, ni cómo conoce que sus experiencias corresponden a una realidad; como el músico no puede explicar sus experiencias emocionales a los que están peor dotados que él. Pero él sabe; ha tenido una experiencia inconfundible de la presencia de Dios; y no nos toca a nosotros, ignorantes *amateurs*, disputar sus juicios. No podemos sino fiarnos de su instinto superior y esperar que también nosotros, de cuando en cuando, gozaremos el privilegio de escuchar el eco de las canciones que a él le arrebatan.

En mi vida he podido entender hasta dónde quieren estos autores urgir la fuerza de la metáfora. ¿Afirman realmente que es posible argüir de un estado de espíritu la existencia objetiva de una realidad oculta tras di? Si un entusiasta de la música, después de escuchar una composición extraña y alegre, me dijese que mientras escuchaba había estado viendo enanos y gnomos danzando ante sus ojos, yo estaría dispuesto a mirar con respeto su superior sensibilidad a las impresiones musicales y el sutil poder de un arte capaz de evocar tales imaginaciones. Pero ni por un momento supondría que, invisibles para mí, habían estado allí presentes los enanos y los gnomos. Y confieso que si yo careciese de sentido religioso en la misma medida en que carezco del de la música, las manifestaciones de los místicos me pondrían en una situación muy parecida. Podría persuadirme de que el místico es de un calibre espiritual infinitamente superior al mío; podría mirar con admiración esos métodos de oración contemplativa que le han capacitado para alcanzar el sentimiento de la presencia divina, de la unión con Dios. Pero sólo por eso, no me sentiría inclinado a creer en la existencia objetiva de Dios, sus ángeles y sus santos, si ya desde antes no creía en ella.

Yo no sé si al abrigar estos sentimientos me aparto por completo de la mayoría de los mortales; pero los argumentos de este tipo me parecen a mí lógicamente inválidos y teológicamente peligrosos. Y la raíz de la falacia consiste, en mi opinión, en el uso de la palabra "experiencia". Cuando se nos pide que en materias humanas de una importancia ordinaria, nos dejemos guiar por las experiencias de otro, consentimos (si es que consentimos) porque las experiencias en cuestión, podrían haber sido nuestras en vez de suyas; tenemos ojos, oídos y los demás sentidos que corresponden a los de él. Y podemos, por ende, tomar la medida de sus facultades por las nuestras; si dice que vio una cosa, podemos referir esto a nuestra propia experiencia de visión; si dice que ha oído algo, podemos referirlo a nuestras propias audiciones. Pero si alguien nos habla de "experiencias" en que los sentidos exteriores no han tenido parte, ya no estamos en situación de comparar esas experiencias con las nuestras y no tenemos aparato para entrar a participar en ellas. Cuando se trata de una experiencia de los sentidos exteriores, estamos dispuestos, por analogía con nuestra propia experiencia, a creer que hubo "algo objetivo". Pero cuando la experiencia que se aduce ha sido aprehendida mediante facultades espirituales que nosotros no poseemos o no usamos, nuestra confianza en ese "algo objetivo" necesariamente se evapora. Y esta es la razón, me parece a mí, por qué nos dice la Iglesia que una revelación privada puede ser tal que exija ser creída por el alma que la recibió, pero nunca puede, por sí misma, exigir la misma fe de las demás personas.

No obstante, los modernos, en su deseo de encontrar un atajo fácil para probar la existencia de Dios, se apoyan cada día más en este débil argumento, con resultados a mi juicio desastrosos. De la misma manera, pretenden a fuerza de exprimirlo, sacar más de lo que él da de sí, del argumento de que en resumidas cuentas la mayoría de la gente cree en Dios, argumento que por lo demás no carece de fuerza. El budismo, el hinduismo y el paganismo, tienen al menos sus teologías propias; el judaísmo y el islamismo, reconocen, no menos que el cristianismo a un Dios que es trascendente y omnipotente. Y en la misma Inglaterra, a pesar de la decadencia del Cristianismo oficial que considerábamos en el capítulo primero, ¿qué cantidad hay de ateísmo positivo? Y la apelación a la historia es no menos impresionante: con mil extravagancias en la manera de presentarse, la humanidad casi siempre y casi en todas partes ha dado testimonio de su fe en poderes invisibles: el ateísmo casi siempre y en todas partes ha sido la reacción de una minoría, una protesta que desafía al instinto popular. ¿Esta certeza popular, arguye el apologista, no significa nada? ¿No nos han enseñado a pensar que no hay humo sin fuego? Difícilmente podremos explicar este vasto consentimiento de la humanidad, resuelta a postrarse ante un poder augusto concebido como inteligente y presente a sus adoradores; difícilmente podremos explicar la satisfacción de los instintos más nobles del hombre en la comunicación con el Invisible, si no es en la hipótesis (que por otra parte no puede demostrarse falsa) de que el Dios así adorado, bajo mil formas, distintas y de mil maneras diferentes, existe en la realidad.

Este argumento, propuesto en su forma más escueta, significa que cada uno de nosotros debe creer en Dios porque todos los demás creen; una concepción que no difiere mucho en principio, de la organización económica de aquella famosa región, cuyos habitantes se ganaban la vida lavándose unos a otros la ropa. Una vez más debemos insistir en que no se puede argüir de un estado meramente intelectual a la realidad objetiva que aquel estado mental parece presuponer. Si de hecho fuese imposible explicar el que esta extraña idea haya entrado en tantas cabezas, el mero hecho de su prevalencia podría hacernos sospechar que ahí hay algo. Pero como vamos a ver en seguida, es posible dar una explicación de cómo la idea de Dios viene a las inteligencias de los hombres. Dicho de otra manera: si cada hombre independientemente descubriese por sí mismo la idea de Dios, tal vez dudásemos en adscribir el fenómeno a mera coincidencia. Pero la doctrina de la existencia de Dios nos ha sido enseñada en la infancia y está a menudo mezclada, de modo supersticioso, con las esperanzas nacionales y las ordenanzas sociales. Es muy probable que aunque no hubiese Dios,

muchos hombres creerían en su existencia; no sería más sorprendente que el creer, por ejemplo, en la suerte o en presagios.

No; la lección que se deduce de este obstinado Deísmo tan extendido entre nuestros hermanos de raza, es ligeramente diferente. El hecho de que tantos hombres crean en Dios, debería hacernos pensar si no hay, quizá razones para esta fe, a las que no hemos dedicado hasta ahora suficiente atención; o quizá razones que desdeñábamos examinar, porque de un modo vago pensábamos que eran anticuadas y pasadas de moda. La fe de la humanidad en Dios, es para el ateo una repulsa y una condenación. Porque es el colmo de la temeridad y del orgullo, presuponer sin investigación, que una parte tan importante de la raza humana está dando crédito a una ilusión que carece en absoluto de fundamento racional.

En una palabra, la existencia de la religión, es una invitación para que consideremos atentamente si hay fundamentos para creer en la existencia de Dios; fundamentos filosóficos que serán para nosotros tan convincentes como lo han sido para otros. Cuando digo "filosóficos", no quiero decir que sea obligación del bosquimano o del carbonero recorrer una serie de silogismos escolásticos cuidadosamente ordenados. Quiero decir que existe entre los hombres una especie de metafísica elemental del sentido común, que exige como su primer postulado la existencia de un principio divino de las cosas. Puede ser refinada, puede ser expresada en términos técnicos por los elegantes racionamientos de los filósofos; pero sostenemos que su validez es la misma, tal y como se presenta al carbonero y tal y como se presenta al sabio.

Los escolásticos, cuyo método ha dejado su huella en todas las apologéticas católicas subsiguientes, distinguían cinco vías por las que inferimos la existencia de Dios partiendo de las condiciones de nuestra experiencia exterior.

En todo movimiento, o mejor diríamos en todo cambio, cabe separar dos elementos, activo y pasivo, aquello que experimenta el cambio y lo que produce este cambio. Pero según nuestra experiencia, en semejante cambio el agente no se determina a sí mismo, sino que es a su vez determinado por un agente superior. ¿Puede este proceso continuar *ad infinitum*? No, porque una serie infinita de agentes, ninguno de los cuales se determina por sí mismo, no nos da la solución final que el pensamiento está pidiendo; al principio de las series, por muy largas que sean, tiene que haber un Agente autodeterminado, el cual es el último Agente en todo el ciclo de cambios que proceden de él.

De modo semejante, según nuestra experiencia, todo efecto es determinado por una causa. Pero esta causa, es a su vez un efecto producido por una causa. Una serie infinita de causas no explicaría cómo pudo empezar el proceso causal. Debe, pues, haber una causa no causada, que es la causa última de todo el proceso de efectos que proceden de ella.

En nuestra experiencia no encontramos nada que exista por derecho propio; todas las cosas dependen para su existencia, de alguna otra: Esto es claro, en el caso de los individuos orgánicos; porque las plantas, animales, etc., nacen, viven y mueren; es decir, su existencia es únicamente contingente, no necesaria; depende de condiciones exteriores. Ahora bien, aunque la suma total de materia, según nuestra experiencia, no aumenta ni disminuye, no podemos concebirla como necesariamente existente. Vemos que está ahí y que su existencia debe depender de algo fuera de ella, algo que existe necesariamente, por su propio derecho. A este algo llamamos Dios.

En nuestra experiencia hay varios grados de perfección natural. Pero la existencia de lo bueno y de lo mejor, implica la existencia del Sumo Bien; porque (conforme al pensamiento de Platón), el Sumo Bien es la causa y la explicación de todo lo bueno. Pero a este Sumo Bien no lo encontramos en nuestra experiencia terrena; debe, pues, estar más allá de nuestra experiencia terrena. Y a este Sumo Bien, es al que llamamos Dios.

En la Naturaleza observamos por doquier la existencia de un orden y sistema. Si todo lo gobernase la ciega casualidad, esta prevalencia del orden sería inexplicable: sería una estupenda

coincidencia. El orden sólo puede concebirse como la expresión de una inteligencia; y aunque nuestra inteligencia aprecia la existencia del orden en el mundo, no es ella la que lo ha introducido allí. Debe, pues, existir fuera de nuestra experiencia una Inteligencia de la que dicho orden es expresión. Y a esta Inteligencia llamamos Dios.

Se suele objetar que este análisis de los hechos está dividido innecesariamente en varios puntos: repite el mismo argumento bajo formas diferentes. Quizá pueda admitirse que los tres primeros argumentos no son fácilmente distinguibles para el hombre de la calle. Este aprehende a Dios en su creación, primero como todopoderoso y fuente de todo poder (I, II y III), luego como Sumo Bien y fuente de toda bondad (IV) y, por fin, como omnisciente y fuente de toda sabiduría (V). A pesar de todos los cambios sobrevenidos en Europa a partir del siglo mí, nada ha podido apartarle de su convicción.

Be verdad que los folletos de ciencia popular que lee su rincón del departamento de ferrocarril, hablan como si este proceso de pensamiento estuviese anticuado; como si entretanto hubiese ocurrido algo que hiciese a la creación explicable .por sí misma, sin el postulado de un Creador. Sus confiadas sugerencias le dictan como zarzas que azotan a un hombre en el rostro sin desviarle de su camino. Le dicen que la materia es indestructible, sin aclarar lo que eso significa, que es que el hombre no puede destruirla. A pesar de ello el hombre no creerá que, sin razón ninguna especial, la materia ha existido desde toda la eternidad, o. que, cosa aún más extraña, se ha traído a sí misma a la existencia. Escriben *Fuerza* con F mayúscula o *Energía* con E mayúscula, como si hubiésemos conseguido deificar en alguna manera estos conceptos. Pero nuestro hombre sabe que mientras el movimiento es un hecho que podemos observar, fuerza es un concepto al que él no puede llegar sino por su experiencia como criatura viviente; es una función de vida, y las llamadas fuerzas de la naturaleza, sobre las que ningún hombre ni animal ejercen control ninguno, deben ser funciones de una vida que está fuera de toda experiencia. Escriben como si la Ciencia hubiese simplificado el problema de la existencia al explicarnos las causas de cosas hasta ahora inexplicadas: enseñándonos que la enfermedad es debida a la acción de los microbios o que el rayo proviene de la electricidad en la atmósfera. Pero nuestro hombre sabe que todo esto no hace sino plantear la cuestión un punto más allá; que todavía cabe preguntar cuál es la causa de los microbios, cuál es la causa de la electricidad. La idea de series infinitas, sea de causas, sea de agentes, no le resulta a él más atractiva de lo que le resulta a Santo Tomás.

Cabe, claro es, cortar todas estas especulaciones limitándose a refunfuñar: "Yo no sé nada de todo esto". Pero eso es dejar el jeroglífico; y dejarlo, no porque no encuentras la respuesta, sino porque la has encontrado y te sabe amarga. Las líneas de nuestra experiencia, incluso en el mundo natural exterior, convergen hacia un punto, presuponen un Creador cuya existencia es necesaria, un Primer Motor, una Primera Causa. Pero el universo señala la existencia no ya de un Poder increado, sino de una Inteligencia Increada.

Este argumento del orden que se encuentra en el mundo, no es sinónimo con el argumento de finalidad; el argumento de finalidad, en sentido estricto, es un apartado o aplicación de la tesis principal. Finalidad implica adaptación de medios al fin; y solía insistirse Confiadamente en que hay un fin que claramente tuvo presente el Creador, a saber, la conservación de las especies; y hay una prueba clara de que el Creador obró con intención, a saber, la acertada proporción entre los instintos y dotes de las diferentes especies animales y el medio ambiente en que tenían que vivir. Las abrigadas pieles de los animales árticos, las diferencias de fortaleza, velocidad y astucia, que permiten que los cazadores y sus cazas vivan juntos sin que ninguno quede exterminado, son ejemplos que solían aducirse. Las modernas investigaciones nos han proporcionado ejemplos más sobresalientes del mismo principio, como el mimetismo protector que camufla a una mariposa o a un nido de huevos en el medio que le rodea. ¿No es una Inteligencia la que de este modo ha proporcionado los medios al fin?

El argumento, propuesto de esta manera, era peligroso. No tenía en cuenta las especies animales que de hecho han quedado extinguidas. Y además presupone la fijeza de los tipos animales. La misericordia de Dios, está, sin duda, presente en todas sus obras; pero nosotros no estamos en posición de poder juzgar de su ejercicio desde un punto de vista teológico y decidir en virtud de qué principios el facoquero [6] ha sobrevivido mientras que el dido [7] se ha extinguido. El argumento del orden, si se presenta en esta forma, queda, pues, malparado. Pero el argumento del orden, tal y como lo concibieron los escolásticos, es una consideración mucho más amplia y menos cuestionable. No es sólo en la adaptación de los medios al fin, sino en el reinado de la ley en todo el campo de la Naturaleza, donde encontramos evidencia de una Inteligencia creadora. Por una curiosa treta de la vanidad humana, a un principio recién descubierto de la Naturaleza, lo llamamos la Ley de Fulano, de Boyle, de Newton o de Tyndall, como si el descubridor hubiese hecho él mismo la ley. No voy a escatimar el honor debido a investigadores e inventores; no hago sino comentar lo que la frase tiene de curioso. Cuando se encuentra una cosa inesperadamente, felicitamos a la persona que la encontró, pero a renglón seguido, inevitablemente preguntamos: "¿Quién la puso o la dejó allí?" Si hace falta talento para descubrir esas leyes, ¿no hará falta talento para idearlas? Si el total de nuestra experiencia no es una fantasmagoría de hechos inconexos, si el agua no corre cuesta arriba y los gases no doblan su volumen cuando se duplica la presión sobre ellos, ¿quién ha querido que las cosas sean así? No nosotros, de seguro; no Boyle, ni Newton. No la ciega casualidad, porque la coincidencia tiene un límite. No la "Naturaleza", pues no existe semejante personaje; no es sino una abstracción. ¿Qué otra hipótesis nos queda sino la de una Inteligencia ordenadora? Cuando encontramos un principio natural, instintivamente hablamos de una ley. ¿No tenemos derecho para argüir de la ley al Legislador?

Ya sé que a los hombres superiores todo esto les parece muy ingenuo. Pero es muy fácil suponer que nuestros adversarios son demasiado sencillos, cuando en realidad la sencillez está en los hechos. Hay pensamientos tan obvios que fácilmente no reflexiona sobre ellos, tan familiares que corremos el peligro de olvidarlos.

Hasta ahora hemos tratado los argumentos para probar la existencia de Dios, basados en la naturaleza exterior, no en la vida interior del hombre. El argumento de la perfección aducido por los escolásticos no es el argumento moderno de la perfección moral.. El hombre de la calle concebiría probablemente las relaciones entre Dios y el hombre en el terreno moral, de un modo más directo, más concreto. Nos diría que la voz de la conciencia es una voz que no es de él. ¿De quién puede entonces ser sino de Dios? O nos diría a la manera de Kant, que el sentido de obligación moral, es el sentido de una obligación que nos es impuesta por un soberano exterior a nosotros mismos. ¿Qué soberano, sino Dios? O nos diría que el arrepentimiento que sentimos cuando hemos obrado mal no puede reducirse a un descontento con nosotros mismos; lleva consigo el sentimiento de que hemos desobedecido a un poder por encima de nosotros. ¿De quién es ese poder sino de Dios? Que cada cual escoja. No hay necesidad de detenernos en estos aspectos de/ argumento, pues probablemente todo el que tiene la más pequeña aspiración hacia el Deísmo, siente la fuerza del argumento en una u otra forma. De no ser así pediría se me dejase tiempo para defender que su forma escolástica tiene un valor especial, por ser la más verdadera para el instinto filosófico y para el de devoción.

No he intentado en este capítulo resolver las objeciones que se presentan a entendimientos influidos por las dudas más hondas del idealismo. Me he visto obligado a presuponer, como lo presuponían los escolásticos y lo presupone la mayoría de la gente, que nuestro pensamiento es un instrumento adecuado para conocer la realidad objetiva. Aún menos he tenido en cuenta la posición ideológica de los adeptos del pragmatismo, los cuales me parece a mí que desearían, más que ningunos otros, ser católicos, y más que ningunos otros tienen dificultad en convertirse. Me he limitado a indicar el camino que sigue la apologética católica en esta materia fundamental, confiando

en que el que busca la verdad, si sus dudas comienzan ya en estos primeros pasos del proceso, hallará acceso a exposiciones más claras y más abundantes que la mía.

V. La noción católica de Dios

SI los argumentos aducidos en el capítulo anterior son válidos, nos obligan a creer, no sólo en la existencia de Dios, sino también en algunos aspectos de su Naturaleza. No voy a discutir aquí, ni siquiera a enumerar, como lo haría un texto de teología, los diversos atributos de Dios, por miedo a recargar el cuadro. Basta a nuestro propósito, de momento, insistir en que el Dios postulado y por la consideración de su obra en la Naturaleza, debe ser un Dios trascendente, un Dios omnipotente y un Dios personal. El punto central que pretendemos dejar asentado, es que el mundo material de que tenemos experiencia no suministra una explicación de su propia existencia o de las fuerzas que lo controlan o de las leyes que lo gobiernan; y que, por consiguiente, la explicación hay que buscarla en algo que está fuera del mundo y más allá de él. Nuestro pensamiento sólo se satisface admitiendo la existencia de un Ser necesario, al cual se subordinan y del cual dependen todas las existencias contingentes a nuestro alrededor, el mundo creado.

Ese Ser necesario debe ser personal. Siempre debemos explicar lo inferior en razón de lo superior y no al revés. Y la forma superior de existencia de que tenemos experiencia es el espíritu. El hombre se encuentra dotado de este privilegio aparentemente único, que puede ser objeto de su propio pensamiento. Puede centrar su atención no solamente sobre las cosas exteriores, sino sobre sí mismo, que piensa sobre sí mismo en el acto de pensar. Adán debió experimentar muchas cosas extrañas al despertarse en el Paraíso; pero ninguna experiencia más extraña que ésta de encontrarse consigo mismo. La diferencia entre esta conciencia de sí mismo y la de la mera conciencia, es tan real y tan vital como la diferencia entre conciencia y vida, entre vida y mera existencia. Este principio espiritual, esta vida consciente de sí misma en el hombre, no queda justificada (y mucho menos explicada) por las necesidades del hombre como mero ciudadano de la creación natural. Es algo completamente fuera del esquema de la vida orgánica ordinaria; existe, por razón de sí mismo, y debe, por tanto, ser considerado como un orden de existencia más alto. A este orden superior de existencia referimos, naturalmente, la más alta de todas las existencias posibles, que designamos con el nombre de Dios.

Ha sido un sarcasmo favorito de los incrédulos, desde Jenófanes hasta Ruperto Brooke, que si los caballos hubiesen concebido una teología habrían imaginado a Dios semejante a ellos, y si los peces hubieran inventado una teología habrían imaginado a Dios semejante a ellos. La observación es de aquellas que dan tan lejos del blanco que suministran su propia refutación. Porque el hecho es que el hombre es superior a los caballos y a los peces en una cosa, a saber, la conciencia de sí mismo, su vida espiritual; y precisamente en virtud de esta cualidad espiritual, y sólo por ella, el hombre se ha atrevido a concebir a Dios como semejante a sí. Lo concibe, no como un Gran Hombre, sino como un Gran Espíritu, al que faltan precisamente aquellos rasgos de inferioridad que ligan al hombre, en su doble naturaleza, con lo bruto⁴. El alma del hombre, que en su memoria, entendimiento y voluntad está fuera y por encima de los accidentes de mortalidad, es el único espejo que encontramos en la Naturaleza en que se refleje aquel Acto puro, aquella Energía infatigable que es Dios.

Y si Dios es espíritu, es un Dios personal. Porque toda nuestra experiencia del espíritu y nuestra evidencia para admitir su existencia, descansan sobre la conciencia inmediata que cada hombre tiene de sí mismo y los indicios mediatos que nos llevan a pensar que nuestro vecino tiene una conciencia semejante. Todo espíritu, tal y como lo aprehendemos en nuestra experiencia, es un punto aislado de existencia consciente. La materia vemos que puede entrar en diferentes combinaciones y asumir formas diversas; pero no encontramos espíritu, sino sólo espíritus. Y la idea de que Dios es Espíritu pero no *un* Espíritu, es pura mitología. Porque olvida esa individualidad, esa

incomunicabilidad, que según nuestra experiencia pertenece a todos los espíritus. No queremos, desde luego; decir que el Ser que nos ha creado esté sujeto a todas las limitaciones que nuestras mentes puedan asociar con la palabra "personalidad". Pero al concebir a Dios como un Espíritu no podemos dejar fuera la idea de individualidad consciente: porque esta idea es esencial a nuestra concepción de la naturaleza espiritual.

No debemos cerrar los ojos al hecho de que al definir la Naturaleza de Dios como trascendente, omnipotente y personal nos hemos separado de un número grande de hombres que se cuentan entre los más religiosos. Hasta ahora no hemos dicho nada que no pueda admitir un judío o un mahometano. Pero ya hemos roto con esa concepción panteísta del Ser Divino, que tan profunda influencia tiene en otras religiones orientales.

El vicio del panteísmo consiste en que su teología toma como punto de partida no al Espíritu, sino a la Vida. Dividiendo al mundo (equivocadamente) en materia y vida, el panteísmo supone que el organismo animal es el espejo, el modelo del universo. Como en los animales la materia encuentra un principio de vida que la organice, así la suma total de materia existente debe tener una Vida que la organice; una Vida que es el compendio de toda la vida (vegetal o animal) existente. Esta Vida es Dios. Dios es para el mundo lo que el alma (en el sentido más amplio) es para el cuerpo. Así, por una parte, la teología panteísta logra darnos una explicación de lo existente, que no explica nada; porque la totalidad de nuestra experiencia, más un alma del mundo, no suministra, por razón de la suma explicación, ninguna de cómo o por qué vinieron a existir. Y por otra parte recarga nuestro pensamiento con un concepto de Dios que no es Dios; que no es de hecho sino una abstracción (como la vida animal divorciada de la materia es una abstracción); que ni puede afectar a nuestro destino ni prescribir nuestra conducta, ni reclamar nuestra adoración; y que es impotente y amoral y sólo por cortesía recibe el cumplimiento tipográfico de una D mayúscula.

Tan totalmente distinta es la idea de Dios que adoramos los católicos —junto con los judíos y mahometanos—, de esa de la noción de divinidad que ha sincretizado, espiritualizado o suplantado a los monstruos de muchas cabezas del oriente pagano. ¿Y el Dios de los protestantes modernos? ¿Es igualmente distinto de su paralelo oriental? En este punto confieso que tengo agudas y crecientes aprensiones. La tendencia del protestantismo, como apuntaba en el capítulo anterior, es basar su evidencia de la existencia de Dios más bien en un supuesto instinto o intuición, que en una deducción de premisas fundadas en la experiencia. Y tales métodos de prueba, aun concedida su validez, sólo nos certificarían la existencia de Dios, sin decirnos nada acerca de su Naturaleza. La mayor parte de los hombres creen en Dios. Cierto: pero una gran parte son panteístas de un matiz u otro. Y, por tanto, el consentimiento universal de la humanidad no proclama la existencia de un Dios trascendente. En la naturaleza del hombre hay un ansia de adorar, un instinto que le lleva a la religión; ¿pero a qué clase de religión? ¿Por qué no ha de ser el Budismo el que satisfaga esas ansias? Los místicos han tenido experiencia directa de la presencia de Dios; y a nosotros nos toca fiarnos de su experiencia más bien que de nuestra imaginación pegada a la tierra. Muy bien. ¿Pero a qué místicos haremos caso? ¿A los cristianos o a los budistas? A menos de que estemos dispuestos a recurrir a la doctrina de Descartes y Berkeley, que hacían a Dios responsable inmediato de aquellas ideas que son el único medio por que podemos ponernos en contacto con la realidad exterior, me parece a mí que todas las pruebas "directas" de la existencia de Dios suministran tan sólo una fórmula en blanco, que no tenemos aparato intelectual para rellenar.

¿Qué clase de Dios, proponen, pues, los protestantes a nuestra adoración? Nuestros filósofos idealistas, rumiando todavía tristemente la doctrina de Hegel, no pueden ofrecernos seguridades de que Dios es omnipotente o en qué sentido es personal. No queda sino el argumento moral para distinguir el protestantismo en su forma más audaz, de las formas más crudas del panteísmo. Sin duda siempre se sostendrá, al menos en el hemisferio occidental, que el Ser Supremo, como quiera que se le conciba, debe ser el compendio de todas esas aspiraciones hacia la bondad que nuestra

experiencia moral nos enseña a respetar. Pero este Dios yes necesariamente el juez de vivos y muertos? ¿Es lícito dirigirse a él en oración, en el sentido de pedirle favores que él puede conceder? ¿Es éste el Dios que predicó Jesús de Nazaret, el que El quiso revelarnos? Ya es tiempo de que los teólogos protestantes consideren seriamente los fundamentos de su pensamiento, sin olvidar la cuestión de "Qué sabemos de la Naturaleza de Dios", y sobre qué base intelectual descansa este conocimiento. Porque en estos puntos las ideas de sus tibios partidarios son lamentablemente incoherentes; y tal vacilación puede, antes de mucho, dar fácil asidero a la propaganda de la teosofía.

La doctrina de la Omnipotencia de Dios implica la aceptación de un punto de gran importancia en los capítulos subsiguientes, me refiero a la permanente posibilidad del milagro. Si las leyes de la creación natural son expresión, no de la Naturaleza de Dios como quieren los panteístas, sino de su Voluntad, se sigue de ahí que Dios puede, si quiere, suspender su acción; o más bien sustituirla por la de otras leyes superiores de que no tenemos conocimiento. Es muy razonable — ojalá fuese tan corriente como es razonable— procurar tener una idea clara de la posibilidad de milagro, antes de proceder a sopesar los hechos (sujetos a discusión como lo son necesariamente todos los hechos históricos), que pretenden evidenciar de veras ha habido milagros en la historia.

Hace siglo y medio hubiera sino necesario a este respecto investigar cuidadosamente el sistema filosófico conocido como Deísmo. Es natural que los triunfos de la ciencia mecánica en el siglo XVIII impusiesen a los entendimientos humanos la idea de mecanismo; y es también natural que la apologética cristiana de I época reflejase a su vez esta idea. El Deísmo afirma enérgicamente las dos primeras pruebas escolásticas de la existencia de Dios y, en cambio, desdeña la tercera. Si pensamos en Dios únicamente como Causa Primera y Primer Motor, no es necesario que pensemos que Dios influye actualmente en el curso de la Creación natural. En vez de eso, podríamos pensar que Dios, en un momento infinitamente remoto del pasado, moldeó al mundo, le dio leyes físicas y biológicas que guiasen sus movimientos, y después lo soltó a la deriva, como un barco con el timón sujeto, para que alcanzase su inevitable y previsto destino. La metáfora de Paley, del reloj a que se ha dado cuerda de una vez para siempre, es la ilustración clásica de esta concepción deísta. Representa a Dios como autor del universo, al cual, sin embargo, no guía en cada momento, y mucho menos mantiene en el ser. Tal sistema tropezaba con grandes dificultades para hacer sitio a la posibilidad del milagro. Introducir por la fuerza el milagro en un cosmos gobernado de esta manera hubiera sido meter un hierro entre las ruedas de la máquina y perturbar irremediamente el esquema total.

El Deísmo, hoy día, se cita sólo como una extravagancia del pasado. Tiene pocos partidarios vivos, si es que tiene alguno. Es, pues, innecesario recordar al lector que las leyes no se ponen a sí mismas en práctica; son principios que necesitan un poder ejecutivo que las haga cumplir; y concebir las leyes de la Naturaleza como actuando por propia iniciativa, independientemente del concurso de Dios, es personificar dichas leyes, si ya no es deificarlas. La noción católica de la relación entre Dios y el universo se resume en la afirmación de Nuestro Señor de que ningún pájaro cae al suelo sino por disposición de nuestro Padre Celestial; no hay suceso ninguno, por insignificante que sea, por fortuito que parezca, por cruel que resulte para el individuo, que no exija en eso mismo momento el concurso del Poder Divino. No quiero decir que el pensamiento católico base esta creencia en la frase de Nuestro Señor; la doctrina pertenece a la teología natural, no a la revelada. Sólo Dios existe necesariamente; nuestra existencia es contingente, es decir, depende en cada momento de un acto de la voluntad divina; Dios no ha dejado las riendas, no ha fijado el timón; actúa, no *por medio* de las leyes, sino de acuerdo con las leyes que El se ha propuesto en el gobierno de sus criaturas.

Una vez aceptada esta concepción de la economía divina se comprende fácilmente que ya no puede hablarse de descartar los milagros por imposibles. Podrá todavía objetarse que es contrario a la idea que tenemos de la dignidad de Dios imaginárnoslo impidiendo los efectos de sus propias leyes. O que argüiría imperfección en las leyes mismas, el que en algún caso necesitasen ser suspendidas en favor de una necesidad individual. Tales objeciones deberán ser contestadas más adelante; por ahora

bástenos señalar que los milagros, por lo que respecta a su posibilidad, encajan perfectamente en el esquema de las cosas. Realmente, decir que Dios es Todopoderoso es admitir la posibilidad del milagro. Podríamos, incluso, decir que la dificultad para la imaginación humana radica más bien en entender la caída del pájaro que los cinco mil hombres alimentados en el desierto. Uno y otro caso son obras del Poder Divino; pero en la caída del pájaro, el concurso de Dios como Causa Primera con las causas segundas que nosotros propendemos a considerar como completas en sí mismas, es algo tan desconcertante para la imaginación como necesario para el pensamiento.,

Hemos considerado hasta ahora el artículo primero del Credo, en el que católicos y protestantes coincidimos: "Creo en Dios Padre Todopoderoso". Se echará de ver que los rasgos generales del sistema católico empiezan ya a delinearse en el cuadro; empiezan a sobresalir como en relieve, no sólo sobre el fondo de las religiones panteístas orientales—poco atractivas para nuestros conciudadanos—, sino sobre tanta vaguedad e indecisión como leemos o sospechamos en las obras de teología no católica. No es que el protestantismo, en sus fórmulas oficiales, encuentre ni haya encontrado nunca motivo de desacuerdo con nosotros en estas materias tan fundamentales. Pero mucho me sorprendería que los argumentos que he aducido y las conclusiones que de ellos he inferido en este capítulo y en el anterior, no hiciesen levantar las manos a algunos de mis críticos clericales, en contra de la intransigencia Y el medievalismo del pensamiento aquí presentada La noción católica de Dios no debería ser distinta de la protestante, pero me temo que en la práctica hay matices diferentes entre ambas. Si esto es así, debe ser atribuído, en primer lugar, al departamentalismo, a la ausencia de sistema que reina entre los teólogos no católicos; luego al espíritu independiente de aventura que les hace lanzarse alegremente en persecución de una tesis nueva; y, por fin, a la extrema indiferencia con que el protestante medio mira a los detalles de doctrina. Ojalá pudiese pensar que mi apreciación de la situación presente es exagerada y mis pronósticos un mero escrúpulo.

VI. El terreno preparado para la revelación

SERÍA insensatez abordar la fase siguiente de la argumentación en favor del catolicismo —es decir, el advenimiento de la revelación cristiana— sin prestar alguna atención a la historia providencial (en nuestra apreciación) del pueblo judío. No han faltado circunstancias aptas para producir el conflicto entre judaísmo y cristianismo; y las cicatrices de dicho conflicto subsisten. Pero judaísmo y cristianismo tienen en común cualidades difíciles de apreciar; y yo imagino que un judío, al convertirse, entra en la Iglesia de un modo más natural y fácil que el protestante; tiene menos prejuicios y menos escrúpulos que dejar a un lado; sus nuevas creencias son una continuación más bien que rectificación de las antiguas. Y no es extraño: porque el fundamento sobre que se basa el pensamiento cristiano no es el mero Deísmo, sino un Deísmo fundido en un molde especial por la influencia del pensamiento judío.

Claro está que en esta fase de nuestra argumentación no debemos hablar de que el Antiguo Testamento sea una obra inspirada, en el sentido eclesiástico de la palabra. Es ésta una afirmación que haremos más adelante, pues no lo admitimos sino por la autoridad de la Iglesia. Por el momento, no prestamos al Antiguo Testamento, sino la fe relativa y cautelosa que prestamos a Herodoto o a Tito Livio. Tampoco me propongo escribir ahora como si las fechas en que los distintos libros del Antiguo Testamento fueron compilados hubiesen sido establecidos con certeza. Un siglo de crítica irresponsable, realizada a ambos lados del Mar del Norte por un puñado de confiados investigadores, ha alcanzado en este punto varias "conclusiones" que ciertamente tendrán que ser revisadas antes de mucho. Su doctrina favorita ha sido que la mayor parte del Pentateuco proviene, no de los tiempos de Moisés, sino de la época de la cautividad de Babilonia, es decir, no muy anterior al año 500 a. C. Sin embargo, los Samaritanos, cuyas tradiciones son ciertamente anteriores al exilio, tienen al Pentateuco

en no menor reverencia que sus rivales judíos. Tendríamos que suponer que los falsificadores que escribieron el Pentateuco no sólo lo pusieron fraudulentamente en circulación entre el público judío, sino que consiguieron fuese reconocido por los pobladores de Samaría, intensamente hostiles e intensamente conservadores. Se puede perdonar a un laico el que piense que tales opiniones son pura mitología. Pero en vista de las incertidumbres prevalentes, voy a dar una idea de las posiciones religiosas judías en su conjunto, sin distinguir entre los diferentes estratos en que se pretende dividir el depósito, y sin reclamar para el total una antigüedad muy remota.

Se observará que los judíos, movidos por lo que ellos consideraban ser una revelación divina, parecen haber adoptado precisamente esa noción de la Naturaleza divina que hemos tratado antes de demostrar ser la más racional de todas: concebían a Dios como Omnipotente, trascendente y personal. La poesía, y especialmente la poesía de la Naturaleza, gravita siempre hacia, el panteísmo; y, sin embargo, los escritores judíos, con un alto aprecio de la naturaleza, al menos en sus aspectos más bravíos, nunca dejaron de argüir de los fenómenos que presenciaban al Poder Creador que los producía. Los cielos eran el trono de Dios, la tierra escabel para sus pies; el día y la noche eran sus mensajeros; la voz del Señor es la que hace a las ciervas dar a luz a sus crías y la que sacude a los cedros del Líbano; en la permanencia de las eternas colinas, en el vigor de Leviatán, en el león que ruge tras su presa, en los pájaros que anidan en los árboles, la poesía judía no puede leer sino una lección repetida casi hasta engendrar monotonía: la grandeza del Poder a que todos estos efectos son debidos. Sus vecinos palestinos son paganos, que ven en el proceso anual de sol, lluvia, cosecha y recolección, la influencia de fuerzas espirituales ocultas; y, con todo, los judíos nunca perdieron el sentimiento, alimentado en ellos por su educación en el desierto, de un Dios infinitamente remoto y, sin embargo, activo en todas las incidencias de la vida humana y en todas las fases del ambiente natural que les rodea.

Se ha sugerido por historiadores críticos que la religión de los judíos fue al principio monolatría, i. e. el culto de un dios de su tribu, que se preocupaba de los asuntos de su propio pueblo, y a cuyo lado existían otros dioses de tribu, sus rivales; que sólo gradualmente evolucionó hacia el monoteísmo i. e. la fe en un Dios que es el único Dios, junto con la convicción de que los "dioses" rivales no tenían existencia sino en la imaginación de sus adoradores. De esta evolución hay pocas pruebas, fuera de la que puede conseguirse con una manipulación *ad hoc* de los hechos. Lo que parece claro es que en todos los tiempos hubo una tendencia a perder de vista la unicidad de Dios, y concederle únicamente un puesto de honor en el panteón pagano; si bien esta tendencia popular estuvo en todos tiempos, contrarrestada por una noble serie de patriotas, reformadores y profetas, bajo cuyo influjo el instinto religioso del judaísmo era constantemente devuelto a su pureza primitiva. La idea de que el monoteísmo fue un descubrimiento personal del Profeta Amós alrededor del año 800 a. C. difícilmente hallará acogida con el observador imparcial que considera la intensa obstinación de la raza judía y su gran apego a la tradición.

Como condición de su monoteísmo, el pueblo judío tenía que estar alerta contra los cultos locales y contra las representaciones pictóricas del Influjó Divino. Cultos locales antagónicos del mismo Dios engendrarán con el tiempo una multiplicidad de dioses; representaciones diferentes del mismo Dios llevarán con el tiempo a concepciones diferentes de Dios y luego a la concepción de diversos dioses. La división protestante del decálogo, que distingue la prohibición del politeísmo y la prohibición de la idolatría como dos, mandamientos diferentes, es falsa ante la ciencia (si es que se trata de una ciencia) de las religiones comparadas. La idolatría es a la vez la expresión y el semillero del politeísmo. Una vez más, si nuestros documentos tienen algún valor, la historia del pueblo judío no es la historia de una evolución que parte de la idolatría hacia una forma más espiritual de culto. Es la historia de una serie de cambios y de luchas: el instinto popular más bajo de los judíos ansiando siempre tener dioses visibles y santuarios locales; y sus jefes religiosos, reanimándolos

continuamente (siempre mediante un llamamiento a la antigüedad) y llevándolos de nuevo al culto de aquel único Espíritu, al que los cielos y la tierra no pueden contener.

Tracemos, por un momento, una línea imaginaria que corte la historia del pasado; olvidemos todo lo que ha sucedido desde el año 4 a. C.; borremos de nuestras mentes toda la reverencia con que siglos de cristianismo han investido al Antiguo Testamento, todos los prejuicios que sucesos posteriores han levantado contra el carácter judío como factor de la historia universal. Aislemos en nuestras mentes el cuadro de un pueblo pequeño, asaltado y medio inficionado por todas las supersticiones del mundo antiguo—el culto de animales de Egipto, el culto de vegetales de los aborígenes canaanitas, la astrología de Babilonia, el culto antropomorfismo de la Grecia clásica—y que, a pesar de todo, retiene siempre obstinadamente, después de mil rendiciones parciales y tentativas de apostasía, la concepción de un solo Dios, único en su majestad y que controla los destinos de todas las naciones y todas las fuerzas del universo creado. ¿No hay en este cuadro algo infinitamente noble, algo de tal modo inesperado, que casi exige una revelación divina especial para poderse explicar? ¿Es mera coincidencia que entre todos los choques de imperios en las costas orientales del Mediterráneo, inmutable bajo la influencia de las civilizaciones egipcia, hitita, asiria, siria, caldea o fenicia, inconquistable en sus más íntimas esperanzas para el poderío de un Ciro o un Alejandro, un minúsculo pueblo de montañeses haya conservado como un fuego sagrado su inviolable tradición de culto, haya sostenido ante los ojos ciegos de la antigüedad pagana una concepción de teología fundamental, que la reflexión de siglos subsiguientes no ha podido modificar ni mejorar?

Este solo espectáculo nos induce a pensar; a preguntarnos si ese Dios mismo no ha acudido, por medio de una revelación parcial, en ayuda de los frenéticos esfuerzos de los hombres por adivinar el secreto y no ha dirigido sus entendimientos hacia la verdad. Pero hay que conceder que esta característica tradición de culto se encuentra junto con un característico sentido nacionalista: religión y política van de la mane. El judío no está más convencido de la unicidad de Dios que de la posición privilegiada de su propia raza. "Este será mi pueblo y Yo seré su Dios"; ningún culto de un fetiche de tribu tuvo nunca mayor tinte nacional Dios es el Rey de toda la tierra; y sin embargo, ha querido escoger a una sola entre todas las naciones de la tierra; a un solo pueblo al que honra con privilegios singulares y al que castiga con castigos especiales, porque es *su* pueblo en un sentido único. Es una posición solemnemente pactada. Por ambas partes se exige fidelidad: de los judíos a sus tradiciones nacionales, de Dios a sus promesas de liberación cuando ésta sea necesaria. El resultado de este contrato bilateral es curioso: compromete al Dios Omnipotente, Padre *ex hypothesi* de toda la humanidad, a preocuparse de la suerte de una raza particular. La más abierta de todas las teologías es paradójicamente sostenida por el mas cerrado de los pueblos.

Una religión monoteísta es de ordinario una religión misionera. No lleva con paciencia el politeísmo de sus vecinos; no puede, como la monolatría, aplicar el principio de "vive y deja vivir" a la multiplicidad de cultos circundantes. El judaísmo constituye una curiosa excepción a este principio. Es verdad que los prosélitos existen como institución, y durante la Cautividad parece surgir la idea de que la dispersión de los judíos está destinada por la divina Providencia a diseminar el monoteísmo en el mundo (Tob., XIII, 4). Pero, en general, el pensamiento judío parece admitir una división habitual del mundo en judíos y gentiles sin Dios. La clave para esta anomalía está en el futuro remoto. Un día llegará que traerá cambios violentos en el orden existente de las cosas; llegará una vindicación triunfante de Dios y de su pueblo; y se fundará "un reino" que reflejará en la tierra la justicia perfecta del cielo.

No son sólo los autores bíblicos los que dan testimonio de esta actitud expectante. La literatura extrabíblica llamada "apocalíptica" o "escatológica" prueba la popularidad de estas ideas hasta el tiempo de la revelación cristiana. Parece como si la profecía de Daniel, la más claramente apocalíptica de todas las escrituras del Antiguo Testamento, hubiese producido una vasta cosecha de

imitaciones. El Libro de Enoch y todos los demás. Estas profecías no coinciden en modo alguno, en cuestiones de detalle. Unas veces nos hablan, otras no, de un Vencedor personal que nos introducirá en su reino; unas veces podríamos suponer que es un hombre, otras es claramente concebido como más que humano —ha de venir sobre las nubes del cielo—; unas veces los gentiles han de ser aplastados bajo el yugo del conquistador, otras van a vivir pacíficamente bajo su reinado; a veces, la resurrección de los muertos precederá, otras seguirá al reino mismo. Pero cualesquiera que sean los detalles, aparece claro que los judíos acariciaban una esperanza continua y creciente de la liberación final; que en los períodos más desastrosos de su historia esta esperanza no hizo sino robustecerse; y que al tiempo del nacimiento de Cristo, al menos entre las almas fieles que "esperaban la consolación de Israel", el cumplimiento de estas profecías era esperado con mayor ansiedad—quizá debido a cálculos matemáticos basados en el Libro de Daniel, quizá únicamente porque los sucesos del siglo I a. C. habían dado el golpe de muerte a toda idea de emancipación meramente política.

Así la nación que de un modo tan curioso había conservado, en un mundo de fantásticas mitologías, un concepto racional y digno de la Naturaleza Divina, era diferente de las demás naciones también en esto, que, miraba hacia el futuro como justificación de su propia existencia. El judío estaba orgulloso de su historia, nacional, más que ningún otro; pero sentía que este proceso, en su totalidad, no era sino el prelude de una misteriosa "liberación" en el futuro; una liberación que ninguna consideración política le daba derecho a esperar. La raza judía camina por la historia Marcha atrás, con sus ojos vueltos hacia el futuro, como uno que anuncia la llegada de un rey. Es como si el Dios cuya Naturaleza han adivinado ellos, hubiese decidido dar al mundo una revelación plena de sí mismo y hubiese escogido primero a Abraham entre todos sus parientes, luego entre todos sus descendientes a Jacob y luego a Judá entre la posteridad de Jacob; y hubiese preservado a este pueblo suyo de tantos peligros de ser conquistado y le hubiese rescatado de dos cautividades y todo ello no fuese sino la preparación de un destino hasta ahora no vislumbrado.

El momento en que la predicación de Juan el Bautista encontró tan fácil eco en el corazón de sus conciudadanos era el peor momento posible para una insurrección judía. Hubiese tropezado, no con los indisciplinados ejércitos de algún tirano asiático, sino con el empuje tremendo, implacable de las legiones romanas. Por otra parte, era humanamente hablando, el momento favorable para una fructífera campaña misionera en favor de un idea nueva. No hacía aún trescientos años que las conquistas de Alejandro habían extendido, hasta las puertas mismas de la India, una capa uniforme de cultura griega y de familiaridad con un lenguaje común. No hacía aún ciento cincuenta años, las conquistas de las armas romanas habían reunido, como por milagro, el mundo mediterráneo en un sistema político común. Nunca había habido tanta facilidad para viajar y para el intercambio del pensamiento, nunca se había estado tan libre de ataques enemigos. Y en este mundo, griego por la cultura y el idioma, con carreteras e instituciones romanas, el pueblo judío, hasta entonces tan casero y tan conservador, habría adelantado sus avanzadillas, pequeñas colonias en Roma, en Alejandría, en Efeso, en Corinto, listas para actuar como centros para la propagación de un mensaje judío. ¿Es mucho decir que en esa época los campos estaban ya blancos, esperando la recolección?

Añadamos, a riesgo de parecer soñadores, que algo de esta atmósfera de expectación que reinaba entre el pueblo judío, había pasado también al lenguaje de los gentiles. Después de cincuenta años de continuas discordias civiles, aun el refinado Horacio podía suspirar por una caravana escita o por un crucero a las Islas del Escogido; y podía preguntar qué mensajero enviaría Júpiter para expiar los crímenes del mundo; y Virgilio, sea cual fuere la fuente de su inspiración, podía prorrumpir en anuncios de una Edad de Oro, que reflejaban no sólo el pensamiento, sino el lenguaje de las profecías hebreas. Estas pajas que flotan en la superficie de la literatura culta, son indicios seguros de que debajo de ellas hay corrientes más hondas y de sentimiento popular.

Las consideraciones precedentes tendrán más peso para unos entendimientos que para otros. Me he tomado el trabajo de escribir este crudo frontispicio a la historia de la revelación cristiana,

porque proporciona la respuesta a una objeción bastante tonta que se levanta con cierta frecuencia contra la verdad del cristianismo. ¿Por qué puede nadie esperar, se objeta, que prestemos tanta atención a un determinado conjunto de sucesos acaecidos en un momento determinado de la historia y en un rincón determinado del mundo antiguo? Como si la idea de que Dios se revela en un tiempo más bien que en otro, en un sitio más bien que en otro, tuviese algo de provinciano. Quizá sirva de bálsamo para la irritación que producen estos escrúpulos, el volver sobre las consideraciones aquí aducidas, a saber: que aunque Palestina era un país pequeño y provinciano, su historia religiosa, aun prescindiendo de toda consideración cristiana, sería algo estupendo entre las historias religiosas; y que el momento en que según nosotros se cambió el curso de la historia universal, bien pudo ser un momento elegido, o más bien ordenado, de modo providencial: tan lleno estaba de necesidades conscientemente sentidas y de oportunidades prácticas. Ni tiene que avergonzarse nuestra religión, a pesar de modernos gestos de desprecio, de haber echado sus primeras raíces en el vivero del judaísmo. Si se pudiese demostrar que la religión cristiana es una impostura, tendríamos que admitir que entre todas las grandes religiones del mundo, el judaísmo era la más pura en su culto y la más verdadera en sus principios teológicos. Consideración que refuerza la piadosa creencia católica, según la cual, antes de que concluya el último acto del drama del mundo, Israel, como nación, reconocerá por fin su vieja ceguera y será introducido en la plena luz de la Iglesia católica.

VII. Fuentes documentales del cristianismo

(fuentes de evidencia en el caso del cristianismo)

EN el último capítulo invitaba al lector a poner su mano, por decirlo así, sobre la página y esconder de su vista todo lo que ha sucedido desde el comienzo de la era cristiana; a mirar el año del nacimiento de Cristo como si fuese el límite de sus conocimientos históricos. Ahora le pido, prosiguiendo la misma metáfora, que retire su mano de la página dejando sólo sobre ella el dedo que cubre la parte superior; es decir, que borre de su memoria cuanto sabe de las cosas ocurridas en el siglo primero de la era cristiana y mire con ojos nuevos la literatura del período que sigue inmediatamente a los Doce Césares; la literatura, aproximadamente de los años 90 al 120 de la era cristiana..

Encontramos un mundo todavía pagano; persiste la misma tradición de cultura grecoromana, no amenazada todavía por grave corrupción interna o por formidables ataques exteriores. Entretanto la raza judía, por el momento, ha desaparecido de la escena; su desaparición es tan completa como puede serlo en cualquier otra época de la historia. Jerusalén ha sido saqueada, sin que quede piedra sobre piedra y con la pérdida del centro nervioso de su vida activa el judaísmo parece temporalmente en suspenso; el satírico romano no lo conoce sino en relación con los adivinos que ejercían sus artes sobre las supersticiones de moda.

Al mismo tiempo, en Bitinia, provincia muy distante de Judea, un gobernador romano de gran conciencia y condición bastante apacible, Plinio el Joven, se siente preocupado por un problema urgente del imperio. Escribe al Emperador Trajano consultándole sobre la política que el propio gobernador ha adoptado con respecto a la enfadosa secta de los cristianos..

No hay razón ninguna para pensar que la dificultad era puramente local, o que Bitinia estaba más infestada de cristianos que otras provincias de la parte helenizada del mundo romano. No tenemos estadísticas, pero es evidente que los criminales en cuestión eran bastante numerosos; tanto Plinio como Trajano se esfuerzan por evitar las delaciones (signo seguro de que temen averiguar la verdadera fuerza de sus adversarios); y bastantes de los acusados parece ser que retractan sus opiniones bajo la amenaza del castigo: el movimiento, pues, estaba ya tan de moda, como para atraerse partidarios tibios. Plinio ha oído diversos cuentos en descrédito de estos extraños adoradores, cuentos sobre matrimonios incestuosos y niños devorados; pero confiesa que todas sus

averiguaciones no han hallado evidencia en abono de tales cargos. Al contrario, parece ser que los cristianos están obligados por un juramento o sacramento a abstenerse de todo crimen contra sus prójimos, y que sus reuniones secretas no implican nada más peligroso que una ceremonia religiosa que incluye una comida sacramental y el canto de un himno "a Cristo como Dios". Los que consienten en ofrecer sacrificio a los emblemas de las divinidades paganas y al Emperador mismo, son puestos en libertad sin más; a los que se obstinan en sus creencias, se ordena, con cómodo eufemismo, que "se los lleven".

La necesidad de esta acción represiva contra los cristianos —triturando a la nueva secta bajo la rueda de la eficiencia imperial—, se había dejado sentir, quizá, de un modo oscuro, mucho antes. Un historiador, Tácito, contemporáneo y amigo de Plinio, describe cómo, cincuenta años antes, Nerón había torturado y ajusticiado a los cristianos de Roma. Tácito es un testigo hostil y describe a los cristianos como "odiados por razón de sus crímenes"; pero lo mismo hubiera hecho Plinio hasta que en Bitinia tuvo con ellos contacto directo. En una gran ciudad como Roma no se conoce a los propios vecinos; y los más fantásticos rumores son fácilmente creídos cuando se dirigen contra una religión que se practica en secreto. No hay indicio ninguno de una actitud revolucionaria o antipatriótica por parte de los cristianos, a no ser la afirmación de Suetonio de que los judíos fueron desterrados de Roma, porque "causaban continuos disturbios bajo la instigación de Cristo"; lo cual se refiere probablemente a las diferencias entre cristianos y judíos.

De que el fundador de esta secta padeció bajo Tiberio, tenemos el testimonio de Tácito; para una información más completa sobre su carácter, podríamos acudir al historiador judío Josefo, quien escribiendo un poco antes, nos da un rápido esquema de la carrera de un tal Jesús de Nazaret, a quien en una nota identifica con Cristo. Pero la sospecha de que el texto ha sufrido adiciones de origen cristiano nos impide aceptar sin vacilación los detalles ulteriores de este notable pasaje. No hay razón ninguna para sospechar que las alusiones de Tácito sean interpolaciones cristianas de época posterior; no hay de ello prueba ninguna externa; y las referencias mismas demuestran ser genuinas por su moderación; un interpolador cristiano habría seguramente ido más lejos.

Esto es lo que sabríamos, aunque la literatura cristiana hubiese desaparecido por completo de la faz del planeta. (He aducido sólo los ejemplos más sobresalientes y eso en líneas generales, sin descender a detalles. Sabríamos que entre los años 60 y 120 el pueblo judío había perdido la pequeña importancia política que hasta entonces había gozado; y que durante esos mismos años, una secta nacida en suelo judío (pero ciertamente sin conexión con el judaísmo oficial se había extendido por Asia Menor hasta las costas del Mar Negro y a través de Grecia hasta la capital misma del Imperio; que, a pesar de rigurosas persecuciones, su decidida oposición a la idolatría y, por tanto, al culto del César, había llegado a ser en el Imperio un problema que requería un recurso constante al cuartel general; y que la parte central de su credo era la divinidad de Cristo, un hombre que sufrió y fue ejecutado bajo Tiberio, alrededor del año 30 d. C. En este resumen encontramos seguramente cosas curiosas. Desde la supresión, puramente local, de las bacanales en Roma (al principio del siglo n a. C), no había sido necesario, que sepamos, emprender una acción pública contra una religión en cuanto tal. Sabemos muy bien que durante el siglo primero había otras religiones secretas que gozaban de cierta popularidad. Los misterios de Orfeo, el culto de Isis y demás. No hay duda de que el Cristianismo se les parece, como se parece a otras muchas religiones, en que tiene su santo y seña, su ceremonia de iniciación, su comida sacramental; tal vez haya, incluso, adoptado en su lenguaje algunas expresiones de ellos sobre iniciación, iluminación y demás. Pero las especulaciones más fantásticas no han podido demostrar rastro ninguno de interconexión; y mientras ésta no se pruebe, es evidentemente anticientífico clasificar al Cristianismo entre los cultos de misterios. Porque el Cristianismo tiene cualidades muy salientes que le hacen completamente distinto de ellos. Las religiones de los misterios no sólo conseguían llegar a un acuerdo con el culto pagano, sino que de hecho se preocupaban de entroncar, en su origen, con una u otra de las conocidas figuras de la

mitología clásica. El Cristianismo, desde el momento de su aparición, pone su origen con completa franqueza en el año 30 d. C. y mira a todas las figuras de la mitología pagana como abominaciones. Y por eso el Cristianismo, a diferencia de las religiones de los misterios, es perseguido en nombre de la teología pagana y sus principios se supone son incompatibles con las obligaciones de un buen ciudadano. Es un hecho histórico que el Cristianismo es desde el principio algo *sui generis*; el judaísmo es el único sistema que se acerca un tanto a su extraña actitud de círculo cerrado e intolerante.

Volvamos ahora la atención a los documentos del mismo período (años 90-120 d. C.) procedentes de fuentes cristianas, las cartas de Ignacio y de Clemente. Allí encontramos datos acerca de una religión institucional firmemente establecida ya, con un credo definido y un sistema también definido de gobierno de la Iglesia. Encontramos abundante material para corroborar la afirmación de Plinio de que los cristianos adoraban a Cristo como a Dios; y encontramos la explicación de esta actitud en la convicción de que Cristo resucitó de entre los muertos. Encontramos un marcado antagonismo con respecto al genio todo de paganismo y la firme creencia de que la muerte sufrida en lucha contra el paganismo es el prefacio de una gloriosa inmortalidad. Encontramos el hábito de la epistolografía—un individuo que dirige su mensaje a una "iglesia" reunida—, lo cual supone la existencia de un modelo establecido (un modelo paulino, como más tarde veremos). Encontramos una clara confianza de que el judaísmo entero no fue sino una preparación para el Cristianismo. Encontramos que se da por supuesto que el Cristianismo en todas partes está representado bajo un tipo común, bajo el control de un vigilante (el obispo, "episcopus"). Encontramos que el centro de todo este sistema está ya fijo en la metrópoli romana; puesto que Clemente, en nombre de la Iglesia de Roma, reprende a los hermanos cristianos del otro lado del Adriático que se han rebelado contra sus sacerdotes, e Ignacio reconoce a la misma Iglesia un título—aún no bien definido—a la presidencia.

Todo esto sabemos del Cristianismo en la segunda generación: una prueba impresionante de su independiente actitud y su rápido desarrollo, aun en el caso de que careciésemos de documentos anteriores. Pero es sabido que poseemos una serie de documentos que en su mayor parte son ciertamente anteriores al período que hemos venido considerando: me refiero a los documentos que forman el Nuevo Testamento. Apenas necesito recordar al lector que en éste y en los tres capítulos siguientes, estos documentos serán tratados, no como textos religiosos dignos de fe por su carácter y autoridad, sino como meros documentos históricos, cuyo valor debe ser estimado según los principios históricos.

Tenemos una serie de "epístolas"; algunas de ellas son verdaderas cartas, escritas para satisfacer una necesidad de momento, otras son sencillamente tratados en forma epistolar. De entre ellas, una docena provienen de la misma mano: la incoherencia de su estilo, el uso desconcertado de la primera persona del singular, la insistente y, a veces, fuera de lugar reiteración de unos cuantos principios doctrinales favoritos, son el marchamo de su unidad. Ni hay motivo alguno serio, interno o externo, para dudar que sean lo que profesan ser, obra de Pablo, un propagandista de la nueva religión que había desarrollado particular actividad en la *Grecia* Europea y en las costas del Asia Menor. Sus principales preocupaciones al escribir parecen haber sido las siguientes:

Definir con exactitud las relaciones, bastante oscuras en aquel tiempo, entre Cristianismo y Judaísmo.

Recoger dinero para socorrer a los cristianos pobres de Jerusalén.

Defender la posición de su autor como misionero cristiano autorizado, en respuesta a varias críticas que intentaban representarle como un francotirador.

Pero tratan también otros problemas locales: como el exagerado entusiasmo de los corintios, los temores prematuros de un cataclismo universal que sentían los macedonios, el peligro de contaminación en Efeso y Colosa con cultos supersticiosos.

Estas cartas, por razones de crítica interna, y por comparación con otro documento que en seguida mencionaremos, tienen que haber sido escritas antes del año 60 d. C. Al leerlas, el crítico imparcial no puede dejar de sentir el impacto de los puntos siguientes:

Que a pesar de la confusión introducida por la competencia de misioneros rivales, siempre se da por descontado que los cristianos del mundo forman un solo cuerpo. La "Iglesia" local no es sino el modelo de una institución que en potencia abarca el mundo entero, la Iglesia.

Que esta Iglesia se compone de aquellos que han hecho un acto de fe en Cristo, acto que se identifica en su significado con la ceremonia exterior del bautismo.

Que la Iglesia Cristiana, joven todavía, tiene ya tradiciones que se deben mantener y un depósito de creencias fijo.

Que la fe en Cristo implica asentimiento a la doctrina de que resucitó de entre los muertos, un hecho atestiguado por diferentes testigos, entre los cuales Pablo se cuenta a sí mismo en virtud de un momento especial de experiencia mística.

Que en unos cuantos textos, Cristo es explícitamente reconocido como Dios; y que el lugar general que se le asigna en el esquema de la "Redención" es incompatible con la hipótesis de que su dignidad no sea divina.

Que el pacto en virtud del cual la Iglesia judía se proclamaba como la asamblea escogida de Dios, ha sido ahora sustituido por un nuevo pacto con una asamblea internacional, la Iglesia Cristiana.

Que la idolatría, e incluso la cooperación en la idolatría es directamente contraria a la profesión cristiana; los cristianos tienen una comida sacrificial, una ceremonia suya propia, cuyo carácter sobrenatural queda explícitamente asentado en otra parte.

Junto a estas epístolas tenemos un libro que aun los críticos más rigurosos atribuyen a un compañero de Pablo, y cuya fecha es anterior al año 70 d. C. o muy poco posterior: los Hechos de los Apóstoles. La primera parte de este libro nos da un esquema histórico de esta Iglesia Cristiana en sus comienzos; el tono es evidentemente primitivo. La segunda parte contiene un relato de las actividades misioneras de Pablo y demuestra ser en su mayor parte obra de un testigo ocular. Este documento corrobora por completo la exposición del Cristianismo que hemos deducido de las epístolas de Pablo y añade algunos toques que completan el cuadro. Por ejemplo: describe las reuniones de los jefes cristianos que evidentemente se consideran investidos del poder de legislar para el bienestar de la Iglesia, y registra el ceremonial de la imposición de manos sobre los recién bautizados y sobre hombres escogidos para tomar parte en la obra de la evangelización. No necesitamos considerar las otras epístolas de origen no paulino o dudosamente paulino, ya que para nuestro propósito actual no añaden gran cosa al cuadro.

Supongamos que esto fuese todo. Supongamos, *per impossibile*, que no tuviésemos Evangelios. ¿Cuál sería, cuál debería ser nuestra actitud hacia la Iglesia Católica? Tendríamos que admitir, al menos, que esta institución extraordinaria ha subsistido durante casi 1.900 años, acusada a veces de definir demasiado, pero nunca de anular sus creencias; o de crecimiento, pero nunca de haber visto rota su continuidad histórica. Tendríamos que admitir que su carrera está perfectamente documentada con testimonios que se remontan hasta la muerte misma de su Fundador o hasta una fecha que dista de ella menos de veinte años; que su estructura fundamental, sus más íntimas doctrinas, han permanecido inalterables a través de los siglos; que su principal título credencial, ha sido desde el principio esa historia sorprendente de un hombre muerto que vuelve a la vida; y que esta creencia la ha impuesto, antes que a otros, a gentes que habían vivido en el mismo país, en la misma ciudad en que su muerte tuvo lugar. Tendríamos que admitir que esa Iglesia había asimilado rápidamente las energías del movimiento religioso iniciado por Juan el Bautista; y que había declarado venir a llenar la prolongada expectación del pueblo judío en el momento en que se

esperaba la realización de esas esperanzas. Y tendríamos que admitir que era necesario inquirir en una institución semejante y averiguar qué es lo que tiene que decirnos.

Y nos habría contado su historia, transmitida de boca en boca a través de los siglos, y corroborada aquí y allí por alusiones sueltas en la literatura de aquellos siglos. Cómo su Fundador nació de modo milagroso, en cumplimiento de la profecía de Isaías; cómo Juan dio testimonio de El; cómo ayunó y fue tentado en el desierto; cómo recorrió el país haciendo el bien y cómo enseñó y cómo sus enseñanzas levantaron contra El la envidia de los jefes judíos; cómo hizo milagros, alimentó a cinco mil hombres con cinco panes y caminó sobre el mar, e incluso resucitó algunos muertos; y las circunstancias en que fue traicionado, juzgado y ajusticiado. Todo esto habría sido cuidadosamente guardado en la tradición oral de la Iglesia, como debe haberlo sido en los días antes de que se escribiesen los Evangelios. Aquellos primeros convertidos, de seguro, harían preguntas. Y los Apóstoles, que habían vivido con Cristo, de seguro tenían respuestas para satisfacer su curiosidad. En esa misma posición hubiéramos estado nosotros. Sólo que de cuando en cuando hubiera sido posible citar una alusión escrita en apoyo de la afirmación de la tradición.

Pero no estamos reducidos a depender de una tradición oral. Porque la tradición misma fue puesta por escrito por cuatro cronistas diferentes, antes de, que el aroma (por decirlo así) hubiera tenido tiempo de perderse. La historia que nos cuentan es extrañamente incompleta si se la juzga con arreglo a los principios de la biografía moderna. No es sino un fragmento, pero que ha dejado sobre la imaginación de la humanidad un cuadro imborrable. Hace retroceder la tradición oral, no hasta los primerísimos tiempos del Cristianismo, pero sí hasta una época tan cerca de ellos que no cabe el temor de que la fe apostólica haya sufrido deformaciones. De estas crónicas, tres al menos deben haber sido escritas cuando todavía vivían hombres que habían hablado con Cristo y podían comprobar los hechos relatados. A esta tradición documental es, pues, a la que acudimos para trazar un cuadro de la vida de Cristo. Para ese propósito es prácticamente lo único que nos queda. Porque la tradición documental reemplaza, y con ello mata, a la tradición oral. Es cosa extraordinaria, qué pocas leyendas quedan cuya autenticidad merezca ser considerada en serio y que suplementen la narración evangélica. Es extraordinario, qué pocos dichos del Señor se han conservado que no estén citados en los mismos Evangelios (hay uno en Acts., XX, 35 [8]). Los hombres no se fían de su propia memoria; mona cuando tienen fuentes escritas a que acudir.

El texto de estos cuatro documentos está mejor establecido que ningún otro. Debido a las frecuentes transcripciones, los manuscritos deben haberse dividido muy pronto en diferentes "familias", y no es probable que el texto de ninguna de estas familias se haya extinguido. Esta división en familias ha dejado sus huellas, naturalmente, en los manuscritos que todavía poseemos, pero ninguna de las diferencias es suficientemente importante para afectar a nuestro propósito actual. El texto de los Evangelios puede considerarse como una cantidad fija: la coincidencia de los manuscritos proporciona una evidencia tan fuerte que sólo arriesgando su reputación como crítico textual puede un erudito tener el atrevimiento de impugnar la genuinidad de un solo verso, como algunos han impugnado (Mateo, XXVIII, 19).

Mucho menor es el acuerdo respecto a quiénes son los autores de los Evangelios y de las otras fuentes escritas, si es que hay alguna, que se esconden tras ellos. Un monte de erudición se ha venido acumulando durante los últimos cien años sobre el "problema sinóptico", y no nos hemos acercado a su solución. El hecho es que hoy día carecemos de conocimientos para poder pronunciarnos respecto a las "hipótesis acerca de los documentos": para decidir si el documento A fue copiado del documento B, o *viceversa*, o si ambos fueron copiados de una fuente perdida C; y si, en este caso, C era otro documento escrito o una tradición oral; y cuánta revisión y "trabajo de editor" cabe esperar de parte de los hombres que en última instancia dieron forma a los documentos. En esta tarea se ha derrochado ingenio, pero carecemos de experiencia. La imprenta nos lo ha hecho todo tan fácil, que ya no tenemos medios de juzgar de lo que era probable o improbable en el siglo primero; de qué

probabilidades tenía un documento de perderse o ser mutilado o subrepticamente alterado; de hasta qué punto trabajaban de memoria los autores y en qué medida dependían de sus fuentes; y hasta dónde permitían que el orden preconcebido fuese alterado por razones de conveniencia práctica. Por eso me propongo, en el capítulo siguiente, tratar el texto sinóptico como un todo uniforme sin distinguir entre sus partes. Baste notar que las extravagancias más audaces de la crítica están ya anticuadas y que podemos, sin provocar las burlas de los eruditos, tratar los tres primeros Evangelios como documentos anteriores al año 70 d. C., es decir, documentos escritos antes de que acabasen sus vidas aquellos que ya eran. adultos cuando los sucesos relatados tuvieron lugar.

El cuarto Evangelio—repito que no tratamos aquí a la Biblia como un texto inspirado—debe ser usado con más cautela. Si aceptamos la tradición respecto a su autor, parece probable que es obra de un hombre de edad muy avanzada, y los adversarios podrán con todo derecho poner en duda la exactitud de su memoria. Muchos eruditos modernos rehúsan aceptar la tradición y colocan al cuarto evangelio fuera por completo del siglo primero. Por su misma naturaleza es un asunto muy oscuro. Suele decirse que en su mayor parte es una obra de reflexión filosófica que presenta la doctrina cristiana, por un artificio dramático, en forma de monólogo o de diálogo. Por mi parte confieso que me hacen el efecto de ser los trabajosos recuerdos de un hombre muy anciano, meticoloso en detalles sin importancia, meramente para mostrar que los recuerda y que se olvida constantemente (como les sucede a los viejos) del punto que ha alcanzado en la narración o en el argumento. Pero, sea esto como se quiera, parece claro al menos que en ciertas líneas generales conserva una tradición independiente. El hecho mismo de que corrige la idea que de otro modo hubiéramos tenido respecto a la duración del ministerio de Nuestro Señor, de la fecha de su Pasión, etc., es buena prueba de que no depende enteramente de los otros Evangelios para su descripción de los incidentes. Este cuarto relato debe, pues, ser tenido en cuenta si deseamos tener una visión completa del material de que disponemos.

Con objeto de limitar nuestras consideraciones, en cuanto sea posible, a materias de importancia práctica, no voy a intentar recordar al lector los detalles de una vida tan conocida como la de Nuestro Señor. En los dos capítulos siguientes trataré por separado dos temas: nos preguntaremos en primer lugar si el Fundador del cristianismo afirmó ser Dios; después, supuesto que lo afirmó, veremos hasta qué punto el estudio de su Personalidad y de su carrera justifican esa afirmación.

VIII. La afirmación del Señor

A la tesis de que Nuestro Señor quiso ser tenido por Dios hay que ponerle dos apostillas. En primer lugar, que nuestra tesis no significa que el Señor formulase en voz alta su reclamación y la repitiese cuando venía y cuando no venía a cuento. Al contrario, el Señor se esforzó durante la mayor parte de su vida por imponer silencio. a las conjeturas sobre esta materia. Lo cual es la mejor prueba posible de que, en su interior, El creía ser Dios. No se intenta imponer silencio a las conjeturas, a menos de que haya peligro de que lleguen a alcanzar la verdad: no se impone silencio a las conjeturas, cuando uno puede librarse de ellas con mayor facilidad mediante una negación. En segundo lugar, nuestro Señor quiso ser tenido no sólo como Dios, sino también como Hombre. En ciertas épocas de su vida parece haber insistido fuertemente en la realidad de su naturaleza humana. Y ésta es, de nuevo, la mejor prueba de que El creía ser Dios; porque El no habría puesto su Humanidad en primer plano si no hubiese percibido el peligro de que pasase inadvertida o fuese olvidada. Empecemos por ampliar un poco estos dos puntos.

Algunos críticos de los Evangelios han escrito como si en Nuestro Señor la conciencia de su "Mesianidad" fuese una noción que se formó en El poco a poco y se robusteció en el curso de su vida. Esto es pura conjetura que peca por ir más allá de lo que permiten los datos. Los datos

muestran, no que dicha conciencia se formó en El de modo gradual, sino que El permitió de un modo gradual que fuese perceptible para el resto del mundo. El hecho de que al principio de su vida pública prohibió a los demonios llamarle Cristo, y más adelante animó a Pedro a llamarle con ese título, no define los límites de lo que El sabía, sino de lo que quería que supiesen los demás. A cualquier entendimiento honrado que lea los cuatro relatos, simplemente como relatos, poca duda puede caberle de que la revelación de sí mismo, en Jesús, fue una revelación gradual. Era natural, si no necesario, que fuese así. Los judíos evidentemente no esperaban un Mesías que saliese de entre ellos como un hombre de entre los hombres; buscaban un Libertador. venido de las nubes. Sus ideas, por tanto, tenían que ser gradualmente remodeladas. Sus inteligencias tenían que irse acostumbrando a la idea de que era más que Hombre.

Por eso, desde el principio, rehusó el tributo de reconocimiento que le ofrecían los demoníacos: cuando éstos le llamaban Hijo de Dios, El 19s ordenaba callarse. Al principio no reveló su secreto ni siquiera a sus más íntimos amigos. En varias ocasiones, sus Apóstoles parecen haber tenido un atisbo de la verdad (Mt., XIV, 33 [9]; Jn., I, 49 [10]). Sin embargo, es claro que los Sinópticos consideran la Confesión de San Pedro como la primera expresión formal de una convicción arraigada sobre este punto. Convicción que, según estos Evangelistas, sólo se ha producido de un modo gradual mediante una serie de milagros (Marc., W, 52 [11]) y entonces con tal lentitud que produce admiración al Maestro mismo (Marc., VIII, 24 [12]). Aun después de la Confesión de Pedro, el gran secreto debe sor guardado dentro del círculo apostólico (Marc., VIII, 30 [13]); y es una conjetura plausible, si bien desprovista de todo dato que la apoye, que parte de la traición de Judas consistió en estar preparado para divulgar el secreto. A los judíos, en general, no debe decirseles; debe dejarseles que lleguen por sí mismos a esa conclusión y que reaccionen como quieran (Márc., IV, 11 [14]). Incluso Juan, cuyo relato parece representar al Señor como más explícito en su enseñanza sobre sí mismo, da testimonio de que los judíos, casi hasta el final no estaban seguros de si Jesús pretendía ser el Cristo o no (Juan, VIII, 25 [15]; X, 24 [16]) Una afirmación prematura de sus aspiraciones, parece seguro que le hubiera proporcionado en Galilea una corona, y en Judea una lluvia de piedras. Debe, pues, dejarse al pueblo que aprenda su propia lección. Mientras escuchaban las enseñanzas del Señor; sobre todo, mientras atendía al sentido profundo desarrollado en las parábolas, los fariseos estaban siempre esperando encontrar una confesión franca de lo que ellos consideraban una pretensión blasfema; y no consiguieron su propósito hasta la víspera misma de la Pasión en que la parábola de los viñadores levantó por fin el velo de la conciencia de Divinidad en Jesús (Marc., XII, 12 [17]).

Para Jesús, pues, el derecho a ser reconocido como Dios, es algo presente en su espíritu, pero que El no exhibe a los ojos del mundo. Al contrario, se esfuerza por velárselo; y este modo de proceder es, para cualquiera que considere su significado, buena prueba de cuáles eran sus convicciones íntimas. En dos ocasiones al menos, Nuestro Señor parece haberse ido al extremo opuesto y haber recalcado deliberadamente el hecho de su Humanidad; como si temiese que después de su muerte sus seguidores pudiesen olvidar que El había sido hombre. La historia de su Tentación (no discutimos ahora su valor histórico) comprende una serie de hechos que por su propia naturaleza no pueden haber sido contados sino por el Señor mismo. ¿Por qué se toma la molestia de contarlos, sino porque quiere probar que puede, en cuanto Hombre, sufrir los asaltos exteriores de la tentación y está dispuesto a resistir a estos asaltos sencillamente como Hombre, sin querer satisfacer la curiosidad de su Enemigo, sobre si El es más que hombre? Y la agonía del huerto de Getsemaní muestra una vez más su intención (casi podríamos decir) de exhibir su debilidad humana. Procuró tener testigos en aquellos precisos momentos en que cualquiera de nosotros con un instinto de valor normal hubiera deseado estar solo—los momentos en que El sabía que había de dejarse abatir por el dolor. Nunca he podido entender estas dos historias sino en el supuesto de que el Señor quería decir:

"Ved que, aunque Dios, soy Hombre"—y al dar este aviso, es claro, *ex hypothesi*, que admite el hecho de su propia Divinidad.

En una palabra, los argumentos comúnmente aducidos para probar que nuestro Señor no pretendía se le tuviese por Dios—su silencio acerca de ello, su insistencia en el hecho de su Humanidad son, si se consideran como es debido, pruebas indirectas de todo lo contrario. Y lo mismo sucede a este propósito con la conocida réplica, "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino Dios—, réplica terriblemente vulgar y vacía si se la toma por una afirmación hecha en serio, llena en cambio de sentido cuando uno comprende su intención irónica. Ahora bien, ¿no pueden estas pruebas indirectas ser suplementadas por otras directas, alguna afirmación positiva del Señor?

Para comprender qué dignidad se atribuye el Señor a sí mismo es menester acudir a una serie de consideraciones.

I) En primer lugar, el Señor se identifica a sí mismo decididamente con el "Hijo del Hombre" que ha de venir a juzgar al principio o al fin del reino mesiánico. Es absolutamente cierto que el Señor se refirió a sí mismo como el "Hijo del Hombre" (e. g. Luc., IX, 58 [18]). Es igualmente cierto que contaba con la vuelta del Hijo del Hombre como juez (e. g. Mat., XXV, 31 [19]). No hay duda que Daniel y los escritos escatológicos a imitación suya, habían descrito al Inaugurador del nuevo orden mundial como al "Hijo del Hombre" (Daniel, VII, 14). Es probable que este título fue escogido deliberadamente por ser poco comprometedor; en frase moderna diríamos que no era procesable (accionable). Pero era un tildo que induciría a pensar si el que lo usaba no estaría reivindicando ser el cumplimiento de las esperanzas de Israel y el árbitro de sus destinos.

II) El Señor se refiere a sí mismo constantemente de un modo implícito como al Hijo de Dios. Para probar esto no es necesario recurrir a varios textos de San Juan rechazados por los modernos. Baste observar que cuando enseña a orar a los discípulos comienza su modelo de oración con las palabras "Padre nuestro". En ninguna otra parte de sus enseñanzas encontramos estas palabras. Siempre habla de "mi Padre que está en los cielos" y de "vuestro Padre que está en los cielos"; pero nunca de "nuestro Padre que está en los cielos". ¿Puede haber prueba más clara de que El pensaba que era Hijo de Dios en un sentido especial, en el cual ese título no podía ser compartido con ninguna criatura humana, ni siquiera con los discípulos? La íntima relación que existe entre el Hijo y el Padre está atestiguada no sólo por San Juan sino también por San Mateo (XI, 27 [20]) y San Lucas (X, 22).

III) En todos los relatos de milagros de nuestro Señor—no trato ahora de defender su carácter milagroso, sino los trato como parte integrante del relato evangélico—no aparece la menor insinuación de que El ejercite sus poderes milagrosos en Nombre de nadie sino en el suyo propio. Y téngase presente que para las mentes judías, "el único que obra maravillas" era una descripción característica de Dios Omnipotente. Los milagros del Antiguo Testamento, como los milagros de la historia eclesiástica, se debían de ordinario de un modo manifiesto a una invocación del poder divino. Nuestro Señor nunca invoca el poder divino. Es verdad que a veces sus intervalos de silencio sugieren que se entrega a la oración mental. Pero la palabra que de hecho cura u ordena es pronunciada por propia autoridad, hecho significativo si recordamos el vivo celo monoteísta del pueblo judío. Podríamos añadir que nuestro Señor disuade de una postura de adoración a los que se dirigen a El.

Sigue siendo verdad, sin embargo, que nuestro Señor, al menos en público, no hizo afirmación ninguna que pueda interpretarse como reivindicación para sí de honores divinos; de lo contrario, sus enemigos no hubieran tenido de seguro la menor dificultad de encontrar material para condenarle. Parece que la acusación más clara aducida contra El fue la de haber dicho: "Destruir este templo y yo lo levantaré en tres días." No es probable que Nuestro Señor fuese como acusado de falta de respeto hacia el Templo; no hay prueba de que tal cargo figurase en el proceso. Debe suponerse Más bien que las palabras fueron interpretadas como una reivindicación de independencia que implicaba poderes sobrehumanos. Pero incluso esta acusación no es decisiva. No queda sino que el

Sumo Sacerdote pregunte directamente: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios Bendito? A lo cual la respuesta es: "Lo soy. Y aun os digo que veréis de aquí a poco al Hijo del Hombre sentado a la derecha del poder de Dios y venir sobre las nubes del cielo" (Marc., XIV, 62; Mat., XXVI, 64).

¿Cuál es el sentido de la pregunta del Sumo Sacerdote? Porque la respuesta debe ser juzgada según el sentido de la pregunta. No era momento para respuestas ambiguas que pudieran haber desviado el curso de la justicia. Nuestro Señor contestó a lo que Caifás preguntaba y en el sentido en que Caifás le hacía la pregunta. Es claro, en primer lugar, que el Señor, en su respuesta, se identifica con el Mesías, esa figura misteriosa que había de anunciar la era de la liberación de Israel. Este Mesías se esperaba llegaría a la tierra en medio de gloria visible con una corte de ángeles; ¿pretenderá el Galileo haber cumplido esa profecía?. A lo cual nuestro Señor responde: "Yo soy el Cristo; y *no es ahora, sino después*, cuando veréis al Cristo sentado a la diestra del poder de su Padre y viniendo sobre las nubes del cielo." (Este es claramente el significado del "de aquí a poco" conservado por Mateo, que al menos en este pasaje, con permiso de los críticos, conserva el relato original.) Pero era tal la muchedumbre de profecías que se interpretaban como referentes al Mesías, que no estaba claro del todo que "el Cristo" fuese necesariamente un título divino. Caifás le da una mayor precisión al añadir "el Hijo de Dios Bendito".

¿Cabe pensar que las palabras "Hijo de Dios", en ese contexto sean aplicables a un representante de la raza humana de especial excelencia, o incluso a un ser angélico? No, si es que podemos fiarnos de San Juan, quien de ordinario se muestra expositor exacto de las costumbres judías: una comparación entre los versos 33 y 36 de Juan, X, prueba que al menos para Juan los títulos de "Dios" e "Hijo de Dios" son idénticos. No, según todo lo que sabemos de la mentalidad judía: la noción de semidioses o héroes podría ser familiar al mundo pagano con su concepción medio panteísta de la divinidad; pero los judíos tenían una conciencia tan viva de la absoluta diferencia, del abismo insalvable entre Dios y el hombre, que es difícil suponer que ninguna criatura pudiera ser llamada Hijo de Dios en un sentido único. Y no también, finalmente, por todo lo que siguió: si la afirmación del Señor hubiera podido interpretarse en el sentido de que reivindicaba para sí cierta especie de dignidad angélica, ¿hubiera sido recibida con el grito unánime de "¡Bíasfemia!"? Casi podríamos decir que cualquiera que fuese el sentido que hasta entonces hubiese dado el pensamiento judío a la palabra Mesías, esta decisión del Sanhedrín hizo de ella, de allí en adelante, un título divino.

Penetraremos mejor la fuerza de los argumentos precedentes, si nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Si Jesús de Nazaret no pretendía ser Dios, qué es entonces lo que pretendía ser? ¿Es creíble que hiciese lo que hizo, dijese lo que dijo, insinuase las cosas que insinuó, guardase silencio cuando lo guardó y, por fin, contestase a la solemne pregunta de Caifás, sin un distinguo, sin una palabra de explicación o en defensa propia, perteneciendo El, y con plena conciencia de pertenecer, a un orden del ser inferior al divino? ¿A qué venían todo ese misterio, esas alusiones veladas, esas órdenes de guardar silencio, si no habían de servir sino para alimentar una impresión falsa, que por lo demás hubiera podido aclararse con un par de frases? Y finalmente, el lenguaje de Pablo a los Filipenses (II, 6), ¿cómo hubiera podido pasar sin protesta, de no ser que los cristianos del tiempo de Pablo, lo mismo que los del tiempo de Plinio estuviesen acostumbrados a dirigir sus devociones a Cristo como a Dios?

No quiero decir que el apologista necesite, a estas alturas de la exposición, establecer el hecho de la Divinidad de Nuestro Señor. Lo único que exige nuestra argumentación es una prueba de que el Señor vino con la intención explícita de comunicarnos una revelación divina y que sus afirmaciones están, sin duda de ninguna especie, corroboradas por el sello de un poder a todas luces divino; es decir, que el Señor era un embajador de Dios ante los hombres provisto de cartas credenciales. Si los argumentos aducidos hasta aquí son legítimos, es cosa clara que quien reivindicó para sí la dignidad de Dios, *a fortiori* se presentó como portador autorizado de una revelación. Una vez establecido esto

se sigue que el movimiento inaugurado por El, la Iglesia por El fundada, es de institución divina, y que todas las promesas que El le hizo llevan consigo esa garantía absoluta basada en la divina Fidelidad. Si El hubiese reivindicado para sí una autoridad que no fuese absoluta, le hubiéramos reverenciado como a una voz enviada por Dios y, sin embargo, tal vez habríamos sospechado que algunas de sus promesas, por razón de las deficiencias humanas, eran exageradas. Si se hubiera presentado como puro hombre, como el mayor de todos los místicos, sus revelaciones hubieran estado expuestas a las mismas dudas que las de los demás místicos. Pero si El reivindicó una autoridad plena, ¿no creeremos que el intento que El perseguía con su venida fue providencialmente protegido contra toda desviación, y que la Iglesia, único legado visible que El dejó tras sí, fue equipada de modo providencial para dar cumplimiento a ese propósito?

IX. Los argumentos del cristianismo

LAS leyes (de cortesía) del duelo establecen que el que desafía debe ofrecer a su adversario la elección de armas. En el debate presente, que ahora alcanza su punto crítico, la Iglesia Católica desafía al entendimiento humano. Al lector, pues, corresponde la elección de armas, con tal que esté dispuesto a atenerse a su propia elección.

Si estás dispuesto a admitir la posibilidad del milagro, es natural que esperes que un acontecimiento de tanta importancia para la humanidad, como una revelación personal de Dios Omnipotente, esté acompañado de manifestaciones de su poder milagroso. En la última parte de este capítulo trataré de demostrar que la revelación cristiana cumple estas condiciones. Pero si estás decidido, por la fuerza de ciertos prejuicios, por una extraña inhibición del pensamiento, a descartar la posibilidad del milagro; si estás decidido a descartar como invención de la fantasía humana cualquier relato de un hecho milagroso, precisamente porque se trata de un milagro, sin ninguna otra razón, entonces yo trataré de satisfacerte en tus propios términos; pero tú debes atenerte a ellos. Debes considerar con toda honradez, si la *vida* de nuestro Señor no te da toda la seguridad que, aparte del milagro, es posible tener de que El era Dios. No digo que esta prueba me satisfaga a mí; pero debe satisfacerte a ti. Y debe satisfacerte porque es precisamente la clase de prueba que tú has pedido. No puedes decir que ninguna revelación te satisfará si no va acompañada de milagros, para decir acto seguido que rehusas aceptar los relatos de hechos milagrosos precisamente porque son milagrosos. Esto sería lo mismo que pedir que tu adversario te diese una estocada con una pistola. Si rechazas los milagros, debes estar dispuesto a darte por satisfecho sin ellos.

Descartemos, pues, por el momento y por razón del argumento, descartemos de nuestras mentes la noción misma de milagro. Supongamos que las curaciones operadas por el Señor fueron casos de recuperación de la salud por la fe; que la Tumba Vacía fue una ilusión, la Resurrección una mera supervivencia del espíritu y las apariciones del Resucitado una serie de visiones. ¿Qué juicio formaremos de la carrera de Jesús de Nazaret, ese Hombre que afirmó ser Dios?

Si Nuestro Señor no era Dios y afirmó que lo era, tuvo que ser o un impostor o la víctima de una alucinación. No es fácil para un cristiano discutir con paciencia los términos de esta alternativa. Afortunadamente el primer término no exige mucha discusión. Es mala crítica explicar la vida de un hombre mediante una teoría que no puede asignar motivo ninguno a la conducta de ese hombre. Es evidente que nuestro Señor no tenía ambiciones políticas; porque constantemente, a pesar de precedentes obvios, a pesar de instancias vehementes, rehusó desempeñar un papel político. Tampoco pudo ser su objeto el ganar dinero; porque vivió y murió pobre y eso, claramente, por propia elección. Tampoco fue el Señor de esos que se recrean en el aplauso de la multitud; constantemente se retiró de la multitud y se refugió al otro lado del Jordán, allí precisamente donde no sería reconocido y donde su popularidad era muy limitada (Marc., V, 17 [21]). Aparte de la cuestión de motivo, tampoco parece que un esfuerzo consciente para engañar a sus contemporáneos sea

compatible con todo lo que sabemos de Jesús de Nazaret, de su humildad, su amor al retiro, su odio al fingimiento y a la hipocresía.

Sin embargo, una vez descartada esta hipótesis tenemos que enfrentarnos con el otro término de la disyuntiva, no menos desagradable: que Jesús, como ya se apuntó en sus días, estaba loco. Y esta hipótesis no puede despacharse con un simple gesto. La historia del entusiasmo humano atestigua que desgraciadamente es posible que un hombre dé muestras de gran espiritualidad y sea el fundador de un movimiento religioso y, con todo, la única explicación caritativa que cabe dar de su actitud total es que ha perdido la razón. Sería absurdo negar que una intensa y al parecer sincera preocupación por la religión hace a un hombre a veces perder el seso. No se puede argüir, sin más, que Fulano de Tal es un hombre demasiado bueno para ser sospechoso de ilusión. La acusación, por muy desagradable que sea a los oídos piadosos, debe ser discutida según los hechos.

La verdadera refutación me parece a mí ser ésta: que la sospecha, de locura es incompatible con la amplitud de visión y la originalidad de pensamiento (por decirlo de la forma más modesta) desplegadas en la enseñanza del Señor. En la locura puede haber ráfagas de inspiración; nadie que haya leído el *Himno a David* de Cristóbal Smart puede dudar que sea la obra de un loco, ni puede dejar de sentir que casi merecería la pena de estar loco para poder escribir así. *Kubla Khan* fue escrito bajo el influjo de una droga; y me figuro que habrá otros casos en que un buen trabajo ha sido realizado bajo circunstancias igualmente anormales. Pero, en general, la liberación del inconsciente que se da en la locura, bajo el influjo de drogas y en algunas otras circunstancias, no produce sino resultados que son verdaderos fracasos. Las cartas de los lunáticos son terriblemente aburridas por no decir nada de sus otras cualidades. Los resultados obtenidos por la escritura automática, o por los *mediums* espiritísticos, no han conseguido enriquecer el mundo literario con un solo pensamiento nuevo. Si tomamos como criterio el mero interés literario, ¿quién, aparte de los partidarios fanáticos, ha leído nunca con *paciencia Cielo e Infierno* de Swedenborg o el *Libro de Mormon*? En cambio, aunque desapareciese de nuestro planeta todo vestigio de religión cristiana, las palabras de Jesús de Nazaret serían todavía leídas a causa de su belleza. Aun en el griego decadente en que nos han sido conservadas, todavía solicitan nuestra atención. Estemos o no de acuerdo con ellas, ¿no es verdad que son alimento del pensamiento en un grado mayor que las obras de ninguno de los pálidos místicos orientales? Sea cual fuere el carácter que les asignemos, ¿no es verdad que vienen a sumarse de modo permanente a los triunfos del genio humano?

La locura siempre se deja traslucir. Pensar que una razón perturbada puede entregarse a la creación literaria sin caer en extravagancias que la traicionen, sería como esperar que un automóvil sin conductor podría encontrar su camino por entre un tráfico intenso. Imaginad, si queréis, que las palabras atribuidas al Señor en el cuarto Evangelio encierran realmente las ideas de un pensador cristiano posterior; de la enseñanza de los Sinópticos no podemos dar la misma explicación. Porque, en primer lugar tenemos que dar alguna explicación del hecho de que nuestro Señor, en vida, tuviese tantos seguidores: ya has rehusado admitir sus milagros: si ahora le arrebatas también su enseñanza, ¿qué queda para explicar su popularidad? Y en segundo lugar, ¿cómo explicar entonces el origen de los dichos que se le atribuyen? Es verdad que el tono de la enseñanza del Señor es rabínico y que algunas de sus sentencias tienen un paralelo en la literatura rabínica. ¿Pero es concebible que el cuerpo total de su doctrina no sea sino una mera antología de fuentes anteriores? Si así fuese, ¿por qué no se puso de manifiesto? Porque los relatos que tenemos fueron publicados antes de que se cumpliesen cuarenta años de la muerte del señor; y si hemos de fiarnos de los críticos modernos, estos mismos relatos dependen de un documento muy anterior. ¿Y nadie, en aquellos primeros tiempos puso en duda su autenticidad? Las sentencias atribuidas a Sócrates pueden ser puestas en duda respecto a su genuinidad, porque sabemos que el biógrafo de Sócrates fue Platón. ¿Qué Platón tuvo el Señor que le hiciese un reportaje? Ningún crítico que quiera conservar su reputación pondrá nunca en duda que, quienquiera que fuese Jesús de Nazaret, fue el autor de las palabras atribuidas a

Jesús de Nazaret en los tres primeros Evangelios. Estos Evangelios son, evidentemente, obra de biógrafos del montón, que no pueden ser sospechosos de haberlos editado de modo científico. ¿Cómo explicar, entonces, que las palabras de Jesucristo lleven el sello, no de manía religiosa, sino de genio religioso?

Digo, pues, que aun descartado el milagro, todavía te encuentras en un callejón sin salida. Tienes que elegir una entre las afirmaciones siguientes: I) Jesucristo no afirmó ser Dios. II) Jesucristo fue un impostor deliberado. III) Jesucristo fue un maníaco religioso. ¿Cuál de estas tres tesis escoges para defenderla, y cómo vas a defenderla? Aventurar la opinión de que una de estas tres afirmaciones debe ser verdadera, pero no puedes decir cuál, es hacerse culpable de la máxima pereza intelectual, pereza que pocos hombres de entendimiento honrado dudarán en condenar como culpable.

Por mi parte, dejando al escéptico debatirse en sus dificultades, no dudo en decir que este argumento, cualquiera que sea su fuerza lógica, me parece más valioso como una contribución a la prueba que como una prueba en sí mismo. Yo no creo que, siendo como es la naturaleza humana, la predicación del Evangelio hubiese causado una impresión tan profunda, si los primeros misioneros no hubiesen contado al mundo sino la historia de un Hombre que—sin ser ni loco ni impostor—estaba dispuesto a aceptar para sí el culto debido a Dios. Y ciertamente, si hubiéramos podido establecer unos principios *a priori* que regulasen una posible revelación, de seguro que hubiéramos esperado algo más que eso. Dios en sus obras se nos revela, como antes vimos, por tres caminos: el testimonio de nuestra conciencia nos lleva hacia El como Santidad Absoluta; la consideración del orden que reina en la naturaleza nos dirige hacia El como a Suma Sabiduría; y el hecho mismo de la creación, con las fuerzas que la controlan, nos dirige hacia El como Todopoderoso. Sin duda que una revelación adecuada debería satisfacer las mismas exigencias de nuestro entendimiento: debería capacitarnos para apreciar una vez más, como en un espejo, no sólo la Bondad de Dios, sino también su Sabiduría y su Poder.

Pues bien, si tomamos el relato evangélico y consideramos la fe de los cristianos del siglo primero acerca de la vida de su Fundador muerto veinte o treinta años antes, encontraremos que esta triple cadena de pruebas está plenamente representada. En la Personalidad de Nuestro Señor, o más bien en sus acciones y palabras, que es todo lo que nos queda de su Personalidad, hemos visto ya el reflejo de la Bondad de Dios. En el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, que nuestros cronistas se toman el trabajo de notar, veremos el reflejo de su Sabiduría. En las manifestaciones de vida sobrenatural que implican los milagros, veremos el reflejo de su Poder. Consideremos en primer lugar el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento.

Este argumento de las profecías, como el argumento tomado del orden de la naturaleza al que corresponde, goza hoy día de poco favor, debido principalmente a que se le ha querido llevar demasiado lejos. No es difícil encontrar una explicación "natural" al hecho de que el Nuevo Testamento se ajuste en algunos detalles exactamente al Antiguo. Así, por ejemplo, la entrada del Señor en Jerusalén montado en un asno, puede entenderse como un propósito deliberado por su parte de cumplir ciertas condiciones mesiánicas. El que los soldados en la crucifixión "se repartieran las vestiduras" de su prisionero, puede no ser sino una coincidencia. Y, suponiendo que los Evangelistas sean capaces de inexactitudes, la afirmación de Mateo, que Judas recibió treinta monedas de plata por traicionar a su Maestro, puede ser considerada como pura leyenda, inventada para hacer que los hechos coincidiesen con la profecía. De un modo semejante podría tal vez un crítico decidido explicar todos aquellos textos en que encontramos las palabras "para que se cumpliese lo que había dicho el profeta".

Pero aun eliminados los detalles, los hechos fundamentales permanecen: que a Israel se le había enseñado a través de una historia de siglos, a esperar a un Libertador, y que el Libertador vino; y que vino en el momento en que la expectación parecía estar en su punto culminante; que, según se ve por las aclamaciones de que era objeto, era tenido por la plebe como descendiente de David; que

el pueblo creía que El había realizado milagros como los que habían de acompañar a la venida del Mesías (Mat., XI, 4 [22]; cf. Isai., XXXV, 5 y 6 [23]); que El llamó a sí un residuo, pero sólo un residuo, del pueblo de Israel; y que estableció un "reino" en que los gentiles encontraron su verdadero sitio; y que su muerte fue seguida, antes de cumplirse el plazo de una generación, por la destrucción de Jerusalén (Dan., IX, 26 [24]); y que su venida fue precedida inmediatamente por la de un profeta, cuya vida y carácter tenían una fuerte semejanza con los de Elías; y así sucesivamente. Aquí no se trata de textos escogidos porque convienen a nuestro propósito en la controversia: son elementos integrantes de la tradición mesiánica, que ostensiblemente se verificaron en la vida del Señor, si no queremos recusar todo carácter histórico a los Evangelios. Si pudiésemos tenerle por impostor, cabría suponer que había conseguido su reputación por medios artificiales. Si pudiésemos tenerle por loco, cabría suponer que se había trastornado por excesivo leer literatura apocalíptica e inconscientemente había venido a vivir el papel que su fantasía le sugería. Pero a la vista de los datos, ¿no nos vemos obligados a admitir que hay una coincidencia providencial entre las profecías mesiánicas y la vida de aquel que adoramos como a Cristo? Y esta coincidencia es suficientemente elocuente para justificar nuestra fe en la presciencia divina. Es verdad que en la vida de Nuestro Señor hay un elemento con que la expectación popular no contaba: sus sufrimientos y su muerte. Pero esta última, como hemos visto, había sido predicha por Daniel; y es difícil dejar de pensar que sus sufrimientos hubieran sido igualmente previstos, si el capítulo 53 de Isaías no se hubiese incorporado a las profecías mesiánicas.

Queda el tercer elemento que tendríamos derecho a esperar debería hallarse presente en una revelación divina adecuada: la realización de milagros, la manifestación del Poder Omnipotente. No quiero decir que la deducción "Cristo hizo milagros, luego Cristo es Dios" sea legítima. Los católicos creemos que Dios ha usado milagros para ilustrar la carrera y autorizar la misión de sus santos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La prueba que deducimos de los milagros del Evangelio es que Dios Todopoderoso no hubiera sellado con tales prodigios de la naturaleza la carrera del Señor, si éste hubiera sido un impostor o víctima de un engaño respecto a su propia misión.

Conviene recordar que el relato Evangélico no carece de justificación cuando afirma que la venida del Señor fue señalada por sucesos extraordinarios. Los críticos que nos dicen de ligero que tan fácil es entender que a Nuestro Señor le fuesen atribuidos falsamente milagros en el siglo I, como que le fuesen atribuidos a San Francisco en el siglo XIII, olvidan un hecho importante. ¿Por qué el siglo XIII atribuyó tan fácilmente a San Francisco poderes milagrosos? Porque es parte de la tradición de la Iglesia, que los santos hacen milagros. ¿Pero cómo empezó esta tradición? Desde el siglo I, desde el tiempo de los apóstoles, esa tradición se transmite de un modo continuo: *y de ahí arranca*. La fe en los milagros casi podríamos decir empezó, porque al menos empezó de nuevo, en el siglo I. Las escrituras judías apenas nos cuentan un milagro posterior a la Cautividad; en Josefo no hay atmósfera de milagro y el ocultismo de Simón Mago se reduce puramente a un influjo personal y local. Los paganos conectaban sus historias de milagros solamente con los tiempos antiguos; los oráculos mismos estaban mudos en el tiempo en que vino el Señor. Y de pronto, en este extraordinario siglo I, se enciende en el mundo una llama de credulidad. No se trata solamente de "aldeanos ignorantes"; hombres ricos como Barnabas; hombres educados, como Pablo; médicos, como Lucas, son de pronto arrebatados por esta extraña corriente de fe en el milagro. Cuando los modernos dicen que "la gente ignorante siempre está esperando milagros", lo que quieren decir realmente es que "los *cristianos* ignorantes siempre están esperando milagros". Pero no hubo cristianos hasta que vino Cristo. Y cuando Cristo vino, la gente de pronto empezó a creer en los milagros. ¿Por qué?

Lo menos que se puede razonablemente decir es que en vida de Nuestro Señor sucedieron ciertas cosas que la gente —tal vez por ignorancia, tal vez por estupidez— tomó por hechos sobrenaturales. Tienes derecho a formar tu opinión; pero no niegues que sucedieron hechos extraños.

Porque entonces no puedes explicar esta repentina erupción de (si te empeñas) credulidad, que empezó en el siglo I y no ha cesado nunca desde entonces en la Iglesia Cristiana.

Ahora bien, si estuviéramos convencidos de que Nuestro Señor era un puro hombre, encontraríamos razonable el proceder de los eruditos que recorren pacientemente el relato evangélico, examinan los milagros uno a uno y diagnostican aquí una curación por la fe, allí una coincidencia, allá un análisis médico equivocado y así sucesivamente; conjeturando que cuando nuestro Señor parecía caminar sobre las aguas estaba realmente pisando sobre roca y que cuando dio de comer a cinco mil hombres no hizo sino hipnotizarlos y hacerles creer que habían comido y estaban hartos — aunque los doce canastos no dejen de causarles cierta dificultad—. Pero, puesto que, como hemos visto, nuestro Señor afirmó ser Dios; puesto que hemos visto qué difícil es suponer que fuese un impostor o un loco; puesto que hemos visto de qué modo tan curioso se corresponde su vida con las predicciones de los profetas judíos, si ahora nos dedicamos a buscar estas explicaciones "naturales", ¿no es eso huir de la explicación obvia, que los milagros relatados son verdaderos milagros y que Dios en su Omnipotencia juzgó conveniente atraer por este medio la atención de los hombres hacia su Hijo Bienamado? Entiendo perfectamente que haya quien tenga dificultades filosóficas sobre el milagro, digo "filosóficas" y no "científicas" porque *ex hypothesi* el campo de la ciencia se limita a los hechos no milagrosos. Y comprendo que haya gente que no cree en la Omnipotencia de Dios o que no cree en su concurso con las causas secundarias que encontramos en la naturaleza y que por tanto descarta la *posibilidad* del milagro y que al juzgarlo imposible declara (por motivos apriorísticos) que nunca tiene lugar. Lo que no puedo entender es que haya quien tenga dificultades históricas sobre los milagros. Porque una vez admitido que pueden suceder milagros, todos los datos históricos a nuestra disposición nos están invitando a creer que a veces se dan.

Para no alargarnos excesivamente, centraremos nuestra atención en uno solo de los milagros del Señor, si bien se trata de uno enteramente excepcional: me refiero, claro es, a la Resurrección. Este ha sido siempre el centro de la disputa y con toda razón. No sólo porque la Resurrección fue el tema central de la predicación apostólica, sino porque el mismo Señor lo propuso como la prueba definitiva. "Destruid este templo y en tres días Yo lo reedificaré." Juan es el único que nos ha conservado el contexto de estas palabras, pero .Mat., XXVI, 61 [25] corrobora el hecho. Si damos crédito a las palabras de Mat., XXVII, 62-3 [26], ellas implican que los jefes judíos sabían que semejante desafío había sido pronunciado. Y aun a falta de él tenemos pruebas abundantes en los Evangelios sinópticos de que Nuestro Señor creía que había ,de resucitar, se lo anunció a sus discípulos y trató el hecho como un suceso futuro perfectamente determinado. El que este desafío haya pasado a primer plano, no puede obedecer a una total deformación de las enseñanzas del Señor.

Es evidente que Nuestro Señor esperaba resucitar: es evidente que su tumba estaba vacía en la mañana del Domingo de Pascua. Si no tuviésemos de ello otras pruebas, podríamos deducirlo con certeza práctica de Hechos, II, 29. Cualquiera que sea la fuente que Lucas usó para los primeros capítulos de los Hechos, es fácil ver que los discursos allí conservados, al menos en sus líneas principales, no son discursos compuestos por el autor a la manera de Tucídides, sino que están basados en una referencia genuina de lo que en verdad se dijo. Y el nervio de la argumentación de Pedro en Hechos, II, es el siguiente: "La profecía *No permitirás que tu Santo vea la corrupción* no puede referirse a David, porque su sepulcro está todavía entre nosotros; por tanto esta profecía debe referirse a Cristo." ¿No es evidente que este argumento incluye una premisa menor no enunciada: "Y como todos sabéis, el sepulcro de Jesús de Nazaret no está con nosotros"? Así arguye Pedro, cuando todavía no han pasado dos meses desde la Crucifixión, ante un auditorio compuesto en gran parte por habitantes de Jerusalén que tenían que conocer los hechos. ¿Es verosímil que hubiese arriesgado semejante argumento si no hubiera sido notorio que de una manera o de otra, en circunstancias sospechosas, si se quiere, la tumba en que Jesús de Nazaret había sido enterrado, había sido después encontrada vacía?

Nuestro punto de partida debe ser, no las apariciones del Resucitado, sino la Tumba Vacía. Por eso, los eruditos se han esforzado durante los últimos cien años en inventar explicaciones "naturales" del hecho. Sus esfuerzos han fracasado con rara unanimidad. Han atribuido la desaparición del cuerpo a Pilatos, como si Pilatos pudiera haberlo hecho desaparecer "para evitar desórdenes", cuando es evidente que esto hubiera sido contraproducente; lo que produciría disturbios sería precisamente la desaparición del cuerpo. Han atribuido la desaparición a los judíos, que eran los más interesados de todos en que el cuerpo no fuese robado y hubieran, más que nadie, deseado poder presentar el cuerpo. Nos dicen que las santas mujeres deben haberse equivocado de tumba, como si (aparte de lo que Juan nos dice) fuese verosímil que nadie se preocupase de comprobar la verdad del sorprendente relato de las mujeres. La palpable futilidad de todas estas teorías refleja admirablemente el fracaso de la crítica que las ha inventado. Entre todas estas teorías, sólo hay una en alguna manera plausible, y fue inventada inmediatamente después de los hechos: los judíos sostenían que el cuerpo había sido robado por los mismos seguidores del Señor. Sin embargo, ningún erudito se ha atrevido a adoptar esta teoría por razones obvias. Ni la psicología de los apóstoles antes de la Pasión, ni su psicología después de la Resurrección, presta verosimilitud ninguna a la idea de que su relato no fue sino una gigantesca superchería con que una banda de fanáticos desesperados engañó al mundo entero.

Los críticos liberales primitivos fueron más clarividentes. Vieron que la Tumba Vacía era un hecho y que de este hecho no había sino una explicación que el sentido común pudiese tomar en serio por un momento, a saber, que el cuerpo de Nuestro Señor dejó la Tumba y que la dejó vivo. Y, por consiguiente, apelaron a los expedientes más extraños para tratar de probar que Nuestro Señor no murió en la cruz. Aparte de su intrínseca improbabilidad, debemos tomar buena nota de lo que esta teoría implica. Porque implica que Jesús de Nazaret, después de escapar, sin daño, de la última pena, al punto se consagró a la tarea de engañar a la posteridad y hacerle creer que El había muerto y resucitado. ¿Podemos creer semejante cosa? ¿Podemos conciliar esta hipótesis con la idea que nos hemos formado de su carácter?

Y, sin embargo, si rechazamos esta conclusión, tendremos que explicar no sólo el hecho de que la tumba estaba vacía, sino también el hecho de las apariciones del Resucitado. Estas no han sido contadas por ninguno & los Evangelistas en una forma completa, continuada, histórica. Más bien parece que cada misionero tenía en la punta de los dedos una lista escogida de testimonios. Pablo nos da su propia lista al principio de I Corintios, XV. Parece como si alguno, bita sea el autor mismo o bien un editor posterior, hubiese usado una lista similar para llenar una laguna, en la memoria o en el manuscrito, al final del segundo Evangelio. Nuestro conocimiento es tan fragmentario, que por dos fuentes diferentes (Luc., XXIV, 34 [27]; I Cor, XV, 5 [28]) sabemos de un encuentro entre el Señor y Pedro que no se nos describe en ninguna parte. El hecho de que las reminiscencias conservadas lo han sido en forma tan fragmentaria, es la mejor prueba de su autenticidad. Evidentemente los Apóstoles nunca se reunieron y dijeron: "Tenemos que preparar una historia. ¿Qué vamos a decir?" Evidentemente, no hubo un editor posterior que recogiese todos los datos acumulados y tratase de resumidos en forma ordenada. Lo que nos queda es el testimonio desnudo de testigos presenciales.

La idea de que estas apariciones no fueron sino visiones, tiene una doble falsedad histórica. Es falsa en primer lugar porque contradice a los datos que poseemos: en Mateo, XXVIII, 9, las santas mujeres cogen los pies de Nuestro Señor; en Juan, XX, 17, el Señor dice a María Magdalena: "Deja ya de sujetarme"; en Juan, XX, 27, invita a un Apóstol a que le toque; en Lucas, XXIV, 30 y 43, y en los Hechos, I, 4, parte el pan y come. La hipótesis es igualmente falsa porque contradice a las leyes generales de una crítica sensata; porque explica las apariciones del Resucitado apoyándose en principios que no explican la Tumba Vacía; y así insiste en que nuestros testigos cometieron no una, sino dos equivocaciones diferentes. Además, aunque las apariciones no fueron continuas, sino esparcidas, a intervalos, por un período de cuarenta días (Hechos, I, 3 [29]), la impresión de los

primeros cristianos era claramente que dichas apariciones dependían de la presencia en la tierra del cuerpo natural del Señor, ya que cesaron después de la (supuesta) Ascensión. La experiencia de Pablo (I Cor., XV, 8 [30]), es a todas luces excepcional y como tal es aducida. Ninguna noticia posterior ha llegado a nosotros de que el Señor fuese visto caminando sobre la tierra; ¿por qué, si no es porque los cristianos estaban convencidos de que lo que se les aparecía —y desaparecía luego— era un cuerpo físico?

Conviene recordar que, en el mejor de los casos, la evidencia histórica nunca produce certeza matemática; no puede sino excluir toda duda razonable. Conviene recordar que un suceso que no tiene una significación pública o política, sólo quedará registrado en documentos no oficiales; no quedará de los hechos ningún documento estatal, no habrá una investigación legal que los compruebe. Conviene recordar que si en algún momento de la historia cabe esperar encontrar un milagro, éste es el momento más indicado: las predicciones de los profetas durante tantos años, los rasgos mismos de la vida del Señor, nos están señalando este momento. ¿Y todavía encontramos fabuloso el relato de la Resurrección? ¿No deberíamos, más bien, reservar el epíteto para las teorías que los eruditos han inventado para suprimirla?

X. Donde se equivoca el protestantismo

AL llegar a este punto de nuestro viaje ya nos hemos separado de una gran parte de la humanidad: de los ateos, que niegan la existencia de Dios; de los paganos y panteístas, que yerran de su naturaleza; de los judíos, mahometanos y unitarios, que niegan a Jesucristo los honores divinos. En la próxima revuelta, si me permitís continuar la metáfora, tendremos que despedirnos de nuestros amigos protestantes. Porque el paso próximo en nuestro camino es el paso que ellos nunca dan. Después de haber establecido la autoridad de Jesucristo, la próxima etapa de nuestra argumentación será precisamente la que ellos rechazarán, si es que quieren ser consecuentes con sus propios principios. Vamos a proceder a probar que Nuestro Señor Jesucristo, antes de dejarnos fundó una sola Iglesia, que es visible e invisible.

Antes de proceder a la prueba de la tesis, será bueno considerar las consecuencias que se seguirían si prescindiésemos de ella. Digo si prescindiésemos, porque la experiencia dice que los protestantes difieren de nosotros, no tanto porque estén en desacuerdo con nosotros en este capítulo, como porque la mayoría de ellos rehúsa entrar en la discusión. No tienen ideas suficientemente claras para ver que una idea correcta de lo que es la Iglesia es un paso necesario antes de poder demostrar por la autoridad de Cristo cualquier otra doctrina teológica. La autoridad de la Iglesia es para nosotros la verdadera inducción de que se derivan todas nuestras conclusiones teológicas. El protestante, habiendo prescindido de ella, tiene que contentarse con una inducción falsa; y el vicio de esta falsa inducción consiste en que las conclusiones estaban ya contenidas en las premisas. Pero, quizá, la lógica formal está pasada de moda: permitidme proponer el asunto de otra manera. Nosotros deducimos de nuestra noción de un Cristo vivo la noción de una Iglesia viviente; y a esta Iglesia viviente tomamos por guía. El protestantismo pretende tomar por guía al Cristo vivo. ¿Pero qué clase de dirección nos da Cristo y dónde encontrarla? Este es el punto en que el protestantismo nunca ha podido responder a las preguntas de los católicos; y en que hoy día encuentra cada vez mayor dificultad en responder a las preguntas de sus propios hijos.

Espero me perdonaréis que haga aquí una distinción entre paréntesis. Los protestantes, especialmente los protestantes del viejo estilo, a menudo hablan como si para los católicos la Iglesia se interpusiese entre Cristo y el alma. Esto es falso; sólo la ignorancia puede excusarles de repetirlo. Para el católico como para el protestante, la santificación es obra directa de Cristo: Cristo y no la Iglesia es quien nos da (como Sacerdote y como Víctima) su Cuerpo y Sangre en la comunión. Cristo es quien perdona nuestros pecados, a veces cuando los sometemos a la Iglesia en la confesión, a

veces antes. El católico, no menos que el protestante, espera salvarse por los méritos de la Sangre de Cristo derramada por él, y por ninguna otra consideración. La iglesia, pues, en el orden del culto, no se interpone entre Cristo y el alma. Pero en el orden de la convicción intelectual, la Iglesia se interpone, si te empeñas en decirlo así, entre Cristo y el entendimiento. Por medio de la Iglesia, el católico sabe lo que tiene que creer y por qué lo tiene que creer.

El argumento que hemos desarrollado en los nueve capítulos anteriores, hubiera sido aceptado, creo, por todos los protestantes en los días en que comenzó el protestantismo. La existencia de Dios, sus pruebas, la Omnipotencia de Dios, la autoridad de Cristo y sus pruebas por el carácter del mismo Señor, por el cumplimiento de las profecías y por los testigos de sus milagros —todo esto hubiera sido suscrito de lleno por aquellos sólidos controversistas, los teólogos anglicanos del siglo XVII. Con lo que sigue en los próximos capítulos hubieran necesariamente estado en desacuerdo, porque reduce todo el resto de la doctrina cristiana a conclusiones que parten de la autoridad de la Iglesia. Y no se diga que los anglicanos han profesado y profesan todavía cierta reverencia por "la autoridad de la Iglesia". La Iglesia para los católicos es un hecho visible; para los protestantes es una ficción intelectual.

Durante tres siglos el verdadero punto de discusión entre ambas partes estuvo oscurecido por la irracional manera con que los protestantes admiraban la inspiración bíblica. La Biblia era, al parecer, terreno común entre los combatientes; la Biblia era, pues, la arena para la pelea; de ella tomaban los controversistas, como David del torrente, textos que arrojar contra su adversario. De hecho es claro que los protestantes no tenían derecho ninguno a basar sus argumentos en la inspiración de la Biblia, porque la inspiración de la Biblia era una doctrina que antes de la Reforma había sido creída por solo la autoridad de la Iglesia; descansaba exactamente sobre la misma base que la doctrina de la Transubstanciación. El Protestantismo repudiaba la transubstanciación, y al hacerlo repudiaba la autoridad de la Iglesia; y luego, sin un pelo de lógica seguía tranquilamente creyendo en la ,inspiración de la Biblia ; como si nada hubiese pasado! ¿Suponían acaso que la inspiración bíblica era un hecho evidente por sí mismo, como los axiomas de Euclides? ¿O la deducían de algunas palabras del Señor? ¿Y si es así, de qué palabras? ¿Qué autoridad tenemos, aparte de la de la Iglesia, para decir que las Epístolas de San Pablo son inspiradas y que la epístola de Barnabas no lo es? Es quizá el espectáculo más sorprendente y más trágico de la historia del pensamiento este cuadro de sangre que cofre, hogueras que se encienden, reinos que cambian de mano durante siglo y medio y todo en defensa de un círculo vicioso.

La única lógica que consiguió convencer de su falacia a los protestantes, fue la lógica de los hechos. Mientras nadie, sino los cínicos y los ateos, impugnó la verdad de las narraciones escriturísticas, la doctrina de la inspiración mantuvo su crédito incomprensiblemente alto. Pero luego algunos cristianos, incluso clérigos, empezaron a tener dudas sobre el Génesis y escrúpulos acerca de la genuinidad de la segunda carta de Pedro. Y entonces, de pronto, se puso de manifiesto que no había razón para que los protestantes no dudasen de la inspiración de la Biblia: el hacerlo no violaba ningún principio de su sistema. Los de la Iglesia Evangélica protestaron, pero su protesta era sentimental más bien que razonada; los tractarianos fulminaron condenaciones, pero era evidente que se trataba de meros relámpagos, un reflejo de las Siete Colinas. Sólo la condenación de Colenso ha quedado como un monumento a la victoria incruenta del modernismo. Durante tres siglos la Biblia inspirada había sido coma un bastón siempre a mano para golpear a los católicos; después se rompió en manos del que lo empuñaba y el. Protestantismo lo arrojó sin interés en un rincón.

No quiero decir que los protestantes modernos no, afirmen, y con sinceridad, que ellos creen en *cierta especie de* inspiración bíblica. Pero si examináis esa afirmación, encontraréis que el significado del término ha cambiado por completo: antes se reconocía una inspiración literal, ahora se trata sólo de una inspiración literaria. Si queréis una prueba tangible de esto, baste considerar la cantidad de alabanzas literarias que los eruditos modernos derrochan para con ciertos autores

bíblicos: cómo ensalzan la fiera independencia de Amós y la profunda penetración espiritual de San Pablo. Para nuestros bisabuelos todos eran iguales: para ellos Amós no era una figura más grande que Habacuc, ni Pablo mayor que el autor del Apocalipsis.. ¿Qué importaba? Todos eran inspirados.

Las consecuencias de este cambio en la actitud protestante respecto a la Escritura no se hicieron visibles de momento. En los días de Wescott y Lightfoot, en los días de Salmon, la impresión del público era que no importaba demasiado si la Biblia era inspirada o no, puesto que en todo caso era verdad. Wescott lo afirmaba y ¿quién podía saberlo mejor que él? Salmon lo, afirmaba y Salmon no era un hombre que emitiese juicios precipitados. El tono dominante entre los eruditos ingleses siguió siendo conservador, al menos en lo que respecta al Nuevo Testamento; se seguían atribuyendo los libros a sus autores tradicionales; se mantenía su integridad a pesar de los innovadores; no se permitía a la leyenda presentarse como una hipótesis. Mientras nos atengamos al Códice Vaticano, vamos bien.

En nuestro tiempo estamos comenzando a cosechar las consecuencias de estas locuras. Hoy día, aun hombres de opiniones moderadas, no admiten la autenticidad del cuarto Evangelio; y no quieren citar la triple invocación en Mateo, XXVIII, 19 [31], porque ciertamente representa la mentalidad de la edad apostólica; y no conceden importancia ninguna al relato de la Ascensión del Señor. Y si esto se hace con el árbol verde, ¿qué se hará con el seco? Si éstas son las dudas que el Protestantismo cultiva, ¿qué será lo que tolera? En nuestros días hemos visto a Oxford —este Oxford que se inflamó en controversias sobre el caso del Dr. Hampden— discutir vagamente si cabía hacer algo en el caso de un clérigo que negaba la Resurrección.

No quiero decir, como pudiera a primera vista parecer que sugieren estás críticas, que los estudios bíblicos si no están guiados por la fe en las doctrinas de una Iglesia docente, hayan forzosamente de llevar a los hombres a conclusiones erróneas. Lo que digo es que es humanamente cierto que este estudio llevará a diferentes hombres a conclusiones diferentes, aun en materias de la mayor importancia. Si perteneciesen a una Iglesia viviente, las tradiciones de ésta, o sus instintos — fruto inconsciente de sus tradiciones— actuarían como correctivo: y una opinión sería descartada como inadecuada. "No, hijo mío", diría la Iglesia, "el Evangelista no puede haber querido decir eso". La letra muerta y el instinto vivo se apoyan y corrigen mutuamente. Pero los críticos protestantes no tienen un árbitro tal que dicte sentencias teológicas: existen dos doctrinas diferentes y, por tanto, ninguna de ellas es cierta. En el capítulo I traté ya de describir la confusión producida por estas dificultades; pero quizá sea bueno, para mayor claridad, aducir ahora dos ejemplos concretos de la clase de vacilaciones a que me refiero.

Ninguna cuestión más candente en el mundo moderno que la cuestión de si el matrimonio cristiano puede ser disuelto o no. Cabe esperar razonablemente, que una Iglesia que pretende ser guía de las conciencias de sus súbditos, adopte una actitud definitiva a favor o en contra; o que tenga al menos una definición incommovible de las circunstancias en que tal disolución es posible. Consultado sobre este punto, el teólogo protestante de hoy debe por fuerza acudir a los documentos históricos de la cristiandad primitiva y tratar de averiguar cuál fue la posición del Señor en esta materia. (El resultado de semejante investigación no es siempre tan claro como cabría esperar: baste recordar la curiosa declaración hecha por Lutero en respuesta al Landgrave de Hesse.) Según Marcos, X, 11: "El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquélla". La misma afirmación se encuentra en Lucas, XVI, 18. Por otra parte, en Mateo, V, 32, se hace al parecer una excepción, "excepto el caso de fornicación", que se encuentra también en Mateo, XIX, 9. Esta excepción no es mencionada por San Pablo, I, Cor., VII, 10. ¿Puede, pues, la "parte inocente" volver a casarse?

¿Cómo puede ser (debe preguntarse el teólogo) que nos hayan sido conservadas dos formas diferentes de lo que parece la misma frase? ¿Estaban originalmente una en Marcos y la otra en la fuente "O"? Y si es así, ¿cuál de estas fuentes es la más antigua, cuál es la más segura? ¿Qué probabilidad hay de que un editor de espíritu laxo haya alterado el texto de Mateo, o un editor de

espíritu rigorista haya alterado el texto de Marcos? ¿Debe admitirse la excepción sólo en beneficio del hombre, o también de la mujer colocada en el mismo caso? ¿Hasta qué punto confirma el texto de San Pablo la posición rigorista? De la apelación a él, puede formarse a lo sumo un precario argumento de silencio. ¿La palabra "repudiar" significa aquí pleno divorcio o sólo separación legal? Y finalmente (y a esto se ha prestado demasiado poca atención), la frase traducida "excepto el caso de fornicación", ¿es seguro que en el original griego tenga ese sentido? Sobre todos estos puntos tienen que decidir los teólogos; y si los encerramos en una sala de juntas, al cabo de algún tiempo tendremos de seguro la opinión de la mayoría y la opinión de la minoría. Y entretanto (dicho en la jerga del día) la felicidad de dos vidas está pendiente de una decisión unánime. ¿Cómo podrá el Protestantismo presentar un frente unido ante sus preguntas llenas de ansiedad?

En la práctica, claro es, las declaraciones anglicanas han adoptado hasta ahora la posición estricta. El espíritu conservador, el temor de sentar precedentes, el temor de protestas airadas en los medios de la High Church, pesan mucho en la balanza. Pero de lo que se trata no es de saber si el tribunal protestante puede dar una respuesta definitiva sobre la materia, sino de saber si tiene *derecho* a dar una respuesta definitiva; si puede esperar que su decisión sea aceptada con confianza, merezca alguna atención. La evidencia es lo suficientemente oscura para que quede al menos una "opinión probable" en favor de la parte inocente; y según los principios admitidos de teología moral, una opinión probable puede ser utilizada. No debemos confundir el derecho a tomar decisiones con el poder de hacerlas obligatorias.

La importancia de esta dificultad podemos considerarla también, en un punto, no de disciplina, sino puramente doctrinal. La cuestión de si existe o no más allá de la tumba un castigo eterno para los pecadores impenitentes, es una cuestión que podríamos esperar nos fuese aclarada por la revelación. La existencia de dicho castigo ha sido constantemente afirmada por la Iglesia; y los protestantes no tuvieron dificultad en aceptar dicha doctrina mientras los protestantes creyeron en la inerrancia de la Biblia. Por otra parte, a la mayoría de los librepensadores de nuestros días, tal doctrina les parece una superstición, y una superstición que achaca a Dios Omnipotente una crueldad sistemática. Podrá parecernos que apenas habrá un asunto en que el predicador esté más ansioso de anunciar su mensaje, en un sentido o en otro. Sometemos de nuevo la cuestión al tribunal de la ciencia protestante. ¿Cuál es el veredicto?

Debemos confesar que el sentido común se sentirá inclinado a pensar que las palabras del Evangelio no dejan lugar a dudas respecto al pensamiento del Señor. "Ser arrojado a la Gehenna donde el gusano no muere y el fuego no se extingue". "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles", tal lenguaje podría parecer suficientemente claro y, sin embargo, no todos los eruditos quedan convencidos por estas, al parecer, inequívocas declaraciones. Uno dirá que las palabras deben entenderse metafóricamente; otro, que Nuestro Señor acomodó sus expresiones para conformarlas con ideas de su tiempo; otro, que los que nos conservaron las palabras las han deformado; y así sucesivamente. Mientras estas posibilidades contrapuestas se disputen el campo, no puede haber certeza de si el infierno es un hecho o no. Los que afirman la doctrina, no pueden sostenerla, sino como piadosa opinión y a riesgo de ver su propia predicación contradicha de plano por obispos de su misma comunión.

Se objetará que el anglicanismo contemporáneo, sea cual fuere la práctica de otros sectores cristianos, no se limita a esta apelación a la Escritura. Muchos, al menos, de sus más distinguidos apologistas suplementan la apelación a la Biblia—es decir, a los críticos de la Biblia—mediante una apelación a la Iglesia, es decir, a los historiadores de la Iglesia. Los anglicanos del siglo in, los tractarianos del siglo XIX, nos señalaban los seis primeros siglos de Cristianismo como dotados de autoridad; otros nos señalarán los trece primeros siglos, o los quince primeros e incluso los dieciocho primeros; la diferencia es sólo de detalle; lo que estos controversistas nos invitan a aceptar como criterio de ortodoxia, no es la Iglesia, sino la historia de la Iglesia. Pero esta nueva apelación nos

envuelve en nuevas dificultades no menos serias que las ya mencionadas. Numerémoslas para mayor claridad.

En primer lugar, los que hacen esta apelación no siempre están dispuestos a atenerse a ella en los detalles. En la antigüedad cristiana no hay documento ninguno que atestigüe que los sacerdotes podían casarse después de la ordenación; y, sin embargo, muchos de los que hacen ahora esta apelación, se casaron en las circunstancias dichas y todos ellos están comprometidos en la defensa de una Iglesia que tolera tales matrimonios. ¿Podemos sentir mucha veneración hacia un principio de autoridad que en la práctica se aplica de manera tan poco consecuente?

La apelación a la Iglesia de los historiadores, lo mismo que la apelación a la Biblia de los críticos, no puede producir certeza. Ninguna materia, creo, ha sido investigada con mayor cuidado por los eruditos cristianos que la historia del sacerdocio: ¿tenía la Iglesia originariamente Obispos como parte de su constitución o solamente presbíteros y diáconos? Aun ea esta cuestión, los eruditos presbiterianos están en desacuerdo con sus hermanos anglicanos. De la confesión auricular, predicada como obligatoria por algunos anglicanos, no tenemos en la primitiva Iglesia documentos que la prueben con una certeza tal que convenza a todos los historiadores. Incluso doctrinas tales como la de la Trinidad o de las dos Naturalezas en Cristo. aparecen en forma estrictamente definidas tan sólo en el siglo III o IV. Es verdad que estas dificultades se evitan apelando a seis siglos en vez de a uno o dos. ¿Pero quién ha dicho que han de ser seis, ni más ni menos? ¿Se trata de un número místico para que le supongamos adornado de carácter tan decisivo?

Pero la debilidad esencial de esta apelación a la antigüedad, es que cierra decididamente los ojos al hecho saliente de veras en la cristiandad: que la cristiandad es esencialmente *una*. La unidad y unicidad de la Iglesia cristiana son presupuestas en el lenguaje de sus escritores desde los primeros tiempos de que poseemos documento alguno. San Ignacio ve en el obispo del lugar al representante del colegio de obispos esparcidos por todo el mundo, cuya unidad es la unidad de la fe. San Pablo, escribiendo en días en que apenas parece posible que las herejías hubiesen llegado a ser una amenaza seria, anatematiza a los herejes porque han naufragado en la fe, y urge a sus conversos que permanezcan en la unidad de la doctrina. Las cristiandades modernas, sean lo que sean, son las reliquias del cisma: ninguna de ellas se atreve a presentarse como la única Iglesia de Cristo. Consiguientemente, al apelar a la Iglesia primitiva, con su instinto de inviolable unidad, están apelando a un árbitro que ya ha dado sentencia en contra de ellas.

¿Puede la parte inocente volverse a casar después de! divorcio? En este punto particular, tal vez se pueda concluir que no hay prueba de que tal práctica fuese tolerada por la Iglesia primitiva. Pero de modo semejante tampoco se puede probar que la Iglesia primitiva permitiese el matrimonio de los sacerdotes ya ordenados. Si no respetamos la voz de la antigüedad cristiana cuando hace del sacerdocio un obstáculo para el matrimonio, ¿por qué hemos de respetarla cuando de modo semejante hace de una boda precedente un obstáculo para el matrimonio? Pero aún hay cosas peores.

En los últimos versículos de Efesios, V, San Pablo basa la doctrina del matrimonio cristiano sobre la doctrina de la unión de Cristo con su Iglesia. En nuestros días, algunos creerán que el marido debe tener una sola mujer, y, sin embargo, niegan que Cristo tenga una sola Iglesia. No quiero decir que lo nieguen expresamente: os dirán que para ellos "la Iglesia" significa algo más grande y más amplio que ningún determinado grupo de cristianos. Pero sus acciones y la posición que ocupan tienen el efecto de perpetuar un cisma por el que parte de la Cristiandad fue arrancada a la unidad de la Iglesia. Creen, con los cristianos primitivos, que el matrimonio es indisoluble; pero no creen, como los primitivos cristianos, que la Iglesia sea indivisible.

La propaganda del tractarianismo y post-tractarianismo ha tenido éxito y seguirá teniéndolo, porque ha abierto caminos nuevos de devoción a un pueblo que languidecía por falta de entusiasmo espiritual. Pero nunca podrá aspirar al respeto intelectual de los de fuera mientras no pueda hacernos olvidar este lamentable borrón en sus ejecutorias. Sus campeones apelan a la Iglesia indivisa y, sin

embargo, esperan que la Iglesia indivisa les perdone el que estén divididos de ella. Suponen que durante cierto número de siglos —seis o trece, o quince o dieciocho— el Espíritu Santo guió, los Concilios de su Iglesia y luego la abandonó. Y ya empiezan a dar muestras de darse cuenta de este punto débil en su propia apelación. Ya no se ponen, como hace cincuenta años, a la cabeza en la batalla en pro de la ortodoxia tradicional; están dispuestos a perdonar las infidelidades de los demás con tal de que les dejen en paz. La sal ha perdido su sabor, y la corrupción de la teología no católica continúa.

Hay, sin embargo, en el mundo un cuerpo cristiano que hasta los últimos tiempos no ha dado seriales de esta desintegración teológica, y que podría todavía, con un esfuerzo decidido, rechazar su influjo: me refiero a esa federación de iglesias nacionales en Oriente (con una rama en Rusia) conocida con el nombre de Iglesia Ortodoxa. Es difícil predecir su futuro: /a tentación de aliarse con la política la ha asediado continuamente, y con la caída del zarismo en Rusia ha mostrado una creciente tendencia a confraternizar con las iglesias protestantes del Oriente. Si esta tendencia prevalece, no cabe duda de que los orientales habrán vendido la primogenitura de su ortodoxia por un plato de potaje. Pero esta misma ortodoxia se debe a un intenso espíritu conservador que las ha preservado incluso del desarrollo litúrgico, más bien que a una teoría especial sobre la autoridad eclesiástica. Tiene órdenes y tienen sacramentos, pero en cuanto a ser una iglesia docente, no pueden presentar mejores títulos que las iglesias occidentales. También ellos se separaron de la unidad de la Iglesia; para ellos, como para los protestantes, la cristiandad indivisa es recuerdo del pasado, una ficción del presente, un sueño del futuro: no una realidad viva como lo es para nosotros. Prefirieron seguir su camino propio; y el que una vez ha elegido ,así, en vano tratará de imponer su autoridad a los demás.

He tratado de iluminar únicamente las líneas generales de una controversia necesariamente confusa. Necesariamente confusa porque los argumentos protestantes han sido propuestos al mundo en épocas diferentes y por diferentes autores con mil refinamientos ingeniosos que han hecho del tema un estudio especial en apologética. Para el lector no especializado sería muy pesado si en un libro como el presente se le invitase a seguir todos los intrincados laberintos de una disputa que tiene ya cuatro siglos y ha perdido en parte su acritud sin perder su oscuridad. Los católicos siempre hemos tomado posiciones basándonos en un mismo principio, que es el que explicaremos en el capítulo siguiente; no tenemos nosotros la culpa si la agudeza de los demás ha embrollado el asunto. Hay un hecho claro y es que en nuestros días, en todos los países protestantes, el Protestantismo se va desnaturalizando. Cuáles sean las causas, el lector juzgará.

XI. La fundación de la Iglesia

¿QUÉ dejó el Señor tras sí en su Ascensión? Un ejemplo para la raza humana, ciertamente; pero para heredar eso no hace falta ser cristiano. No dejó tras sí ningún escrito; las Escrituras del Nuevo Testamento fueron compuestas años más tarde, y es la Iglesia, no el Señor personalmente, quien nos garantiza su autenticidad e integridad. Dejó tras sí un conjunto de preceptos morales y los elementos, al menos, de una teología. Pero se observará que todas estas cosas nos han sido transmitidas a nosotros, por la acción de una sociedad que el Señor formó: una sociedad que en el primer momento se componía de sus inmediatos seguidores. Esta sociedad es esencialmente su legado al mundo: el Señor nos dejó, no cristianismo, sino cristiandad.

Esperaban los judíos que el Mesías había de venir a la tierra y había de fundar algo que se describía vagamente como un reino. En este reino tomaría parte, no el pueblo judío entero, sino un residuo de él. Qué efecto tendría el reino sobre el mundo gentil, no estaba claro; pero sí estaba claro que le interesaría de alguna manera. No se sabía con certeza si el reino había de ser simplemente un reino terreno, o si sería precedido por una resurrección y vendría así a constituir un orden universal

totalmente nuevo. Generalmente se creía que aparecería de repente; y se esperaba confiadamente que bajo su benéfica influencia todas las huellas de crimen, crueldad y sufrimiento habrían de desaparecer. ¿Hasta qué punto confirmó el Señor esta expectación popular del reino? ¿En qué medida la corrigió?

Ciertamente declaró su intención de fundar un reino. Yo casi diría que la mayor parte de sus enseñanzas, tal y como nos han quedado en los Evangelios sinópticos, tratan del reino de modo inmediato. Es cosa clara que no se refería a una institución política, porque invariablemente rehusó mezclarse en ninguna agitación política. Pero su reino iba a estar sobre la tierra, no en los cielos: porque la resurrección habría de tener lugar al final del reino, no al principio. Se le compara a una sembradora, y el final del mundo será la recolección; a una red lanzada al mar, y el fin del mundo será el desembarco de los peces cogidos; a la partida de un rey hacia un país lejano y el fin del mundo será la vuelta del rey. Además, este reino no será (como se imaginaban los judíos) un milenio: en la cosecha habrá hierbas malas junto con el trigo, en la pesca habrá peces buenos y peces malos, es decir, justos y pecadores continuarán en el reino viviendo juntos lo mismo que antes.

Este reino que el Señor iba a fundar no aparecería de modo repentino. Algunos eruditos modernos han imaginado que el Señor esperaba que su propia muerte había de ser seguida de una catástrofe universal repentina, la cual acarrearía un nuevo orden de cosas, y que este nuevo orden era el "reino" aludido. Pero el Señor tuvo cuidado de explicar que su reino tendría un crecimiento lento que podría compararse con la acción de un hombre que planta una semilla de mostaza o la de una mujer que al hacer la masa mezcla un poquito de levadura con tres medidas de harina. Lejos de inducir a sus seguidores a esperar que antes de mucho sobrevendría una catástrofe universal; tiene cuidado de asegurarles que debe preceder un largo período de espera; y este período de espera será su reino. El dueño de la casa debe dormir y levantarse de noche y de día, mientras la semilla crece; el rey ha ido a visitar una región remota y su vuelta se retrasa.

Así pues, el reino puede identificarse con un período de tiempo: el que media —el Señor no especifica su duración— entre el momento de la institución y la vuelta del rey. Pero el reino puede también considerarse como un conjunto de personas, el "residuo" de que habían hablado los profetas. ¿Estas gentes serán judíos y gentiles o sólo judíos? Bajo multitud de comparaciones, el Señor anuncia que tanto judíos como gentiles serán miembros del reino. El hijo mayor no debe suponer que ha heredado el patrimonio con exclusión del pródigo; los trabajadores que han soportado el peso del día trabajando, en la vida no deben mostrarse descontentos porque los llegados a última hora reciban el mismo trato. De hecho el reino se compondrá predominantemente de gentiles, ya que la obstinación de los judíos les hará perder el lugar que en el reino les corresponde. Los huéspedes que fueron inicialmente invitados fueron sustituidos por los pobres de los caminos; el mendigo Lázaro es preferido al rico Epulón; los viñadores infieles serán miserablemente destruidos y la vida será entregada a otros. Como raza, los judíos quedan excluidos de los privilegios del reino. Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos—entre los judíos—, es decir, entre aquellos que esperaban ser llamados.

La concepción, pues, que se hizo popular en tiempos de la Reforma, de que "la Iglesia" que el Señor dejó atrás si no era un grupo de personas ligadas entre sí por señales ningunas de unidad externa, sino simplemente la suma total —sólo de Dios conocida— de todas aquellas almas destinadas de hecho a alcanzar la vida eterna, toda esta concepción es un pensamiento tardío y una quimera. Como lo es toda concepción de la Iglesia que le atribuya una unidad meramente ideal, y no una unidad visible y externa. La concepción calvinista queda suficientemente refutada por las parábolas mismas: por la existencia de la cizaña entre el trigo, de peces inútiles entre la pesca, de vírgenes locas entre las que esperaban al esposo. Que el Señor pensaba, ante todo, en una Iglesia "visible" y no en una "invisible", queda suficientemente probado por las circunstancias mismas de su fundación. Porque fue, en un sentido estricto, no una fundación, sino una refundación.

Una Iglesia de Dios había existido siempre desde los tiempos de Moisés. La Ecclesia, la Asamblea de los Judíos, había sido una selección (esto es lo que la palabra significa) de entre todas las naciones del mundo. La Ecclesia, la Asamblea de Cristo, fue una selección ulterior de entre los mismos judíos: el Señor vino a salvar "un residuo" como hemos visto antes. Es verdad que para esta nueva Iglesia eligió a una gran cantidad de gentiles; pero primariamente, la Iglesia de Cristo es una selección ulterior de la Iglesia de Dios, que ya era una selección entre los pueblos del mundo. El Señor la llama "mi Iglesia", como Contrapuesta a la antigua Iglesia de su Padre. La solidaridad de esta nueva Asamblea no podía ya ser, *ex hypothesi*, una solidaridad meramente nacional. Pero la nueva Asamblea era, no menos que la antigua, una colección de penosas ligadas entre sí por señales externas de unidad; no hay palabra ninguna en las enseñanzas del Señor que indique un cambio de política en este respecto.

Y para que fuese el núcleo y centro de cohesión de esta nueva Asamblea, escogió con infinita prudencia y formó con exquisito cuidado un pequeño cuerpo de discípulos que habían de ser los testigos de su Resurrección. Es extraordinario para cualquiera que lea el Evangelio con los ojos abiertos, que gran parte de la enseñanza del Señor se dirige, no a las multitudes que pululan a su alrededor, sino al pequeño grupo de seguidores que están siempre en su compañía. Estos son los que han de representarle cuando El se haya ido; serán perseguidos como El lo ha sido antes que ellos; tendrán que afrontar príncipes y gobernadores con la fuerza que el Espíritu de El les infundirá. Es más, a ellos les ha reservado el privilegio de evangelizar al mundo; personalmente, ha sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel, y sólo como por fuerza saldrá de su propio país o aliviará las necesidades de una suplicante pagana. A lo largo de todo su ministerio sus pensamientos parecen centrarse en el ministerio de ellos, que será como la continuación póstuma del suyo propio.

De acuerdo con ello, siempre se esfuerza en imprimir en ellos el sentimiento de la dignidad a que los ha levantado. Van a ser pescadores de hombres que lleven las almas a la red de su Reino. Son la sal de la tierra, destinados a preservarla de la corrupción que amenaza con destruirla. Son una ciudad colocada sobre un monte —tal es la solitaria solidaridad que les confía—. El ministerio de ellos es el del posadero a quien el Buen Samaritano confía el herido que ha tomado a su cargo. Son los segadores desplegados para recoger una mies abundante. A ellos se ha dado a conocer los secretos del Reino. Son los pellejos nuevos en que ha de guardarse el vino nuevo. Ellos, a su manera, como El en la suya propia, son la luz que ha de alumbrar al mundo. Su número ha sido escogido de modo que corresponda a las doce tribus de Israel. Y después de la Resurrección, en un conocido pasaje al final del primer Evangelio, deliberadamente les traspasa la autoridad que su Padre Celestial le había confiado: "A Mí me ha sido dado todo poder; id, pues, *vosotros*, y enseñad a todas las gentes." Es difícil ver qué palabras podría haber encontrado para expresar con mayor fuerza que el ministerio de ellos es la continuación del suyo propio.

Nuestro Señor, pues, pensó en fundar una Iglesia visible, y como núcleo de esa Iglesia dejó tras sí un pequeño grupo de apóstoles autorizados para obrar en nombre suyo. Conocemos algunas de las instrucciones que les dio: datan del final de su vida o de las entrevistas que tuvo con ellos después de la Resurrección. Deberían bautizar y continuar el Memorial de su propia muerte que les dejó antes de la Pasión; tenían poder para perdonar los pecados —ese mismo poder que los fariseos le habían negado a El—. Cuando en los Hechos, I, 3, leemos que "se les mostró durante cuarenta días apareciéndoseles y hablándoles del Reino de Dios", debemos entender, sin género de duda, que estos encargos anotados en las Escrituras no agotan el ámbito de sus instrucciones orales. Mucho de lo que dijo, no nos ha sido conservado; para tratar de adivinar su naturaleza, debemos imitar el proceder de los mismos Apóstoles en los días siguientes a la Ascensión.

Desde el comienzo de los Hechos, tenemos la impresión de que la Iglesia ha nacido completa y acabada. No que no tenga nada que aprender de la experiencia, o que no necesite nuevas revelaciones para guiarla. Pero ya sabe cómo tratar cualquier nueva situación que surja, y lo hace con

una maravillosa seguridad. Los Apóstoles, que deben su nombramiento al imperio de la voz divina, no vacilan en elegir por su propia cuenta un nuevo Apóstol. Y por cuenta propia escogen a siete varones para un oficio de nueva institución como diáconos. En ambas ocasiones hacen que la multitud de la Iglesia, que es entonces un cuerpo compacto, proceda a una elección; pero son los Apóstoles los que imponen sus manos sobre los recién ordenados diáconos para investirlos del carácter sagrado. Esta imposición de manos (que en ninguna parte consta fuese ordenada por el Señor) aparece, en la primitiva práctica, apostólica, como un suplemento normal de la ceremonia del bautismo. Unos veinte años después de la Ascensión, un Concilio Apostólico decide, de nuevo por su propia cuenta, qué respeto debe tenerse en las áreas en que el judaísmo es fuerte, para con los escrúpulos de los judíos cristianos. Nada hay de improvisado o de fortuito en todo este modo de proceder que refleja con seguridad los instintos administrativos de una institución perfecta y consciente.

Recordemos que en este período de la vida de la Iglesia, no hay razón para sospechar que haya en ella ningún entendimiento director, ningún genio organizador. Sus administradores son los mismos pescadores que encontramos en los Evangelios: siguen siendo a los ojos del mundo hombres iliteratos e ignorantes. ¿Es creíble que este pacífico y ordenado desarrollo se aparte de la línea señalada por su Fundador? ¿No es evidente que los Hechos constituyen una historia en continuidad espiritual con los Evangelios, y que la continuidad de un único cuerpo organizado, la Iglesia Cristiana, que fácilmente se remonta al tiempo de los Hechos, puede, por tanto, remontarse hasta el Señor mismo? Parece difícil creer que nada, fuera de las argucias de una minoría frustrada, pueda haber puesto en duda semejante hecho.

Quedan, sin embargo, dos cosas por discutir. ¿Qué valor tiene la persuasión que la Iglesia tiene ciertamente hoy día y parece haber tenido en todos los tiempos, de que la dirección de su Maestro está constantemente con ella para preservarla del error? Y cuando en un período cualquiera de la historia surja una disputa, en que dos partidos diferentes dentro de la misma Iglesia pretendan estar dentro de la tradición ortodoxa, ¿en virtud de qué principio permanente puede semejante disputa ser zanjada?

Nadie pondrá en duda la existencia de esta persuasión; y muy pocos dudarán de su carácter primitivo. Cuando San Pablo dice a los Efesios que han sido edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo el mismo Jesucristo la piedra angular, no puede dudarse de que se refiere al edificio de su fe en el sentido de creencia intelectual. Porque en ningún otro aspecto son los apóstoles y profetas un medio entre Cristo y el alma cristiana. En otra epístola, la primera de Timoteo, San Pablo identifica a la Iglesia de Dios con el pilar y fundamento de la verdad, usando así la metáfora con mayor precisión. Y la razón para esta confianza aparece claramente en el decreto publicado por el Concilio de Jerusalén, Hechos, XV, que dadas las circunstancias no puede dejar de ser auténtico: "Nos ha parecido bien, al Espíritu Santo y a nosotros." Una decisión de la Iglesia, por tormentosa que haya sido la discusión que la precedió, debe tomarse como decisión del Espíritu Santo. ¿Qué razones tenían los primitivos cristianos para poseer tal convicción?

Todo el que crea que el cuarto Evangelio es, no ya un relato auténtico, sino al menos un auténtico eco de la enseñanza personal del Señor, no puede dudar de dónde nace esta confianza. La metáfora de la Viña verdadera claramente concibe a la Iglesia como una institución orgánica, animada de una vida común; y a esta institución, no a un profeta ahora y a un maestro después, es a quien se han hecho estas importantísimas promesas: el don del Espíritu Santo, su oficio de enseñar, su presencia perpetua con un carácter que excede el de representante del Señor. Un lenguaje semejante ya apunta en los Evangelios Sinópticos: el Espíritu Santo es el que pondrá palabras en boca de los apóstoles cuando éstos tengan que presentarse ante príncipes y gobernadores; y en virtud de su inspiración tendrán ellos poder para perdonar y para retener los pecados. Sobre todo en el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo es concebido como comunicado, no al alma individual, sino al

cuerpo que El anima y organiza, la Iglesia de Cristo. Y este don de inspiración, implica la presencia permanente del mismo Señor con su Iglesia; al enviar a sus Apóstoles a enseñar, les recuerda que El estará con ellos todos los días, hasta la consumación de los siglos.

Conviene recordar que esta permanente dirección, suficiente para preservar a la Iglesia de todo peligro de error grave, es esencial a las condiciones mismas de una revelación. Debemos repetirlo: Nuestro Señor no dejó tras sí ni una sílaba escrita; y confió, por tanto, a la Iglesia por completo la tarea de representarle ante el mundo y de representarle sin error. Si hubiese sido puro hombre, como otros fundadores de sectas religiosas, tendría que haber corrido el peligro de ser mal representado, fiándolo todo a la lealtad de sus inmediatos seguidores. Una comparación del moderno luteranismo con Lutero, o del moderno anglicanismo con Cranmer, mostrará al punto, qué mal colocada está esta confianza. ¿No sería natural suponer, aunque sus palabras no nos diesen derecho a suponerlo, que el que vino a la tierra para traernos una revelación de Dios definitiva, tendría cuidado de que su intento no fuese frustrado por infidelidad de parte de sus delegados?

No supondría, sin embargo, por completo las deficiencias de la humana naturaleza. Dejaría a su Iglesia providencialmente garantizada contra el error; pero no garantizaría el que ningún miembro de ella, o ningún grupo de cristianos, podría nunca apartarse del recto sendero de sus enseñanzas. Estos errores, debido a la obstinación de los que los proponen, conducirían necesariamente a disputas eclesiásticas: estas disputas significan que un partido tiene razón y otro está equivocado; ¿pero cómo sabremos, cómo sabrá la posteridad, qué partido está en lo cierto y cuál está equivocado? Para zanjar adecuadamente estas disputas tenemos que disponer desde el primer momento de un principio de arbitraje. Tres métodos de arbitraje se presentan posibles.

El Divino Maestro que basó su derecho a la lealtad humana, en parte, en los milagros que realizó, podría haber dejado a su verdadera Iglesia este poder de realizar milagros, como medio de distinguirla de todas las iglesias falsas y de las sectas cismáticas. En cierto sentido, Nuestro Señor lo hizo así: "A los que creyeren, les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, pondrán las manos sobre los enfermos y éstos recobrarán la salud", etc. Además, se observará que San Pablo, al menos una vez, apela a este título, cuando su propio apostolado ha sido puesto en duda. Una comparación del versículo 3 con el versículo 10 en la II Cor. XIII, indica con certeza que la suerte de Ananías en Hechos, V. no fue un aviso aislado. Y la Iglesia Católica siempre ha proclamado que la persistencia de milagros eclesiásticos es una prueba subsidiaria de su propia legitimidad. Pero es evidente que si la realización de milagros fuese la única prueba de ortodoxia, sería necesaria una profusión de milagros, para que todos los hombres, en todos los tiempos, estuviesen en disposición de juzgar cuál era la verdadera Iglesia. Debemos, pues, buscar otra piedra de toque, por medio de la cual distingamos la verdad del error.

Quizá sería más natural, en nuestros días, suponer que el principio democrático de las mayorías, contando las cabezas para no tener que romperlas, sería la mejor manera de zanjar las disputas eclesiásticas lo mismo que las civiles. En el Nuevo Testamento en ninguna parte se apunta semejante principio; esto es quizá natural, puesto que las herejías de aquel tiempo eran probablemente herejías pequeñas de carácter local. Pero la Iglesia Católica puede justificar su posición por una apelación a la mayoría: no ha habido Concilio reconocido en que el lado católico no sea preponderante; y es dudoso que haya habido nunca una mayoría de obispos en desacuerdo con la Santa Sede en materias controvertidas, aun en el tiempo en que las diócesis orientales estaban en un estado casi de rebelión. Parece igualmente claro que en cualquier período de la historia acerca del cual disponemos de estadísticas, siquiera rudimentarias, los católicos, es decir los cristianos en comunión con la Santa Sede, siempre sobrepasaron en número a los que defendían la posición contraria en la materia disputada. Pero estas pruebas numéricas son, a la vez, poco dignas y nada convincentes. Se prestan a toda clase de manejos e intrigas. Es bastante probable, en el orden de la Providencia Divina, que en tiempo de cisma, los fieles estén en número preponderante. Pero ¿cabe

esperar que se queden a la expectativa hasta ver si son mayoría o no, antes de decidirse por un lado o por otro?

No pudiendo resolverse la cuestión por ninguno de estos dos métodos, queda el que la unidad de la Iglesia esté asegurada contra el cisma por alguna forma, aunque sea modificada y mal definida, de sucesión monárquica. A la larga, un hombre tiene una voz; y sería difícil conocer lo que metafóricamente llamamos la voz de la Iglesia, si no hubiese en el mundo un hombre particular cuya sola voz pudiese identificarse con los sentimientos de la cristiandad. El sistema de asegurar la perpetuidad mediante la sucesión personal, es un rasgo corriente en la historia religiosa: a veces será una sucesión familiar, como el Califato o los reyes de Inglaterra; a veces una sucesión espiritual como la de los Gran Lamas. No estamos familiarizados con esto porque, en nuestros días, la mayoría de las denominaciones deben en último término su solidaridad a sus documentos legales. En tiempos en que las religiones no tienen estado legal como corporaciones, el principio monárquico es el natural: él asegura que en un momento dado, en caso de disputa, habrá un hombre que tenga la última palabra. No sería anacrónico, ni carecería de precedente, el que Nuestro Señor hubiese determinado nombrar en su Iglesia un oficial semejante, único y perpetuo, que fuese el centro de cohesión de la Iglesia y el árbitro de posibles controversias. Si así lo ha hecho (debe notarse desde el principio), esa dirección que protege a la Iglesia de error debe, a *fortiori*, proteger de error a la persona que va a ser árbitro en caso de desacuerdo.

Si Nuestro Señor hubiese deseado nombrar un representante personal semejante, para que fuese el jefe, el portavoz y en último término el árbitro de su Iglesia recién nacida, ¿sobre quién imaginamos que hubiera recaído su elección, dado lo que sabemos de sus inmediatos seguidores? No puede haber dos respuestas a tal pregunta. Hay un Apóstol cuyo nombre aparece sesenta veces en textos esparcidos por los cuatro Evangelios (ningún otro es mencionado más de veinticinco veces); un Apóstol que es constantemente, diríamos invariable, el portavoz de los demás, que toma la iniciativa en todas las crisis, que es distinguido por Nuestro Señor (Marc., XVI, 7 [32]) como si tuviese una posición especial, y que de hecho fue el primer apóstol a quien el Señor se apareció después de la Resurrección. Entre todas las cosas ciertas en la tradición apostólica, ésta es una: que el nombre de Simón Pedro está profundamente entremezclado en su estructura.

Si nuestro Señor nombró tal representante personal, cabría esperar que éste ocupase un lugar prominente en la historia primitiva de la Iglesia. Y, en efecto, los doce primeros capítulos de los Hechos son una especie de relato épico de San Pedro; siempre es él quien lleva la dirección, casi siempre es él el héroe. Cuando abandona Jerusalén, desaparece del relato; pero reaparece en el Concilio de Jerusalén: en la verdadera discusión habla primero —posición de honor en todas las asambleas antiguas— y quizá calma las dudas de su más judaizante colega Santiago. Una vez en las epístolas es objeto de crítica, cuando su respeto hacia los escrúpulos de ciertos hermanos judaizantes, le acarrea un reproche de parte de San Pablo, bastante desusual en el tono; y aun aquí se podrá observar que su conducta ha sido seguida por Barnabas y que el Apóstol de los gentiles se muestra satisfecho de haber realizado un acto extraordinario de independencia. Entre tanto, vemos que en un lugar tan distante como Corinto, el nombre de Pedro es lo suficientemente familiar como para ser el santo y seña de una reunión; y que (si la primera de las epístolas que llevan su nombre es genuina o representa una tradición genuina) Pedro dirigía sus exhortaciones a toda la región conocida hoy, como Asia Menor.

Todos conocemos el pasaje (en Mateo, XVI), en que Nuestro Señor confiere a Pedro su posición especial; quizá harían bien algunos no católicos en volverlo a leer con cuidado: la costumbre desgasta y quita mordiente a lo más sensacional. No necesitamos preguntarnos si fue la modestia o la prudencia o alguna otra causa lo que impuso silencio en este punto a Marcos, el discípulo del mismo Pedro; hubiera sido imposible para Mateo introducir este pasaje en su Evangelio si no fuese el relato de un hecho histórico. (Se observará que Marcos relata en X, 35 [33], la subsiguiente envidia de los

hijos del Zebedeo.) Ni cabe tampoco sospechar interpolación; el contraste entre "roca" en el versículo 18 y "piedra de escándalo", en el 23, muestra que el todo constituye un solo relato. En este pasaje, pues, el Señor llama a Simón (o a la fe de que ha dado muestras) "una roca", usando la misma metáfora con que se ha referido a sí mismo en Marcos, XII, 10 [34]. Y declara su intención de fundar su Iglesia sobre esta roca, inexpugnable para los ataques de los poderes del mal. Y promete a Pedro las llaves de la Iglesia, su Reino. La comparación con Isaías, XXII, 22 [35], hará ver la medida de confianza que esta metáfora implica. También le promete individualmente el poder de atar y desatar, que sin duda deberá ser comprendido en cierto sentido con el resto de los Apóstoles. ¿Hay alguien que haya leído jamás una interpretación protestante de este pasaje sin que le diese la impresión de un erudito pasando apuros?

En Lucas, XXII, 32, se conserva otra sentencia: "Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos", que es bastante significativa si se la contrapone a las palabras: "Yo he pedido por ti para que tu fe no desfallezca"; es el único ejemplo que tenemos de Nuestro Señor haciendo oración por un individuo. ¿No ayuda esto también a definir la relación de Pedro a sus compañeros de apostolado? Y finalmente, en Juan, XXI, después de distinguir a Pedro entre todos los compañeros, Nuestro Señor le confía el oficio de pastor, que era el título preciado que se había aplicado a sí mismo en el capítulo X. ¿Podemos dudar, que si bien la plenitud de la autoridad ha sido encomendada a los Apóstoles, la plenitud del apostolado está en Pedro?

En resumidas cuentas, los escritores protestantes modernos están dispuestos a admitirlo y reservan sus dudas para la próxima etapa de nuestra argumentación. Concedido que Pedro tuvo esta posición especial, ¿pasó ésta de él a los obispos de Roma? A lo cual nuestra respuesta más natural es: Si no pasó a ellos, ¿a quién pasó? Porque promesas de tanta importancia como las que acabamos de citar, no guardan proporción con su contenido, si fueron hechos a un individuo como a tal. ¿Tomó realmente Pedro una parte mucho mayor que, por ejemplo, Pablo, en la edificación: de la primitiva Iglesia? Si así fue, los hechos no han llegado hasta nosotros. Además, toda la razón para designar un representante, tal y como lo hemos descrito más arriba, sería el que esta representación fuese permanente.

Pedro fue a Roma: los más obstinados eruditos protestantes apenas se atreven a negarlo hoy. Si fue "obispo" de Roma, es pregunta que no puede contestarse porque no sabemos si dicho título fue usado por los apóstoles o puede más bien ser incluido en la noción de apostolado. Pero es un hecho cierto que en los primeros tiempos las Iglesias más importantes guardaban celosamente la memoria de su genealogía espiritual; y es cierto que todos los vestigios de tradición cristiana hacen remontar a Pedro la genealogía espiritual de los Obispos de Roma. Desde los tiempos más remotos de que poseemos algún documento, el hecho de ser de fundación apostólica se consideraba que confería una especial dignidad a una sede determinada. ¿No pide un argumento *a pan*, que el hecho de estar fundadas por el Príncipe de los Apóstoles confiera una dignidad todavía mayor a las dos sedes de Antioquía y de Roma? ¿Y si bien los obispos antioquenos creían que a ellos competía la dignidad especial de la primacía apostólica, por qué nunca la reivindicaron?

Este capítulo va siendo ya excesivamente largo: no intentaré, pues, dar ni siquiera un resumen de los textos patrísticos sobre el papado, tal y como pueden verse en cualquier manual católico y muy excelentemente en la obra de Fortescue *El Papado en la Iglesia primitiva*. Baste decir que a muchos eruditos protestantes les han hecho tanta impresión que les han llevado a conceder que la Sede de Pedro tuvo desde el principio una primacía, no ciertamente de jurisdicción, pero sí de honor. Pero esta distinción no hace aquí al caso. Fuese de honor o fuese de jurisdicción, la primacía es un hecho central en la tradición de la Iglesia: un partido fuera de comunión con la Iglesia de Roma era *ipso facto* un partido sin primado y, por tanto, en el caso de un cisma grave podía ser reconocido como el *partido falso al que no se debía pertenecer*.

Dean Milman, en un momento inspirado, llegó a admirarse de la astucia de los prelados romanos que: se las han arreglado para, en todas las disputas doctrinales de la Iglesia, caer siempre del lado ortodoxo. Todo le habría parecido más sencillo si hubiera acertado a reflexionar que la razón de por qué lo llamamos el lado ortodoxo es porque los prelados romanos estaban en él. Los arrianos son considerados en la historia como herejes, precisamente porque se fueron al lado no Romano. Los nestorianos, los eutiquianos, los macedonianos, los donatistas, son considerados herejes precisamente porque se fueron del lado no Romano. La razón es que hasta el siglo XVI, la historia fue escrita por católicos romanos. El que los griegos "ortodoxos" y a *fortiori* las sectas protestantes, arrojen el estigma de "herejía" sobre estas antiguas concepciones teológicas, es simplemente una supervivencia, una supervivencia del lenguaje católico romano que habían usado sus antepasados antes de que también ellos se precipitasen en el cisma. Lo que las diócesis griegas hicieron hacia el fin de la Edad Media, lo que hicieron los protestantes en el siglo XVI, fue precisamente lo mismo que habían hecho antes los arrianos y nestorianos: se fueron en la disputa del lado no Romano. Y el estigma de herejía que griegos "ortodoxos" y protestantes arrojan sobre Arrio y Nestorio, no suena bien en boca de ellos. Porque ellos cojean del Mismo pie.

Una vez establecida la unidad de la Iglesia, las otras "notas" se siguen automáticamente. Es propiedad específica de la Iglesia Una, el ser la única Iglesia que no ha dejado nunca de creer en la permanente posibilidad de los milagros —nota de santidad—. Es la esencia de la Iglesia Una, el ser (al menos en la ambición) universal —nota de catolicidad—. Es sello distintivo de la Iglesia Una, el estar en plena comunión con el Obispo de Roma —nota de apostolicidad—. Si buscas *una* Iglesia, encontrarás muchas. Si buscas *la* Iglesia, sólo encontrarás una: porque sólo una contiene, como la Iglesia de todas las edades lo ha contenido, a un sucesor de Pedro. ¿Qué necesidad hay de distinguir si la primacía que se le debe es de honor o de jurisdicción? Los protestantes le negaron una y otra cuando naufragaron en la fe.

XII. El objeto y el acto de fe

PODEMOS ahora aclarar el argumento volviendo a la metáfora que usé en el capítulo segundo. El que busca la verdad, se ha adentrado en A mar paso a paso y éste es el momento en que está a punto de perder pie; en adelante tendrá que nadar. Y por nadar quiero decir, que en adelante no podrá ya basar sus argumentos sobre la razón con sus fuerzas naturales, sino que tendrá que consentir en ser mantenido a flote por la corriente de la tradición católica: en otras palabras, que debe empezar a aceptar doctrinas por la autoridad de la Iglesia.

Hasta ahora mi objetivo ha sido demostrar que las credenciales de la Iglesia descansan sobre una certeza que, mirada con un entendimiento libre de prejuicios, excluye toda duda razonable. Hemos probado, en primer lugar, que Dios se nos revela en la naturaleza; después, que se nos revela en Cristo y, finalmente, que Cristo se nos revela en su Iglesia, la Iglesia católica. Este esquema general de certeza es suficiente para (si queremos cumplir la . voluntad de Dios) hacernos tomar a la Iglesia, revelación de Cristo, que es la revelación de Dios, por guía nuestro para el resto de la !ornada: para dejarla que nos enseñe sabiendo que la enseñanza de ella tiene que ser enseñanza de El. Las doctrinas ulteriores que la Iglesia nos propone, se ofrece a probarlas; pero no se ofrece, ni puede ofrecerse a probarlas con argumentos meramente filosóficos e históricos (como lo han sido las afirmaciones establecidas hasta ahora). Porque la materia de que se trata está en gran parte totalmente fuera del alcance de la razón humana: creemos en esas doctrinas porque nos han sido reveladas, aunque por nosotros mismos no hubiéramos podido llegar a conocerlas.

Así, la Iglesia nos invita a creer en la existencia de Dios y en su Omnipotencia, por argumentos de razón natural. Pero cuando nos propone la doctrina de que hay tres Personas en la Unidad de la Divinidad, nos invita a creer por la autoridad de ella, porque a ella le ha sido revelado;

la razón humana nunca nos habría llevado a una conclusión semejante. Del mismo modo nos invita a creer en la autoridad del Señor por motivos históricos. Pero cuando nos enseña la doctrina de la Encarnación, cuando nos dice que dos Naturalezas, una divina y otra humana, están unidas en una sola Persona, no quiere decir que la evidencia meramente histórica nos dé fundamento para una conclusión tan misteriosa. Nos pide que lo creamos por la autoridad de ella, porque le ha sido revelado a ella. Y por decirlo una vez más, cuando trata los relatos evangélicos y los otros documentos del Nuevo Testamento como históricamente verdaderos en sus líneas generales, basa su confianza en los cánones ordinarios de la crítica histórica. Pero cuando afirma que tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento son inspirados, nos invita a creerlo por la autoridad de ella, porque le ha sido revelado a ella. Evidentemente, a la distancia actual en el tiempo, sería imposible comprobar cada una de las afirmaciones de la Biblia: la Iglesia, pues, puede afirmar tal doctrina únicamente basándose en la revelación.

Este último caso merece particular atención, porque la afirmación de que la Biblia es guía inspirada para ayudarnos a encontrar la verdad religiosa, implica que toda la enseñanza religiosa que contiene, es verdadera. La Biblia es así una de las grandes fuentes de certeza religiosa; la otra, es la tradición. Por tradición entendemos la enseñanza oral que Nuestro Señor dio a sus Apóstoles y que ellos, a su vez, transmitieron a las generaciones subsiguientes. Si ningún cristiano hubiese puesto nunca la pluma en el papel, todavía habría existido una corriente de tradición oral que había llegado hasta nuestros días. En el curso del tiempo, dado que los cristianos han puesto la pluma en el papel, la totalidad de esta tradición ha aparecido ya en forma escrita, como el afloramiento aquí y allá de una vena escondida de mineral. No pretendemos que exista en alguna parte (encerrado en Roma, posiblemente) un depósito completo de tradición que no ha visto todavía la luz del día. Pero sí sostenemos que no cabe esperar que cada uno de los elementos de esta tradición aparezca en forma escrita en las escasas reliquias literarias que de los dos primeros siglos han llegado hasta nosotros. Una creencia puede ser antigua sin haber sido escrita en los tiempos primerísimos, tanto más cuanto que sabemos que en la Iglesia primitiva existía una *disciplina arcani*, un sistema por el que la doctrina sacramental era propuesta, no a todo el que llegaba, sino sólo a aquéllos que estaban ya en período de instrucción. Y también sostenemos que una doctrina que es "tardía" en el sentido de que, por ejemplo, San Juan Damasceno es el primer autor en haberla consignado claramente en el papel, puede, sin embargo, ser parte de la tradición primitiva.

En este caso, creemos en el principio de que *melior est conditio possidentis*, "la posesión es nueve décimas partes de la ley". Si uno de los Padres, aun en tiempo tan tardío, como San Juan Damasceno, afirma confiadamente, por ejemplo, la doctrina de la Asunción de Nuestra Señora, declarando que la cree tradición de la Iglesia, esa doctrina está "en posesión"; los que la impugnan y no los que la prueban, son los que tienen que demostrar su tesis: el *onus* de la prueba les toca a ellos. Si pudiera demostrarse que en los primeros tiempos se enseriaba en Efeso un monumento diciendo que era la tumba de Nuestra Señora, con la afirmación de que el cuerpo estaba todavía allí, o mejor todavía, si pudiese probarse que una reliquia personal de Nuestra Señora había sido en algún tiempo venerada con la aprobación de la Iglesia, entonces habría un conflicto de tradiciones y la cuestión permanecería dudosa. Pero si tal tradición contraria no existe; si la afirmación se hizo sin temor a contradicción y nunca surgió contradicción alguna; si la leyenda no se opone a ningún principio teológico conocido, entonces sostenemos que la presunción está en favor de que tal doctrina sea verdadera.

Y si alguien, al leer hasta aquí, se siente tentado a tirar este libro con la impaciente exclamación de "los católicos creerán cualquier cosa", recuerde ese tal que existe literatura bastante considerable de "Evangelios" y "Hechos" apócrifos, algunos de los cuales datan al menos del siglo II; estos documentos nunca fueron aceptados por la Iglesia, y los incidentes que narran, con frecuencia bastante edificantes y calculados para promover la piedad católica, nunca han entrado a formar parte

de la tradición continua de la Iglesia. Hay credulidad entre los católicos, lo mismo que entre la demás gente; y entre los católicos, esta credulidad toma fácilmente la forma de creer en relatos milagrosos, porque los católicos no rechazaban los relatos de milagros por tratarse de milagros. Pero hay mucha diferencia entre una piadosa creencia aceptada por unos pocos millares de almas sencillas y una creencia que está suficientemente incrustada en la tradición cristiana para ser citada por un autor culto y responsable como un hecho admitido. ¿Que no aparece antes en la literatura? Considerad qué proporción de la literatura antigua ha perecido. ¿Que la tradición oral no es de fiar? Así pensamos, porque vivimos en una época en que todo el mundo lee y deriva sus conocimientos de la lectura; en circunstancias más primitivas, la memoria es más tenaz. Un informador sumamente competente me ha asegurado que alrededor de Glastonbury. hasta hace muy poco, existía una tradición oral acerca de los antiguos monjes, la cual todavía se mantenía en un ambiente hostil. Si uno hablaba con los granjeros no oía sino las viejas calumnias protestantes; Pero si hablaba con los trabajadores, que apenas sabían leer, se enteraba uno de que los antiguos monjes eran muy buena gente y había sido una vergüenza el que los echasen.

Pero (se podría argüir), concedido que esta corriente de tradición que hemos descrito no haya sido enriquecida con invenciones positivas, ¿admitiremos, al menos, que las doctrinas que incluye han *evolucionado* con el curso del tiempo? Así, por ejemplo, los más antiguos entre los escritores patrísticos, muestran su fe en la unidad de la naturaleza divina, y al mismo tiempo afirman, al menos en forma implícita, la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y sólo más tarde (sin duda bajo la inspiración del Espíritu Santo) desarrolló la Iglesia la doctrina de tres Personas y una sola substancia. De modo semejante, aquéllos creían plenamente en la divinidad de nuestro Señor y también en su humanidad; pero la doctrina de la unión hipostática fue, una vez más, una inspiración posterior. O también, aquéllos creían en la presencia del Señor en la Sagrada Eucaristía, aunque sus sentidos les decían que los elementos sagrados permanecían exteriormente inalterables, pero no tenían teoría ninguna para explicar la contradicción; y sólo en la Edad Media, Santo Tomás, o algún predecesor suyo, fue inspirado para inventar la doctrina de la Transubstanciación. No nos oponemos (dicen nuestros críticos) a que creáis que estas doctrinas son verdaderas. Pero seguramente no pretenderéis sostener que son primitivas.

Este concepto de evolución es rechazado por la Iglesia católica. La Iglesia agradece el cumplimiento de los que así le atribuyen a ella una inspiración, pero no puede, admitirlo. La Iglesia católica no recibe inspiraciones. A ella no se le ha encomendado el mejorar el depósito de la tradición que se le confió desde el principio. La única "evolución" de que puede reconocerse culpable, es una creciente rigidez en las definiciones doctrinales. Esta es la explicación de la contradicción aparente entre este párrafo y el anterior.

Mientras no surjan controversias capaces de poner en peligro la misma fe, es suficiente para los fieles el creer en la unidad de la divinidad, junto con la fe en la triple invocación; les basta creer en Cristo como Dios y como Hombre, sin preguntarse cómo puede ser ambas cosas; les basta adorarle presente bajo las sagradas especies, sin preguntarse cómo puede ser que esta presencia suya escape a nuestros sentidos. Puede incluso suceder que los fieles sostengan una doctrina de la cual hay dos expresiones diferentes, ambas toleradas (la doctrina del sacrificio de la misa es un ejemplo). Pero sucede, de cuando en cuando, que un teólogo, o una escuela teológica, a menudo con buenas intenciones, propone una explicación de la doctrina que, en realidad, la destruye. Explica la Trinidad diciendo que un Dios asume tres funciones diferentes; o la Encarnación, diciendo que la Segunda Persona de la Trinidad vino y habitó, por cierta influencia sobrenatural, en uno que era persona humana; o que la presencia de Cristo pertenece, no a la misma Eucaristía, sino al alma del que la recibe. Cuando son propuestas tales declaraciones de la fe, la Iglesia las arroja fuera de sí, como un cuerpo sano arroja fuera los gérmenes de la enfermedad. Pero esto no puede hacerlo sino definiendo su doctrina tradicional en términos que hagan imposible en el futuro la repetición del error. No añade

nada a aquellas doctrinas: sólo, las protege contra posibles subtracciones. Como la planta de nuestros pies se endurece por su propia resistencia contra la presión exterior, así ciertos puntos del sistema doctrinal de la Iglesia adquieren una rigidez provocada por los ataques de la herejía. No quiero decir que la herejía cree el dogma, es más bien el estímulo a que reacciona el sano sistema de la Iglesia cuando define el dogma. No (dice a los sabelianos), vuestra explicación no justifica la convicción que mis hijos han tenido siempre; vosotros hacéis impersonales los tres títulos de la divinidad. No (dice a los nestorianos), estáis disociando la Persona de Jesucristo de la Persona del Verbo Eterno. No (dice a los recepcionistas), un cambio como el que vosotros sugerís, no afectaría a la substancia de los elementos.

He insistido en este punto porque sería una razón obvia de nueva desconfianza, calculada para hacernos desprestigiar por completo el llamamiento de la Iglesia católica, siuviésemos que suponer que el acto de sumisión a ella implicaba el firmar un cheque en blanco sobre nuestra credulidad; declarando nuestra adhesión, no solamente a las doctrinas que la Iglesia sostiene ahora, sino a todas aquellas de que pudiera llegar a convencerse, en vida nuestra o incluso después. Uno puede dar su nombre á cualquiera de las denominaciones protestantes con bastante seguridad de que a sus nietos, si les pide creer algo, será menos, ciertamente no más que a uno mismo. Al entrar en la Iglesia católica uno sabe muy bien que el contenido de la teología que uno abraza no puede disminuir con el tiempo. ¿Es igualmente cierto que no puede aumentar con el tiempo?

Es verdad que en materia de devoción el sistema católico deja sitio para la evolución y la admite. Si un hombre de la Edad Media resucitase y entrase al azar en una Iglesia católica de hoy, todas las probabilidades son de que las dos primeras estatuas con que tropezarían sus ojos, serían dos estatuas enteramente extrañas para él; las de San José y del Sagrado Corazón. Pero el cambio está sólo en el acento puesto en una devoción, no en la convicción teológica. El culto entero del Santísimo Sacramento, en el sentido de reservarlo y exponerlo con el deliberado propósito de fomentar la devoción de los fieles, es relativamente moderno. Pero la doctrina subyacente que justifica esta devoción, la doctrina de la presencia real, es tan antigua como los Padres Apostólicos, tan antigua como el mismo San Pablo. El tesoro devocional de la Iglesia se enriquece a lo largo de los siglos: pero el depósito de la fe permanece estático. Ciertas doctrinas han sido definidas con mayor rigor; ahora aparecen con mayor relieve sobre el fondo histórico de los viejos errores. Pero la doctrina es la misma. El decreto sobre la Inmaculada Concepción, no afirma una verdad distinta de la que afirmaba San Ireneo en el siglo II cuando describía a Nuestra Señora como el antitipo y la abogada de Eva, su primera madre.

Entretanto, si queréis aseguráros de que la Iglesia católica permanece inalterada, no tenéis más que mirar al tipo del católico. Donde veáis hombres antiguos o modernos, plenamente convencidos de que hay una Iglesia visible y de que la separación de ella es una muerte espiritual: donde veáis hombres, antiguos o modernos, decididos a conservar intactas aquellas tradiciones de verdad que recibieron de sus antepasados, y recelosos de cualquier afirmación teológica que tenga, aunque sólo sea la apariencia de recortarlas o disminuirlas; donde veáis hombres que desconfían de la época en que viven, porque saben que el cambio tiene voz de sirena y la última canción es la que se canta con más gana; donde veáis hombres dispuestos a aclamar al poder de Dios en los milagros y a inclinarse ante los misterios que no pueden explicar, y a mirar este mundo como poca cosa en comparación con la eternidad; donde veáis hombres que viven de acuerdo con las altas aspiraciones cristianas, y, a pesar de eso, infinitamente pacientes con los defectos de los que quedan muy por debajo, ahí tenéis el tipo católico. No ha cambiado y no tendréis dificultad en encontrarlo hoy.

La Iglesia, pues, propone al que busca la verdad una serie de verdades dogmáticas, que son su creencia inmemorial, y le pide que las acepte por la autoridad de ella, representante acreditado del Divino Maestro. Estas verdades no han sido todas objeto de definiciones eclesiásticas. Por ejemplo, ningún Papa ni Concilio ha pronunciado nunca una definición formal de la existencia de los Santos

Ángeles. Y, sin, embargo, la fe en ellos es necesaria en la religión católica, como lo prueba una serie de consideraciones: I) La existencia de los ángeles es objeto de frecuentes alusiones en la Biblia, y por tanto es objeto de "fe divina". II) Se da por supuesta en ciertas definiciones eclesiásticas, por ejemplo, en el cuarto Concilio de Letrán. III) El lenguaje devocional de la Iglesia continuamente la supone. IV) Está garantizada por el unánime consentimiento de los Padres. La teología católica forma así todo un sistema de creencias, no todas impuestas con el mismo grado de certeza, pero todas garantizadas por la autoridad de la Iglesia. El que busca la verdad debe familiarizarse con las líneas generales de este sistema, antes de poder ser admitido en la Iglesia: en un capítulo posterior daremos una visión de conjunto.

Hablando especulativamente, la posición de uno que "se somete a la Iglesia" es la del que ha conseguida una inducción satisfactoria, a saber, que la Iglesia es guiada infaliblemente hacia la verdad plena, y de ello puede deducir por un proceso sencillo, la verdad de las varias doctrinas que la Iglesia enseña. No mide la veracidad de la Iglesia por la verosimilitud de sus creencias; mide la verosimilitud de sus creencias por la convicción que ya ha formado de la veracidad de ella. Así y sólo así puede el entendimiento humano aceptar razonablemente afirmaciones, que si bien no pueden mostrarse falsas, tampoco pueden ser probadas por la sola razón humana.

¿Es, pues, el acto de la fe nada más que un proceso intelectual? ¿Se reduce a un acto análogo al consentimiento intelectual que un hombre puede prestar, por ejemplo a la ley., de la gravitación, y, por consiguiente., a todos los corolarios científicos que de ella se deducen? La analogía falla en dos respectos: el acto de fe significa algo más que esto en el aspecto psicológico y en el aspecto teológico.

La psicología del sentido común nos dice que es evidente que la práctica no se sigue como un resultado inevitable de una convicción intelectual: "el pensamiento por sí mismo —dice el Filósofo— no mueve a nada". Como un hombre puede estar convencido de los principios morales y convencido de que la conducta que se propone observar es indigna, y, sin embargo, puede obrar contra los dictados de su razón, bajo la influencia de su pasión, de la misma manera, a pesar de sus convicciones, puede un hombre retraerse de tomar una resolución práctica por sólo la fuerza de la inercia, que muchos encontramos más fuerte que la misma pasión. Por paradójico que parezca, hace falta una decisión de la voluntad para poner en práctica el veredicto del entendimiento. La mera actividad cerebral no te empujará a cambiar de credo; especialmente dado que un cambio de credo implica consecuencias prácticas, la sumisión a una ceremonia, la adopción de nuevos hábitos devocionales, relaciones tirantes con la familia o con los viejos amigos, etc. No hay nada más cierto, según nos enseña la experiencia (y apelo confiadamente a la de todos los adultos conversos) que *después* de haber llegado a la convicción intelectual de que el catolicismo es verdad, todavía hace falta un esfuerzo de la voluntad. Por eso la Iglesia, aunque insiste (contra los protestantes) en que el acto de fe radica en el entendimiento, nos enseña que dicho acto es dirigido por la voluntad.

Y hablando teológicamente, algo mucho más sensacional y más importante ha sucedido cuando un alma entra en la Iglesia mediante el bautismo o la reconciliación. Ese impulso a que acabamos de aludir, que en su lado humano es un acto de la voluntad, por su lado divino significa la infusión de una gracia sobrenatural, la gracia de la fe. Y con esta infusión comienza inmediatamente en el recién bautizado el hábito de la fe o se renueva en el reconciliado. El agua de la convicción se convierte en el vino de la fe. Sin alterar tu lógica, este hábito transforma la naturaleza de tu certidumbre. Si se me permite usar una comparación trivial, yo lo compararía con el proceso de tensar una red de tenis: la tensión se hace cada vez mayor hasta que por fin, de pronto, la uña encaja en la muesca. Me doy perfecta cuenta de que lo que estoy diciendo sonará a mera mitología para el crítico de fuera. Pero convencido como estoy por la enseñanza de la Iglesia (ahora no digo nada de la "experiencia") de que el acto de fe es de verdad sobrenatural, sería deslealtad e ingratitud dejar de reconocerlo por saber que desagrada al paladar de muchos.

Sin embargo, nunca insistiré bastante en que este acto de fe no es destinado a llenar un vacío en la cadena de argumentos lógicos: esa es doctrina protestante. Ni el esfuerzo moral que la sumisión a la Iglesia implica, ni la gracia, que es el coeficiente sobrenatural de ese esfuerzo, llevan a nuestra razón más allá de las premisas. Al haceros católicos no cometéis "suicidio intelectual", sino seguís a vuestra razón en sus conclusiones legítimas. Y si sobreviene algo de un orden superior a la razón misma, eso no es una ruptura en el proceso. Eso no es como el suicidio de un Empédocles: es más bien como la traslación de Enoch, cuando "ya no se le vio más, porque Dios se lo llevó".

XIII. El aire que respiran los católicos

EN éste y en el siguiente capítulo se me acusará tal vez de que uso metáforas, y desde ahora me reconozco culpable. Es imposible prescindir de las metáforas al tratar de exponer, o incluso imaginar, las condiciones de un mundo sobrenatural. Pero conviene observar que una cosa puede tener realidad objetiva aun cuando haya que describirla por metáforas. Fácilmente asociamos el uso de metáforas con lo irreal: presuponemos que la metáfora dice más de lo que significa. Así, si decimos que un orador tiene "fuego" en sus palabras o que los marinos británicos tienen "corazones de roble", estamos usando el nombre de una sustancia para representar el nombre de una cualidad; derivamos de algo concreto, "fuego" y "roble", una metáfora para algo abstracto, "vigor" y "fortaleza". En semejante lenguaje la metáfora tiene un cierto aire de irrealidad; pero esto no sucede con todas las metáforas. A riesgo de merecer el reproche de emplear lugares comunes, recurramos a la inmortal afirmación del ciego a quien trataban de explicarle lo que era el rojo: "Me parece que ya lo entiendo: debe ser algo así como el sonido de una trompeta". Un sonido y un color pertenecen al mismo orden de realidades; y, sin embargo, sólo por una metáfora basada en su propia experiencia podía el ciego concebir la noción misma de color. De modo semejante, al hablar del mundo sobrenatural, empleamos lenguaje metafórico, hablando de "vida", "alimento", "salud", etc.; pero al hacerlo así, no queremos decir que el mundo sobrenatural tenga menos realidad que el nuestro; al contrario, tiene más. Empleamos metáforas porque nuestra facultad de concebir no puede ir más allá de los términos de nuestra propia experiencia.

Cuando digo, pues, por ejemplo, que el católico tiene simultáneamente dos vidas, una vida natural y una "vida" sobrenatural, debe entenderse la realidad de lo que quiero decir, aunque la pobreza de la concepción propia del hombre me fuerce a emplear metáforas. Como el nacimiento trae al hombre a un orden natural, así el bautismo le lleva a un orden sobrenatural de existencia. Esta afirmación no se aplica ciertamente a todos los católicos o a sólo los católicos. No a todos los católicos en el momento presente: porque el pecado mortal, cometido después del bautismo, interrumpe y paraliza la vida sobrenatural. No a sólo los católicos, porque. (como veremos en el cap. XVIII) un cristiano no católico que está "de buena fe" es católico a pesar suyo. Pero la posición normal de una persona bautizada es ser católico y la posición normal de un católico es estar en gracia. Y la significación de esta vida sobrenatural que el católico goza es tan trascendentalmente superior, que San Pablo no vacila en decir que el bautizado ha Muerto ya al mundo de los sentidos y de la experiencia. En el bautismo han sido enterrados místicamente en la tumba de Cristo y han de nuevo resucitado con El. "Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios."

Así, cuando hablamos de una "vida futura", la frase no es explícita. Nuestra vida en el cielo o en el purgatorio será la misma vida sobrenatural que gozamos ahora, vivida en condiciones diferentes. La concepción corriente del inglés educado en el protestantismo es que el mundo sobrenatural, si existe, es algo, con lo que él, en todo caso, no tendrá contacto hasta después de la muerte —quizá hasta después de una resurrección general. Se le asegura que existe algo, llamado gracia, que es misteriosa y subrepticamente introducido en el mundo natural, como se podría meter comida en una cárcel. Y hay una salida, como también una entrada: sus oraciones logran, él no sabe

cómo, abrirse paso y son debidamente registradas. Pero a esto, se reduce todo. Para la mentalidad católica el mundo sobrenatural es de modo característico y predominantes. algo que aun ahora se entrecruza con el mundo de los sentidos y lo impregna.

La fe para el protestante es ante todo una disposición afectiva: una confianza consciente en una Personalidad. La fe para el católico tiene un sentido más: general: si la gracia es el aire que el mundo sobrenatural respira, la fe es la luz con que se le ve. La fe, como en el Antiguo Testamento, es "la sustancia de las cosas que esperamos, la evidencia de lo que no aparece". Era la cualidad que hacía a los patriarcas: capaces de servir a Dios a cambio de una promesa que no se había de cumplir en vida en ninguno de ellos. Ea el Nuevo Testamento tiene la misma función, pero con esta diferencia, que para nosotros el cumplimiento de las promesas es no sólo futuro, sino presente. "Vendréis al Monte Sión, y a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a la compañía de millares de ángeles." El mundo sobrenatural está ya con nosotros

¿Se remonta el pez para encontrar el mar?

¿Se zambulle el águila para encontrar el aire?

¿ Por qué entonces preguntamos a las estrellas que se mueven si han oído rumores de Ti?

No allí donde se oscurecen los mundos que dan vueltas
si en las alturas en que se ciernen nuestros pensamientos ateridos;
el batir de las alas, si sabemos oírlo
a nuestras puertas cerradas con arcilla, llama.

Los ángeles conservan sus antiguos puestos;
vuelven sólo una piedra y comienzan a volar:
Sois vosotros, vuestras remotas caras,
las que no aciertan a ver al Ser lleno de esplendor.

En todo esto no hay toque ninguno de panteísmo: los dos mundos son perfectamente distintos, pero se entrecruzan.

No quiero decir que los católicos (en frase vulgar) "vean visiones". El don de la fe es enteramente diferente de esos pretendidos dones psíquicos mediante los cuales algunas personas pretenden entrar en contacto con un mundo distinto. Porque las experiencias místicas todos admitimos que son un caso anormal: el católico ordinario ni tiene, ni espera tener, ninguna evidencia sensible de esa otra vida que posee. El don psíquico experimenta no sabe el qué: la fe conoce lo que no experimenta. Es una convicción, no una conciencia, de que el otro mundo está ahí a mano. Y de esta convicción fluye una actitud de familiaridad con el otro mundo, que encontramos entre los católicos, en dos planos diferentes. La encontramos entre los santos y los católicos que sin ser santos son muy espirituales. Y la encontramos entre los católicos vulgares, descuidados, tibios. Diríamos que la intersección tiene lugar en dos puntos diferentes.

Si leéis la historia de Santa Teresa de Lisieux, que recibió en vida muy pocos favores celestiales de esos que creemos han sido concedidos a otras almas perfectamente mortificadas, no podréis dejar de impresionaros por la extraordinaria preocupación de su mente por los valores eternos. Desde su infancia, cuando se decía que su madre muriese para poder así conseguir el gozo del cielo, hasta su Última enfermedad en que recibía con alegría todos los síntomas del mal, como pasos hacia su propia consumación, trató a la muerte como si no fuese más que el descorrerse de un velo. (Encontraréis las mismas expresiones en San Pablo.) Y entre tanto cada uno de los actos y sufrimientos de su vida es siempre visto en su relación con la eternidad: la más pequeña contrariedad o mortificación son otro tanto "vinagre en la ensalada" —todos los valores de la vida parecen estar invertidos— y, sin embargo, no hay nada forzado o antinatural en los términos con que la

autobiografía describe sus sentimientos. Lo sobrenatural se ha convertido para Teresa en una segunda naturaleza. Y esta actitud de familiaridad con el otro mundo no se produce sólo cuando es cultivada durante toda la vida: la hallamos también en los relatos de martirios: creo que fue uno de los mártires de tiempos de Isabel el que miraba al patíbulo como a una comida amarga seguida de una cena deliciosa; y la actitud similar de Santo Tomás Moro es célebre en la historia. En todos estos casos se da el mismo instinto de familiaridad, que toma el paso de un mundo al otro como un hecho natural.

Entre los santos católicos la familiaridad de que venimos hablando parece levantar este mundo al plano de la eternidad. Entre los pecadores católicos se da también un instinto de familiaridad, pero tal que (a los ojos no católicos) les parece rebajar la eternidad al plano de este mundo. Esto se demuestra clarísimamente en relación con esa actitud hacia las cosas religiosas que llamamos "reverencia". Para bien o para mal, el católico ordinario, despreocupado, paga a este sentimiento un tributo mucho menor que el protestante o incluso que el agnóstico educado en una atmósfera de protestantismo. Ningún viajero deja de experimentar sorpresa y quizá disgusto, ante la "irreverencia" o "naturalidad" (llamadla como queráis) que distingue el proceder de los niños católicos yendo de un lado para otro en las iglesias. Aun los adultos católicos, si tienen necesidad de decir algo en la Iglesia, de ordinario *hablan*, mientras que los protestantes susurran. Los que "hayan leído la declaración de sus creencias que ha hecho mi amigo Mr. Julián Huxley, comprenderán que no es un exponente de ortodoxia cristiana. Y, sin embargo, puedo recordar —estoy seguro que no le importará que la recuerde— su actitud de sorpresa y pena cuando un amigo nuestro belga se arrodilló en un banco para hacerse retratar por un fotógrafo. No trato de criticar, en un sentido o en otro, en esta cuestión de "la reverencia: trato simplemente de registrar una diferencia de actitud. Quizá quede expuesta del modo más sucinto al señalar que los libros católicos de devoción se dirigen a Dios a veces empleando el pronombre "You" en vez de "Thou" [36]. La raíz de la diferencia está en que el católico da por supuestas las verdades de su religión, aunque él no viva de acuerdo con ellas, mientras que el no católico inconscientemente procede como si hubiese un arrobamiento que pudiera romperse caso de que él tratara la religión con familiaridad: podría él de pronto despertarse y encontrarse completamente soló.

Dije antes que este mundo sobrenatural, cuya libertad posee el católico por derecho de bautismo, en cada momento, no sólo se entrecruza con nuestro mundo de los sentidos, sino que lo impregna. Quiero decir que para el católico ciertos objetos meramente naturales están santificados en diversos grados por el hecho de su asociación con lo sobrenatural. Digo "ciertos objetos": hay un misticismo de la naturaleza que atribuye una vaga influencia como de numen a cualesquier objetos: esto en el mejor de los casos es poesía, y en el peor panteísmo: en todo caso no es específicamente católico. La concepción católica se opone a ello en el mismo sentido en que el nacionalismo se opone a cosmopolitismo; es decir, la concepción católica escoge aquí y allá ciertos objetos naturales como dotados de una significación sobrenatural que los demás no tienen. Permitidme que me explique y ponga algunos ejemplos.

La Tierra Santa de un modo especial, y en un grado menor todos aquellos lugares en que han vivido o muerto los santos y en que han tenido lugar apariciones, adquieren esta clase de santidad. Las reliquias de los cuerpos mortales en que vivieron los santos, los instrumentos de su martirio e incluso, en un grado menor, todos los objetos que estuvieron en contacto con ellos, vestidos, documentos, etc., la adquieren también. Y cierta aura de santidad rodea a los objetos corrientes, velas, palmas, cenizas, etc., que han sido bendecidos por mano del sacerdote. Porque las manos del sacerdote son como un depósito de bendiciones. Asistid a una ordenación en la Iglesia católica y veréis que el sacerdote queda dedicado a Dios, no sólo en el alma, sino en el cuerpo, no sólo en cuanto hombre, sino también como cosa. Cuando los ordenandos yacen postrados e inmóviles durante las letanías, los tomaríais por objetos inanimados. Cuando sus manos son ungidas y atadas, os dais cuenta de que es como si la Iglesia reclamara esas manos como propiedad suya. Esas manos

recién unguidas van a ser besadas por los fieles después de la ceremonia. El sacerdote, de hecho, corresponde en cierto sentido a la definición de esclavo de Aristóteles: se convierte en un instrumento vivo. Su personalidad queda fundida con su oficio. Esta es la razón de la reverencia, a veces incluso exagerada, que los católicos piadosos muestran hacia el sacerdocio. En la reliquia de un santo, en el escenario de un martirio, en las manos consagradas del sacerdote, captan los católicos un eco de lo sobrenatural.

¿Es esto acaso superstición? Con frecuencia se le ha aplicado el nombre, ¿pero hay razón para ello? No tengo esperanza de que vaya a convencer ahora a esos ingleses inflexibles que condenan como pura pámama todos los sacramentales de la Iglesia y, sin embargo, se prestan gustosos a "besar el libro" cuando la ley les pide que lo hagan. Pero si algún lector está dispuesto a considerar cuál es el significado de la palabra "superstición", yo sugeriría que los dos elementos que la hacen despreciable ante la razón son: I) su arbitrariedad, y II) la creencia de que en las formas exteriores o en los objetos materiales puede haber *inherente* una influencia espiritual. Así, ofende a la razón (a la de algunos de nosotros al menos) el suponer que el séptimo hijo está dotado de poderes mágicos o que el número trece traiga peor suerte que los demás. Nada podrá callar nuestro indignado "¿Por qué?" como no fuese una prueba empírica basada en estadísticas exactas. ¿Qué virtud puede derivarse del llevar una mascota o del tocar una moneda de oro, para salvar a uno de un accidente de automóvil o curarle la irritación de un ojo? Constituye una afrenta a la razón, porque en estos casos el efecto excede a la causa.

No necesitamos decir que nuestras "supersticiones" católicas no pecan por el primer capítulo. No pretendemos que en la forma o el color de un escapulario haya nada intrínseco que traiga "buena suerte": y lo mismo se diga de la hoja de palma (que puede ser sustituida por boj) y de todas las demás cosas. La elección de la materia en nuestros sacramentales está francamente dictada por la conveniencia o por el simbolismo.

Y respecto al segundo capítulo, debe considerarse que la eficacia que nuestra teología atribuye a esta o aquella ceremonia, a este o aquel contacto con cosas materiales, no es una eficacia directa, como si la Ceremonia o la cosa tocada ejerciesen *por derecho propio* cierta influencia. Besamos la mano del sacerdote porque el obispo que lo ordenó rogó a Dios Todopoderoso que bendijese todo lo que fuese objeto de la bendición de estas manos. Tomamos agua bendita, porque ese mismo sacerdote, en nombre de la Iglesia, ha rogado a Dios que proteja en cierto modo a todos aquellos que la usen por devoción. En una palabra, tratamos los objetos materiales y las fórmulas vocales como ocasiones en que Dios nos concede sus beneficios, en respuesta a las oraciones ofrecidas cuando el objeto fue bendecido o la fórmula instituída. Deben exceptuarse los lugares consagrados por recuerdos históricos o las reliquias de los santos: en estos casos nuestra invocación se apoya, no en los lugares mismos, sino en los sucesos que tuvieron lugar en ellos, no en las reliquias mismas, sino en los méritos de los santos a que pertenecieron. Y si aquí o allá un dejo de superstición propiamente dicha infecta la devoción de fieles poco instruidos, la Iglesia, más bien que levantar sus manos en gesto condenatorio, se sonríe de la bobería de sus hijos: porque sabe cómo hay que tratar a los niños.

Lo que he tratado de hacer ver en este capítulo —quizá de un modo incompleto y poco sistemático— es que los católicos se encuentran centrados en este mundo y encajan en el esquema de las cosas, precisamente porque están convencidos (por la fe, no por una experiencia consciente) de la proximidad de otro mundo que para ellos no es menos real. Y para que el mundo de los sentidos no triunfe de su imaginación con demasiada facilidad, lo hacen doblarse a su voluntad y escogen aquí un lugar, allí un objeto, más allá una acción, para que lleven la representación del mundo sobrenatural y les recuerde su verdadera morada. Como un soldado que llama a su trinchera "Piccadilly" o un marino que ha naufragado y mira con ojos alegres, en medio de un paisaje desconocido, algo que le recuerda las cosas que ama.

XIV. Las verdades que sostienen los católicos

EN este capítulo no voy sino a intentar dar las líneas generales de las principales verdades que los católicos creen como reveladas. Por nosotros mismos, por las solas fuerzas de la razón natural, no podríamos haberlas encontrado. Las creemos por la autoridad de Cristo que las ha revelado, es decir, porque la Iglesia, a quien El ha legado su oficio de enseñar, nos da una garantía para afirmarlas.

Creemos, pues, que en la unidad de la divinidad hay tres Personas distintas. El Padre Eterno, fuente de todo ser, es la primera de estas Personas. Y nos enseñan a concebirlo como dando origen, por un acto de generación fuera de todo tiempo, a un Hijo igual en gloria a El mismo; o si preferís (nuestras conceptos Son tan inadecuados para expresar estos misterios) podemos decir que el Padre concibe un Verbo (Palabra), expresa imagen de sí mismo, un Verbo intemporal, increado, personal. Y de estas dos Personas, Padre e Hijo, procede una tercera Persona, el Espíritu Santo, el Amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre es también personal y así se completa la Trinidad. El lenguaje en que esta doctrina es definida no proviene (en cuanto sabemos) del mismo Señor; pero es el único lenguaje capaz de salvaguardar las creencias de la primitiva cristiandad, tal y como se expresa tanto en los documentos sagrados como fuera de ellos. La distinción entre Padre, Hijo y Espíritu Santo sería irreal si no fuese personal: la unidad sería irreal si no fuese una unidad sustancial.

Ni para la existencia ni para la felicidad de Dios era necesario que existiese nada fuera de la Trinidad Santísima. Pero por un acto voluntario Dios ha traído a la existencia (como podemos ver por nosotros mismos) un mundo creado. Podemos ver, o deducir su existencia de lo que vemos, algunas partes de esta creación material. Pero puesto que sabemos por la experiencia de nuestra propia vida psíquica que la materia no es el todo, sería una concepción ridículamente estrecha el suponer que no había además una vasta creación invisible—el suponer que nuestros espíritus eran los únicos espíritus que, aparte de Dios, existen—. Y de hecho la revelación nos asegura que existen Ángeles, puros espíritus no unidos a un cuerpo material, de cuyo número no sabemos nada. Algunos de estos espíritus, por haberse rebelado voluntariamente contra el servicio de Dios, que era su destino, han sido confirmados en mal y merecido de Dios la reprobación eterna.

Pasamos ahora a una doctrina que es quizá la más paradójica, la más inverosímil de toda la teología. Pero que, sin embargo, estamos, experimentando cada día. Me refiero al hecho de que Dios ha creado un ser en que un espíritu inmaterial está unido a un cuerpo material: un ser, por tanto, que ocupa una posición única de lazo de unión entre las dos mitades de la Creación. La laboriosa investigación de los geólogos no ha puesto en claro si hubo alguna vez criaturas, ahora extinguidas, que sin ser humanas, estaban más próximas a nuestro tipo que ninguno de los brutos actuales que conocemos. Menos aún han dado razón ninguna para suponer que la raza humana, tal y como la conocemos, no sea una sola especie, sino que empezase independientemente en varios puntos del globo. Las probabilidades, en todo caso, están contra tal hipótesis. La revelación nos asegura que, de hecho, la raza humana descende de una sola pareja. Nos dice también algo que la ciencia no podría probar y que nuestra experiencia moral podría tal vez sugerir, pero nunca demostrar: que esta primera pareja fue creada adornada de dones naturales y enriquecida con gracias sobrenaturales que no legó a sus descendientes. Nuestros primeros padres, por ejemplo, fueron creados en un estado de inocencia, sin que sus conciencias fuesen turbadas por esas instigaciones al mal que a nosotros nos asaltan. Pero una sola falta, si bien menos excusable que la de los ángeles rebeldes, trastocó la suerte que les estaba destinada a ellos y a su posteridad. Los dones sobrenaturales que habían sido objeto de abuso fueron definitivamente retirados: y aun nuestros poderes naturales encontraron de ahí en adelante un misterioso obstáculo en esa dualidad de propósitos que constituye nuestra experiencia diaria y humillante.

Al hombre caído no se le negó la esperanza de la vida eterna: pero ahora se le ofrece solamente como el premio de una severa probación. Y deberá luchar contra un enemigo interior que le resulta demasiado fuerte con sólo unas migajas de ayuda que la misericordia de Dios quiere concederle. No entraba en los planes de la Providencia de Dios que este lamentable estado de cosas durase hasta el fin del mundo. La falta del hombre había sido prevista, y con la falta el Remedio. Dios se hizo hombre para con su muerte reparar nuestros pecados y conquistarnos las gracias normalmente necesarias para alcanzar la salvación.

La venida de Nuestro Señor fue, pues, no meramente una revelación para iluminar nuestros entendimientos: también estaba destinada a rescatar al hombre de su ruina y de sus peligros espirituales. Tenía que conquistar para nosotros no sólo las gracias "actuales" por las que, ahora como antes, Dios atrae nuestros corazones hacia sí, sino también la gracia "habitual" ese estado de "justificación" que nos asegura la amistad con Dios y nos capacita durante la vida para realizar acciones agradables a El, y en la muerte, si hemos perseverado, nos da derecho a obtener la felicidad del cielo. Para alcanzarnos estas bendiciones era necesario reparar la afrenta del pecado de nuestros primeros padres o la ultrajada Justicia de Dios Omnipotente. Aunque podría haber aceptado un sacrificio menor, determinó reparar por nosotros en persona, y hacerlo de un modo pleno mediante el ofrecimiento perfecto de su muerte.

Así, pues, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad se hizo Hombre por nosotros. Sin perder ni deponer la Naturaleza Divina, que era suya por derecho propio, unió a su Divina Persona una segunda naturaleza, una naturaleza humana, según la cual nació, vivió sobre la tierra y murió. Una vez más la obstinada tradición de la Iglesia no descansó en paz hasta fortificarse con el valladar de una definición. El pensar que la Naturaleza Divina del Señor fue anihilada, aun temporalmente, sería insensatez. Una mera limitación de la misma, si fuese concebible, no la haría verdaderamente humana. Negar la realidad de la Naturaleza humana sería falso, contrario a toda la evidencia que poseemos. Nada que no sea la identidad personal del Verbo eterno y Jesús de Nazaret daría por resultado un Testigo divino o una Víctima divina. Se han intentado todas las hipótesis posibles para sustituir a la doctrina tradicional y todas han sido halladas insuficientes.

Creemos que las circunstancias de la venida al mundo de Nuestro Señor fueron señaladas especialmente por dos milagros. En primer lugar, que la que había de ser Madre del Señor fue enriquecida con ese mismo don de inocencia que habían tenido y perdido nuestros primeros padres; y que esta exención de la maldición y mancha del "pecado original" le fue concedida en el primer instante de su Concepción [37]. Y creemos también que Nuestra Señora permaneció Virgen tanto en el parto como después de él. De ella, no obstante, tomó Nuestro Señor un cuerpo humano verdadero que fue el receptáculo de una verdadera alma humana. Y en esta Naturaleza humana vivió y murió y resucitó; y por fin ascendió a los cielos donde todavía permanece.

Esto en cuanto al cuerpo natural. Pero creemos que tiene también un cuerpo sobrenatural: la Iglesia. Empleo aquí metáforas, en el sentido que expliqué al comienzo del capítulo anterior. De ordinario, cuando hablamos de un conjunto de personas como de un "cuerpo", estamos usando una metáfora irreal: porque hablamos de una solidaridad abstracta como si fuese una cosa concreta. Pero cuando hablamos de la Iglesia como de un Cuerpo sobrenatural, aunque usamos una metáfora, no es una metáfora irreal; queremos decir que existe una solidaridad real, no simplemente ideal, entre los cristianos en virtud de su "incorporación" a Jesucristo; y esta metáfora de un "cuerpo" es la más exacta, la más apropiada que podemos encontrar. Así pues, la Iglesia no es meramente una institución fuera de nosotros o por encima de nosotros: es nosotros mismos. Todos sabemos cómo los ingleses se reagrupan al llamamiento de la "patria"; y cómo a la sola mención del "Estado" se en cierran con llave y esconden los libros de contabilidad. Su prejuicio contra la Iglesia es debido en parte a la impresión de que la Iglesia es el análogo espiritual del Estado; la concibe como tina institución tiránica, siempre al acecho, empeñada en circunscribir su libertad. Y no reflexiona que "la Iglesia" es

también el análogo de una nación o patria, pero con una peculiar solidaridad sobrenatural, muy superior a todos los meros vínculos raciales. En esta sublime creación de la Providencia todos los naturales instintos gregarios que han dado origen al clan, a la tribu, a la nación, al partido, al club, son puestos al servicio de un fin más alto y adquieren un carácter sobrenatural. La Iglesia es nuestra Madre, en cuanto su bautismo nos dió la vida sobrenatural; nuestra Maestra, en cuanto su enseñanza nos preserva de errores especulativos: pero es también algo más: es nosotros mismos.

La vida de gracia que vivimos en la Iglesia es engendrada en nosotros, y alimentada y perfeccionada mediante los Sacramentos. De ellos volveré a hablar en un capítulo posterior: ahora sólo quiero indicar cuál es la doctrina católica acerca de su carácter general. En el capítulo anterior, hablando de los sacramentales (agua bendita, medallas benditas, etc.) dije que no consideramos que estas cosas nos traigan por derecho propio ninguna gracia, sino que son ocasiones en que Dios tiene a bien concedernos gracias especiales, en respuesta a las oraciones de la Iglesia. ¿Hemos de decir otro tanto de los Sacramentos? Si así lo hacemos rebajamos su dignidad. Pero si para ellos reclamamos algo más, ¿no nos exponemos a la acusación de "magia" de parte de los racionalistas?

Nuestra respuesta es [38] que los Sacramentos, con una sola e importante excepción, no "llevan" la gracia en el sentido en que una barca "lleva" a los pasajeros, sino en el sentido en que una carta "lleva" información. Las líneas trazadas sobre el papel "llevan" ciertamente información, presupuesta la operación del entendimiento del lector. Del mismo modo los Sacramentos "llevan" la gracia, presupuesta la operación del Poder Divino del cual son los instrumentos estipulados. Digo los instrumentos estipulados: porque ahí no nos limitamos a confiar que Dios concederá gracias en respuesta a las oraciones de su Iglesia, sino que sabemos que concederá gracias por fidelidad a sus promesas. Así como Dios infunde in alma en todo niño que empieza a vivir, con la misma certeza sabemos que infundirá la primera gracia en toda alma que reciba el bautismo.

Hay, como he dicho, un Sacramento excepcional, cuya doctrina no puede ser explicada con tanta facilidad. Creemos que el Cuerpo y Sangre humanos de Nuestro Señor están presentes en la hostia y en el cáliz. La forma explícita de las palabras del Señor ha impedido a los católicos, en todos los tiempos, considerar esa presencia como condicionada de ninguna manera por la fe del que comulga o adora. Decir, explícita o implícitamente, que el cambio efectuado por las palabras de la consagración es solamente un cambio en el efecto producido, es robar a las palabras del Señor todo su significado. Y, sin embargo, la experiencia nos dice que los sentidos no pueden observar cambio ninguno en los sagrados elementos, ya sea en el tamaño, forma, color o contextura. ¿Hemos, de suponer que nuestros sentidos nos engañan? No podemos de buen grado asociar semejante engaño con ninguna obra de Dios. Se sigue, pues, que los *accidentes* (el término filosófico para designar todo aquello que cae bajo el campo de nuestros sentidos) permanecen realmente inalterados. Y de ahí se sigue que lo que ha cambiado es la sustancia a que esos accidentes son inherentes: ése es el último reducto de la realidad. La transubstanciación es la única doctrina que deja a salvo por una parte la fidelidad a la tradición y por otra la evidencia de nuestros sentidos. Los católicos sostienen que la Misa, en que este importante cambio se efectúa, es un verdadero Sacrificio, la renovación del Sacrificio hecho de una vez para siempre en el Calvario.

Observemos, de paso, que los cuatro misterios más desconcertantes de nuestra religión—la Trinidad en la Unidad, la unión de naturalezas en la Encarnación, la presencia real en la Sagrada Eucaristía, y la relación entre la gracia y el libre arbitrio—, estos cuatro misterios sobre los que la controversia ha sido especialmente acre a través de los siglos, están centrados alrededor de puntos en que el pensamiento humano falla de un modo especial: meten, por decirlo así, su cuña en los sitios más débiles de nuestra filosofía humana. Tres Personas en una Sustancia, dos naturalezas unidas en una sola Persona: doctrina misteriosa ciertamente: ¿pero no es el mismo principio de individuación un misterio, sobre el que los filósofos han disputado sin poder ponerse de acuerdo en nada? Un cambio de sustancia que no afecta a los accidentes: difícil de imaginar ¿pero qué imaginación penetra

la relación total de los universales a los particulares? Gracia todopoderosa, y, sin embargo, voluntad humana, no libre: suena a paradoja: ¿pero no hay ya una paradoja en la reacción de la voluntad humana libre a los motivos que la "determinan"? No hay nada inconcebible en las doctrinas que hemos citado: están fuera de nuestra experiencia, pero no repugnan a nuestro pensamiento. La imaginación, sin embargo, se retrae naturalmente de contemplarlas, porque los términos mismos de esas doctrinas nos sumergen en el misterio.

He mencionado la doctrina de la gracia actual: excedería los límites del presente trabajo el exponer el sistema o, más bien, sistemas católicos sobre este punto. Baste recordar que hay como dos tabloncillos de anuncios, dos principios generales que nos aseguran contra falsas excepciones. Por una parte se admite por todos, contra los pelagianos, que nadie va al cielo sino mediante la gracia gratuita de la perseverancia. Por otra, se admite también por todos, contra los calvinistas, que nadie va al infierno sino por su propia culpa.

Este último párrafo nos trae a la memoria un apartado de la teología católica que debemos mencionar antes de que este rudimentario esquema de sus doctrinas pueda considerarse completo — me refiero a la doctrina de los Novísimos—. Creemos que el alma es juzgada inmediatamente después de su separación definitiva del cuerpo. Si se encuentra apartada de la amistad con Dios es condenada a castigos eternos, castigos que no se reducen a meros remordimientos y tormentos morales. Si se encuentra en estado de gracia, tiene seguridad de que irá al cielo. Pero la mayor parte de nosotros tendrá que sufrir todavía una expiación: no alcanzaremos la eterna felicidad hasta haber pagado la "deuda" de sufrimiento que nuestros pecados, perdonados ya hace tiempo, nos merecieron. Precisamente para aligerar esta expiación ofrecemos nuestros sufrimientos por los difuntos; y cuando tratamos de ganar una "indulgencia" lo hacemos con la esperanza de conseguir alguna remisión de esta deuda, no para conseguir el perdón de los pecados. Más allá nos aguarda la visión directa de Dios y una felicidad tal que no podemos imaginarla. La justicia de todas estas acciones de Dios, en general y en particular, quedará de manifiesto cuando cese el orden material de la creación y nuestros cuerpos, compañeros naturales del alma, sean rescatados de la corrupción y resucitemos como nuevas criaturas de Cristo Jesús.

XV. Las reglas que reconocen los católicos

LA Iglesia ejercita su autoridad práctica de dos maneras completamente diferentes. Actúa por vía judicial al interponer la Ley Divina; y cuando las decisiones son adoptadas con las debidas formalidades, la Iglesia reclama para las cuestiones morales la misma infalibilidad que para las de la fe. Y actúa como legislador al prescribir para sus hijos ciertas reglas en materias que son en sí indiferentes. Así, actúa por vía judicial cuando aplica la Ley Divina contra el asesinato y condena el suicidio: dice que el suicidio es ilícito para un judío o un pagano lo mismo que para un cristiano. Y espera que sus hijos no solamente se abstendrán de cometer suicidio, sino reconocerán que el suicidio es moralmente malo. Actúa como legislador cuando nos manda que nos abstengamos de carne los viernes. No pretende que esta ley obligue al judío o al pagano: porque ella legisla sólo para sus súbditos. Y no es que solicite la opinión de sus hijos acerca del valor relativo de la carne en comparación con otros alimentos: lo único que quiere de ellos es que obedezcan a una regla.

Pudiera parecer que la actividad judicial mencionada era inútil. Porque la Ley Divina —la Iglesia misma lo mantiene— está escrita en el corazón del hombre y no deberíamos necesitar una autoridad externa que urgiese su cumplimiento. La conciencia debería bastarnos. Pero se observa que por desgracia la desobediencia a la conciencia por parte de una gran multitud puede fácilmente producir una conciencia errónea en la sociedad en general: para informar y corregir esta conciencia errónea, la Iglesia tiene de cuando en cuando que hacer una declaración judicial, definiendo el ámbito de la Ley Divina con mayor precisión.

Un ejemplo obvio lo tenemos en la historia del duelo. La mayor parte de nosotros, en esta edad humanitaria, estaremos de acuerdo en que el duelo es moralmente malo. Quizá olvidamos cuánto podía decir el duelista en favor suyo. *Scienti et volenti non fit injuria*. No se comete injusticia contra un hombre por una acción que él conoce y permite. Si, pues, A da a B y B a A el derecho de matar, no se comete ninguna injusticia. Además, el duelo tenía sus ventajas prácticas. ¡Cuántos trabajos se da a nuestros tribunales de justicia por acciones sobre calumnias y acciones sobre divorcios! Unas y otras eran innecesarias cuando las ofensas personales podían ser sometidas al arbitraje de la espada. No faltaba algo que decir en favor del sistema; pero ningún sofisma podía ocultar el hecho de que era contra la Ley de Dios. Por otra parte, en una época en que los hombres iban habitualmente armados era moralmente cierto que en el calor de una disputa los contendientes cambiarían golpes. Y de hecho la cosa era tan corriente que esta forma de desobediencia a la conciencia se convirtió en una institución organizada con su código y sus cortesías. La sociedad en general, durante muchos siglos, tuvo una conciencia deformada en esta materia. Ni faltó, de cuando en cuando, un teólogo especulativo que aventurase la opinión de que el duelo no constituía un asesinato. A este reto, desde el siglo VI al XIX, la Iglesia siempre replicó con una condenación.

No es con orgullo como puede un católico recordar estos hechos: es lamentable que la opinión pública pueda desafiar durante tanto tiempo a la conciencia. Aduzco los hechos sólo para hacer ver que puede surgir una situación en que la Iglesia deba hacer uso de su poder judicial si quiere que la Ley Divina siga siendo clara para las conciencias de sus propios súbditos. Y no sólo tiene el poder de atar: tiene también el poder de desatar. El espíritu mundano puede hacer demasiado laxas las conciencias de los hombres: un exagerado pietismo puede hacerlas demasiado rígidas. ¿Es moralmente malo el apostar? (El apostar en sí; los desastres que en la práctica pueden originarse son demasiado claros para que necesiten ser enumerados.) La apuesta pertenece, en alguna manera, al mismo orden de cosas que el duelo: el duelista arriesga su vida, el jugador su fortuna. En la Inglaterra protestante se formó un dogma, que es todavía tradición entre mucha gente buena, que el apostar, en sí, es moralmente malo. Aquí la Iglesia rehúsa adoptar la opinión rigorista. Subordinándolo a las exigencias de la familia y a otras semejantes, un hombre tiene derecho a arriesgar su dinero en apoyo de su opinión y no tiene derecho a arriesgar su vida. Tendría muchas ventajas prácticas el que la Iglesia declarase que las apuestas y el juego eran en sí mismos contrarios a la Ley de Dios: sin duda se evitarían muchas desgracias. Pero la Iglesia tiene que seguir un principio de interpretación justo y por eso no quiere atar las conciencias de sus fieles con un escrúpulo que es irreal.

Al reivindicar este derecho a actuar por vía judicial, me parece a mí que la Iglesia tiene hoy día una ventaja manifiesta sobre las otras sectas cristianas. No quiero decir que una afirmación clara de la doctrina católica conseguirá hacerse obedecer, ni siquiera en un país católico (de nombre). La historia del duelo, anteriormente aludida, nos suministra una prueba bien triste de ello. Porque: I) Es moralmente cierto que un mandato de la Iglesia que es desagradable a la naturaleza o a los prejuicios, será de hecho ampliamente desobedecido por almas indisciplinadas. II) Especialmente en tiempos de excitación nacional o política la prevalencia de tal deslealtad llevará a otros muchos a preguntarse "si la Iglesia realmente se preocupa"; su blandura para con los que yerran, su deliberación al formar juicio, serán erróneamente consideradas como tolerancia de práctica que ella, sobre el papel, condena. Y así puede llegar a formarse una especie de opinión pública que desafíe la decisión expresa de la Iglesia: incluso podrán encontrarse sacerdotes que den la absolución con demasiada facilidad a los arrepentidos a medias. Los legisladores no deben esperar que la Iglesia desarrolle en favor de ellos una actividad policíaca. La Iglesia no tomará una decisión en un caso particular sin una laboriosa acumulación de datos y tal retraso a menudo deja escapar la oportunidad. Tiene que manejar material humano y carece de poder físico coercitivo: las conciencias de los hombres siempre se dejarán arrebatadas por la pasión y sus voluntades son débiles.

Pero para el alma que sinceramente trata de conocer la voluntad de Dios hay un consuelo, difícil de ser sobreestimado, en la convicción de que la Iglesia le ofrece dirección, y una dirección que, al menos en sus expresiones solemnes, no puede errar. Ya aludí en el capítulo X a la dificultad que experimentan los maestros cristianos, y es de temer que antes de mucho la experimentarán con mayor agudeza, en la cuestión del divorcio. Ahora mismo es posible que un protestante,; con una adhesión débil a su propio credo, se encuentre en un serio conflicto intelectual respecto a cuál es su obligación en este desgraciado asunto. Y no es posible que un católico, aun con una adhesión débil a su credo, tenga duda ninguna en este punto mientras su entendimiento no esté oscurecido por la pasión. No es que su Iglesia se atribuya tiránicamente el derecho a, prohibirle lo que a otros se permite. El católico no debe decir: "Mi Iglesia lo prohíbe"; eso es inexacto: Debe decir: "Dios lo prohíbe y mi Iglesia me ratifica en esta creencia." La misma dificultad comienza a surgir, la misma inflexible actitud va siendo adoptada por la Iglesia respecto a esa propaganda moderna que trata de controlar de modo artificial el uso del matrimonio. Aquí ya es perceptible la vacilación del pensamiento no católico; las mentes individuales están pidiendo normas sobre el asunto con insistencia y ansiedad crecientes: y no favorece nada la situación e/ hecho de que la modestia disuade a los más virtuosos de entrar en la discusión. El problema es real: en seis o siete años la población comenzará a decrecer. Para un hombre de principios, el ser guiado es el todo en semejante materia; aun cuando la dirección recibida sea desagradable a sus instintos egoístas.

No hay duda de que el rigor de nuestra teología en estos dos puntos producirá, está ya produciendo, apostasías. La Iglesia, que en otros tiempos fue acusada —por montanistas, donatistas, reformadores y jansenistas— de hacer la vida demasiado fácil para sus miembros, es acusada ahora de hacerles la vida demasiado difícil. La Iglesia, que fue antaño sospechosa de animar a los hombres "a obrar mal para que se siga un bien", se encuentra ahora en situación desventajosa precisamente porque rehúsa concederles semejante licencia. Pero, entre tanto, esa misma severidad suya está atrayendo a los entendimientos honrados y responsables que sufren con la anarquía moral de nuestros días. Aunque se perdiere en cantidad, se ganará en calidad. El catolicismo ya no atrae a los locamente enamorados de la antigüedad o a los inquietos en busca de aventuras espirituales, sino a los amantes del orden. Llama, como un bote salvavidas, a almas en naufragio que han visto cómo las convenciones se hundían bajo sus pies.

Se objetará que esta ansia de dirección moral es de hecho un signo de debilidad: un hombre no debería necesitar sanción ninguna sobrenatural para hacer aquello que su Conciencia le dice que está bien. Pero la cuestión está mal enfocada. El hombre sigue siendo un animal social, y sus juicios éticos no descansan tranquilamente sobre una base puramente individual. El verdadero kantiano, que obrará de modo que pueda desear que su acción sea una ley para todos los demás hombres sin pararse a pensar qué hacen los demás a su alrededor, es un ejemplar muy raro, y para decir la verdad, no está muy lejos de ser un pedante. Hay un género de modestia intelectual que le hace al inglés avergonzarse de "ponerse a ser mejor que los demás". No emprenderá una caminata hacia el cielo en solitario: quiere ir en grupo. Mientras las tradiciones de la sociedad en que vive estén manifiestamente de acuerdo con los sentimientos de moralidad natural los seguirá alegremente, sin pedir (si es un inglés protestante) dirección ninguna a sus superiores espirituales. Pero cuando esas mismas tradiciones son asaltadas, respecto a materias tan vitales como al nacimiento y el matrimonio, el inglés protestante se halla perplejo. Sus buenos principios le impiden acceder al bajo nivel de moralidad que prevalece a su alrededor: su modestia intelectual le prohíbe fijar y predicar un código de que él es el único responsable. No es falta de fibra moral, sino miedo a la singularidad intelectual: al cual miedo considera como una superioridad intelectual que le empuja a encontrar, donde sea, una sociedad con una mentalidad parecida a la suya.

Para que este análisis de vacilaciones modernas no parezca extravagante, permitidme que diga que un sacerdote católico, conocido mío, fue hace poco abordado por uno a quien apenas conocía y

conducido a un cuarto en penumbra en una de nuestras universidades: allí una docena o algo más de universitarios le asaltó con cuestiones de carácter muy íntimo acerca de moral sexual: el problema central siempre era "¿Por qué no puedo hacerlo?" Esos universitarios no eran católicos; que yo sepa no tenían intención de hacerse católicos. Pero querían saber qué les diría un sacerdote católico.

Digo, pues, que el hecho de que la Iglesia se presente con derecho a dar una dirección infalible en cuestiones morales es probable que atraiga, aunque al mismo tiempo repela: y atrae no precisamente por ser infalible, sino porque es una dirección responsable y acreditada. Por otra parte, hay un sentimiento muy vivo de que la Iglesia, en vez de contentarse con esta importante función suya de interpretar la Ley Divina, traspasa los límites de la misión que se le ha encomendado enmarañando las conciencias de sus súbditos con una multitud de mandatos que son exclusivamente suyos. En vez de animarlos a adquirir hábitos de piedad, les obliga a la asistencia semanal a la Misa, a la confesión y a la comunión anuales. En vez de recomendarles una vida sencilla, les hace abstenerse de carne una vez a la semana. En vez de interesarles en obras de celo, les obliga en términos generales a sostener a sus pastores espirituales. El resultado es (nos dicen) un formalismo que se contenta con un *mínimum*, porque un *mínimum* ha sido prescrito.

Y estas reglas ofenden, no sólo por ser puramente externas, sino por ser caprichosas. El que anda en busca de la verdad, cuando empieza a estudiar a la Iglesia se encuentra con que algunas de las reglas que han dado lugar a conflictos más fieros, no son, ni han sido nunca, reglas de la Iglesia universal. El celibato de los clérigos, el negar el uso del cáliz a los laicos, que han sido una fuente tan frecuente de descontento, por ejemplo en Bohemia, no se aplican, ni se han aplicado nunca en las diócesis católicas de Oriente que conservaron sus propios ritos vernáculos. El decreto *Ne temere*, responsable de tantos casos matrimoniales difíciles y dolorosos, no se publicó de modo que entrase en vigor en todas partes; y lo mismo se diga del "Índice de libros prohibidos", tan criticado como invasión de la libertad individual. ¿Cómo es que una Iglesia tan orgullosa de su universalidad legisla de una manera para esta nación, y de otra para aquélla, y espera que sea fielmente observada una legislación de la que puede dispensar un mero cambio de residencia?

La respuesta a esta última dificultad es que tales normas pertenecen no a la doctrina sino a la disciplina de la Iglesia. Esta no es sólo el intérprete de las leyes eternas, que no tiene poder para cambiar: tiene también el derecho de "atar y desatar", de dar leyes a sus propios súbditos, como cualquier poder secular. El que bajo un mismo Papa estén en vigor en Westminster y en Bagdad diferentes normas disciplinares, no es más anómalo que el que en Inglaterra y en Escocia existan sistemas diferentes. A veces existe un privilegio inmemorial que debe tenerse en cuenta: los "ritos" orientales, por ejemplo, se remontan a la más remota antigüedad. A veces se hace una excepción por razón de las circunstancias locales, por ejemplo para evitar un conflicto con las autoridades seculares que podrían crear dificultades a los ciudadanos católicos. Pero en tales casos, la Iglesia al hacer una excepción, no excede sus poderes, porque ella misma es el legislador. Ella no puede disolver el vínculo de un matrimonio cristiano consumado, porque eso sería usurpar poderes que no son suyos. Pero puede establecer para sus propios súbditos una lista de condiciones que deben concurrir en la celebración del matrimonio: de modo que el incumplimiento de esas condiciones invalida el contrato: y aquí, puesto que los detalles de la legislación no están prescritos en la Ley Divina, la Iglesia puede variar de política y lo hace cuando lo cree oportuno.

Tenemos reglas, es verdad; y las reglas siempre desmoralizarán a ciertos espíritus, dándoles la impresión de que no necesitan hacer más que lo que está prescrito. Pero todas las asociaciones voluntarias tienen que tener reglas, al menos para que sirvan como nota distintiva de sus miembros: sólo las iglesias nacionales oficiales pueden prescindir de esta salvaguarda. Nuestras reglas están más sujetas a crítica que las de otros cuerpos religiosos (el Ejército de Salvación, por ejemplo), porque el obedecerlas es condición indispensable para pertenecer a una sociedad que se atribuye derechos tan trascendentales y predica doctrinas tan importantes y sanciones tan tremendas. Parece

desproporcionado que el dejar de cumplir una mera regulación implique el peligro de perder la felicidad eterna. Pero la gravedad de la ofensa consiste, no en la importancia del precepto mismo, sino en la majestad de la autoridad que es desafiada. Es una fe pobre e inclinada al regateo la del que cree que la Iglesia es infalible cuando toma una decisión en materias de fe o de moral, y luego rehúsa la simple obediencia a sus normas disciplinarias.

Es verdad que la obediencia, como virtud, es más estimada entre los católicos que entre los protestantes. ¿Pero es tan seguro que los católicos se equivocan en eso? "¿Quién es tan sabio que conozca todas las cosas? Si tu opinión es buena y por amor de Dios la dejas y sigues otra, tanto mayor será tu progreso." Así habla, no el Concilio de Trento, sino la *Imitación de Cristo*

XVI. La fuerza que reciben los católicos

LE llevaron un sordomudo, rogándole que le impusiera las manos. Y tomándole aparte de la muchedumbre, metióle los dedos en los oídos, escupió en el dedo y le tocó la lengua; y mirando hacia el cielo, suspiró y dijo "epheta", que quiere decir "ábrete". Esta es la descripción que uno de nuestros más antiguos documentos nos da de un milagro atribuido a Nuestro Señor. No nos interesa ahora saber si tiene algún sentido místico el hecho de que el agraciado con el milagro viviese, no en Palestina, sino en Fenicia. Lo evidente es que Nuestro Señor, que (según los documentos) podía obrar un milagro con una sola palabra y aun a distancia del paciente, en una ocasión, al menos, realizó una ceremonia externa llena de detalles, para conseguir el mismo efecto. Miró hacia el cielo, como invocándolo; utilizó el contacto físico, empleando incluso para ello una substancia material; pronunció una fórmula verbal correspondiente al significado de la acción. De hecho hizo aquí un estudiado despliegue del principio sacramental, combinando con la oración interior —que sin duda hubiera sido eficaz en sí mismo—, el uso de materia y forma. Realizó los gestos de una cura física e hizo a estos gestos vehículo de una curación milagrosa. fue un signo eficaz, una acción que simbolizaba lo realizado y realizaba lo indicado por el símbolo.

Es un viejo sueño del teólogo racionalista empeñarse en convencernos que hubo un tiempo, muy a los comienzos, en que la Iglesia cristiana no creía en el principio sacramental. Los modernos, al intentar convencernos, atribuyen el desarrollo de la idea sacramental a la corrosiva influencia de los misterios religiosos sobre el pensamiento cristiano. En favor de la hipótesis de que esta contaminación tuvo lugar en el siglo u o incluso en el ni —hipótesis bastante en boga entre los controversistas— la ciencia histórica no tiene nada que decir. Científicamente está claro que si tal contaminación tuvo lugar, tuvo que ser antes de que se escribiesen los libros, aun los más antiguos de todos, los del Nuevo Testamento. Respecto al bautismo y la Sagrada Eucaristía, el principio sacramental es plenamente reconocido por San Pablo y los Evangelios Sinópticos como parte de la enseñanza del Señor. Lo que se pretende demostrar, de hecho, no es que el Cristianismo fue deformado por la enervante influencia del siglo II, sino que fue deformado por San Pablo.

La teoría no es nada convincente, porque es plenamente gratuita. Distinguir entre el cristianismo de Cristo y el cristianismo de San Pablo es inventarse para uso privado una imagen de Cristo que no se apoya en la autoridad de ningún documento. El proceso mental de estás críticos, es el siguiente: Cristo fue un gran profeta y su enseñanza fue siempre de un alto nivel espiritual. Pero la concepción de que fórmulas orales o el contacto físico pueden producir efectos en el alma, es mágica y, por tanto, de un nivel espiritual bajo. Debe, pues, haber habido originariamente una "doctrina pura" de Cristo en que tales conceptos no tenían parte, si bien es verdad que a nosotros nos llega ya, aun en sus formas más antiguas, sobrecargada con eittas acreencias apostólicas.

Es fácil ver que semejante razonamiento es por completo *a priori*; presupone que el crítico es el verdadero juez de lo que es "alto" y de lo que es "bajo" en la escala de valores espirituales y que el juicio de Nuestro Señor debe coincidir necesariamente con el suyo. No hay prueba ninguna de que

esa "doctrina pura" haya existido nunca fuera de la mente del crítico. Al ateo que sea honrado, los documentos podrán llevarle a suponer que Nuestro Señor no existió nunca y que "Cristo" fue un mero título de culto; o podrán llevarle a suponer que Nuestro Señor, a pesar del elevado tono de su enseñanza en general, estuvo, sin embargo, inficionado por ideas materialísticas o "mágicas". Pero nunca le inducirán a suponer que hubo un Cristo cuya enseñanza deformaron San Pablo y los Evangelios. Eso es mitología pura.

Ya he dicho algo, en el capítulo XIII, sobre los Sacramentos en general. Nos queda el decir algo sobre su número y sobre las características de cada uno de ellos. El hecho de que los Sacramentos sean siete es para el crítico hostil una circunstancia sospechosa. Todos sabemos que el siete es un número místico; ¿no parece, pues, como si la Iglesia hubiese deliberadamente escogido siete de entre sus ritos y decidido de modo arbitrario que sean considerados como Sacramentos, mientras todas las demás ayudas externas de la devoción se llamarán solamente "sacramentales"? Este proceder no sería tan arbitrario, si la Iglesia no añadiese acto seguido que esos siete Sacramentos fueron instituidos por Nuestro Señor. Durante mucho tiempo, la enumeración de los Sacramentos parece haber sido cuestión opinable, y las sentencias diferían ampliamente: a veces encontramos hasta doce Sacramentos, a veces sólo dos o tres; y la definición ortodoxa sólo prevaleció a partir de Pedro Lombardo. ¿Si Nuestro Señor instituyó siete Sacramentos y no más, por qué se dejó para la Edad Media el trabajo de descubrirlo?

La respuesta a esta dificultad es muy sencilla: la diferencia en cuestión no es una diferencia de doctrina sino de nombre. *Sacramentum*, equivalente de la palabra griega *mysterion*, se empleaba en un sentido vago en la época de los Padres. Fueron los escolásticos con su lógica determinación de hacer que una palabra significase una cosa, los que resolvieron que *sacramentum* debía tener un significado y una extensión propias. Y restringieron su uso: el que esta restricción fuese arbitraria no hace al caso porque todo uso de palabras es arbitrario: las palabras no son sino etiquetas que hace al hombre, y se las pega a las cosas por conveniencia propia. Y es muy útil asegurarse de que una etiqueta va siempre pegada a la misma cosa —un principio que por desgracia los modernos no han comprendido suficientemente. No se trata de ver si la etiqueta "sacramentum" no podría haber sido pegada a más o menos de siete cosas en el siglo IV. Se trata de ver si las cosas a que Pedro Lombardo pegó la etiqueta "sacramentum" eran siete cosas que la Iglesia siempre había considerado portadores —en un sentido especial, único— de la gracia de Cristo a los hombres.

Y aquí las Iglesias ortodoxas orientales arrojan una luz interesante sobre el caso. Sus tradiciones habían cristalizado mucho antes de la era escolástica y en esa época su unión con la Sede de Roma estaba rota, al menos para efectos prácticos. No era, pues, probable que los griegos se dejasen impresionar por las definiciones de los latinos; si acaso sería probable que hubiesen repudiado dichas definiciones como una prueba de que los latinos eran no primitivos. Los griegos, pues, al expresar su fe en fórmulas teológicas independientemente de la corriente principal de la teología latina; y, sin embargo, escogieron siete Sacramentos y escogieron los mismos siete. ¿No queda claro que, aunque siete ritos hayan adquirido la etiqueta de "sacramentos" sólo en el siglo XII, la importancia especial, única de esos siete ritos, fue reconocida incluso antes del siglo IX, en la que los protestantes llaman la "Iglesia indivisa"? El hecho de que esos ritos no tuviesen por entonces un nombre común para distinguirlos de otros ritos de la Iglesia, hace que el hecho de su reconocimiento sea doblemente importante. El lenguaje puede actuar sobre el pensamiento y engendrar confusión; pero aquí el pensamiento había precedido al lenguaje al menos en tres siglos.

Los católicos creen, pues, que Nuestro Señor instituyó siete Sacramentos o signos visibles que significan y confieren la gracia. Cinco de ellos pueden considerarse como el armazón de una vida. El niño nace y es bautizado. Alcanza la edad de la razón y entonces es confirmado. Al final del viaje, la Extrema Unción prepara el alma para el último paso. Puede venir, entre tanto, un momento solemne en que un hombre y una mujer se unan en matrimonio o en que un hombre sea consagrado al servicio

de Dios en el sacerdocio. Quedan dos Sacramentos que se repiten con frecuencia: la Confesión y la Sagrada Comunión. Al tratar ahora cada uno de los siete me limitaré a la ingrata tarea de considerar las dificultades características a que dan lugar, sin alargarme sobre los designios de la Providencia sobre ellos o sobre el consuelo que en ellos encuentran nuestras almas.

El bautismo tiene esta dificultad característica: que se confiere de ordinario a almas que (en cuanto podemos juzgar) son incapaces de reaccionar intelectualmente a la acción por la que se les confiere la gracia. Esto sucede a veces con la Extrema Unción y con la absolución a moribundos; pero éstos son casos manifiestamente excepcionales; mientras que el bautismo de los infantes es la práctica normal de la Iglesia. Es difícil saber qué debemos admirar más: la consistencia lógica que ha inducido a los baptistas y a otros a diferir el rito bautismal hasta los años de la discreción o el providencial sentido común que ha disuadido a otras denominaciones de seguir su ejemplo. Sin duda que hay espíritus laxos que se excusan con la reflexión de que "después de todo, daño no puede hacer"; pero lo que implica el bautismo de los infantes, cuando realmente se cree en su eficacia, es una doctrina capaz de hacer vacilar la fe más robusta. Porque aquí no se supone que el rito produce su efecto mediante la impresión que hace en la mente; ni tampoco que deriva su valor de las disposiciones ya existentes en el sujeto; este acto cree que el alma se despierta a la vida de la gracia por la sola aplicación de una ceremonia externa, es sacramentalismo escueto.

Para los católicos, al menos, esta doctrina está asegurada por la autoridad de la Iglesia. Es parte de su tradición; y creemos que así fue desde los primeros tiempos. Cuando oímos que San Pablo bautizó "a los de la casa de Estephanas" o que el carcelero de Filipos "creyó él y todos los de su casa", tenemos derecho a suponer que estarían incluidos algunos infantes. Pero a mi parecer, al "argumento de prescripción" tan impugnado por los controversistas protestantes, es con mucho el guía más seguro en esta materia. Si en cualquier momento de la historia de la Iglesia, especialmente en aquellos primeros tiempos en que el bautismo era a veces deliberadamente diferido hasta la hora de la muerte, un obispo cualquiera o una Iglesia local hubiera introducido una innovación de tanta importancia como la de bautizar a un sujeto incapaz de respuesta, incapaz de hacer un acto inteligente de fe, ¿no habría habido alguna protesta, alguna controversia, algún cisma incluso, para señalar el cambio y afirmar la tradición primitiva?

La confirmación es un rito que fue instituido por Nuestro Señor, en palabras que no han llegado hasta nosotros. Sin embargo, no hay peligro en presuponer que el Señor lo ordenó, puesto que forma parte del proceder normal adoptado por la Iglesia de los Apóstoles. La principal dificultad que en relación con él puede urgirse, es la siguiente; cuando se le menciona, en los Hechos de los Apóstoles, el rito parece ir siempre acompañado de señales exteriores y cuasi milagrosas de su valor espiritual. Aquellos sobre quienes los Apóstoles han impuesto las manos, tienen el don de lenguas — frase que, cualquiera que sea su significada, preciso, alude ciertamente a alguna forma de transporte profético. Tenemos, pues, aquí un ejemplo en que el pretendido "ministerio profético" de la Iglesia Apostólica, ha pasado a ser en la Cristiandad posterior un "ministerio institucional". Ningún síntoma exterior acompaña ahora ni da testimonio del don del Espíritu Santo. ¿Tenemos derecho a suponer que el Sacramento fue instituido con carácter permanente y que la gracia viene todavía sobre aquél que se somete a la ceremonia? Una vez más nuestra confianza tiene que apoyarse en la Iglesia: su convicción era, evidentemente, que la esencia del rito era sacramental y el acompañamiento de milagros sólo accidental. Creemos, que la Providencia juzgó conveniente exteriorizar de; un modo especial los efectos de, este Sacramento entre los primeros cristianos; pero nosotros recibimos, *así*; lo esperamos, el mismo robustecimiento interior que ellos.

Una dificultad parecida se presenta, aunque en forma más aguda, a propósito del Sacramento de la Extrema Unción. Una cita apostólica (Santiago, V, 14) [39], demuestra explícitamente que el rito es primitivo. Pero un lector poco atento de este pasaje podría suponer que el intento primario de ese rito era la curación milagrosa en el plano físico, y que los efectos espirituales eran sólo

secundarios. En cambio todo el que esté familiarizado con la práctica actual de la Iglesia, sabe que la idea de medicina espiritual es la predominante. Muchos sacerdotes pueden contar casos extraordinarios de gente que ha recobrado la salud al recibir este Sacramento y la cara de asombro del médico a la mañana siguiente; pero estos efectos físicos son hoy día excepcionales. Y la Iglesia insiste tanto en el carácter sacramental del rito, que toda su legislación nos disuade de su frecuente uso. ¿No ha cambiado la Iglesia, por su cuenta, lo que en otro tiempo fue un ministerio para curar al enfermo convirtiéndolo en un símbolo y un pretendido vehículo de efectos espirituales?

Debe recordarse, sin embargo, que la Iglesia tiene sus ideas propias acerca de la relación entre pecado y enfermedad. O más bien diríamos que estas ideas no son suyas, sino de Aquél que dijo al parálítico: "Tus pecados te son perdonados". No es que establezcamos una relación directa entre el estado del alma y el del cuerpo. Pero sí concebimos la enfermedad, y todos los demás males que la carne ha heredado, como castigo del pecado y ante todo (aunque no exclusivamente), como castigo en la vida individual de los pecados cometidos por el individuo. En nuestra concepción, pues, el perdón de los pecados no puede ser el corolario de la salud física; la salud física es, en este caso particular, un corolario del perdón. Y, por tanto, el perdón de los pecados, aunque Santiago lo menciona como si fuese algo que se le ha ocurrido después, es el efecto directo del Sacramento, siendo la salud física un efecto indirecto.

Los dos sacramentos que se refieren a la entrada en nuevos "estados de ida" —esto es, el matrimonio y la ordenación—, no pueden ser excluidos de la lista, sino por motivos muy alambicados. El carácter sagrado del matrimonio lo encontramos incluso fuera de la ley cristiana. Era un "sacramento" en el Antiguo Testamento y es un Sacramento en el Nuevo. Pero si se compara el tono legislativo que adopta Nuestro Señor al hablar de él (Marcos, X, 5, etc.), con el elevado carácter místico que San Pablo le atribuye, no cabrá duda de que desde el principio la Iglesia consideró al matrimonio como elevado, por mandato de Cristo, a un orden superior de cosas. A lo largo de toda su historia, atacada, sea por gnósticos y maniqueos que condenaban el matrimonio, o por racionalistas que intentaban debilitar su obligación, la Iglesia no ha cambiado de frente.

Que la ordenación es Sacramento es obvio si se ha de admitir con lógica todo el conjunto del sistema sacramental. La corriente no puede remontarse más alto que la fuente de que procede; tampoco cabe esperar una consagración verdadera de un sacerdote no consagrado.

Quedan dos sacramentos que se caracterizan, como ya indicamos, por la frecuencia de su repetición. Están en posiciones diferentes, porque mientras la comunión frecuente era tan característica de los cristianos del siglo I como de los del siglo XX, el fácil recurso a la confesión señala un cambio de actitud, no ciertamente doctrinal, pero sí disciplinar. La crítica contra la práctica actual no es tanto el que la confesión auricular ha sobrevivido a la confesión pública (si es que no la ha reemplazado); pero lo que no puede menos de admitirse es que la Iglesia primitiva en su actitud moral era más exigente que la nuestra: las penitencias eran severas y prolongadas, al pecador, a veces, se le negaba la absolución hasta que la proximidad de la muerte hacía urgente su concesión. Nuestra disciplina se ha mitigado. ¿Qué excusa podemos ofrecer a nuestros fáciles críticos para esta mitigación?

La respuesta es doble. En primer lugar, una Iglesia joven y perseguida debe poner todos los medios para que sus miembros tengan un nivel alto. Los conversos pueden en cualquier momento ser llamados a dar con su sangre testimonio de su fe; y, por tanto, deben ser formados en una escuela de rigor si se quiere mantener el honor de la institución. Si hay alguna duda respecto a su fibra moral, es mejor, desde todos los puntos de vista, que al principio —quizá durante algunos años— no sean admitidos sino a medias, como catecúmenos. Y esta costumbre de posponer el bautismo hace que el problema de perdonar los pecados cometidos después de él sea menos urgente. Me figuro que todas las misiones católicas entre infieles son, por esta razón, mucho más estrictas en su disciplina. Pero todavía hay otra razón que explica la "evolución". Santiago escribe: "Confesaos los pecados unos a

otros y rogad unos por otros para que seáis salvos. Porque la oración continua de un hombre justo vale mucho". La Iglesia se atreve a ser indulgente con sus hijos precisamente porque la gran masa de oraciones ofrecida por sus intenciones, tanto en la tierra como en el cielo, forma un tesoro de mérito comunicable. Así como se permitía a los antiguos mártires interceder por los que habían apostatado en las persecuciones y con ello disminuir las penitencias canónicas de éstos, así los méritos de aquellos mismos mártires y de otros santos y de todos los fieles, son empleados por la Iglesia para que sirvan de contrapeso a los deméritos de sus miembros débiles y puedan reparar por ellos (dentro de los límites de la competencia judicial de la misma Iglesia). Tal es, en la concepción católica, la solidaridad del cuerpo cristiano.

Y si en este respecto hemos cambiado la práctica de nuestros remotos predecesores, obsérvese que no hemos alterado el principio. El *instinto* de la Iglesia católica, en oposición a las sectas, ha estado siempre en favor de la benignidad. Que los pecados cometidos después del bautismo, o algunos de estos pecados, no podían ser perdonados, ha sido doctrina de montanistas, y calvinistas; repetidamente se ha intentado por toda clase de procedimientos hacer que la Iglesia adoptase esta actitud rigorista, y ella siempre ha rehusado. Los Obispos de Roma han figurado de modo activo en la oposición. Es como si las palabras del Señor ordenándole perdonar al hermano "hasta setenta veces siete", hubiesen sido entendidas en un sentido oficial y hubiesen formado el espíritu de los sucesores de Pedro en el sentido de la indulgencia.

Nuestros críticos nos acusan hoy día, como los tertulianistas acusaron a nuestros antepasados, de tratar siempre de llegar a un acuerdo mediante esta laxitud. La Iglesia permanece incommovible: rechazó al jansenismo, lo mismo que había rechazado a los novacianos. Insiste en una sola cosa: penitencia. La concesión del perdón depende de una disposición de alma del penitente: arrepentimiento del pecado junto con el propósito (que luego se cumplirá o no se cumplirá) de evitar el pecado en el futuro. De si esta disposición de espíritu se da verdaderamente, los ministros de la Iglesia no pueden juzgar sino por manifestaciones externas; no tienen un guía infalible para leer los secretos del corazón. Si el penitente se ha engañado a sí mismo y ha engañado al sacerdote acerca de sus disposiciones, la sentencia de absolución es inoperante. Fuera de esto, la Iglesia no tiene sino ternura para con el pecador, porque sabe que somos polvo.

Ya dije antes algo sobre la doctrina de la Sagrada Eucaristía. Sólo quiero añadir ahora algo acerca de la comunión, como Sacramento, como medio de robustecer al alma con la gracia sobrenatural. De su carácter primitivo y sacramental, no puede caber duda razonable. Pero hay un punto digno de mención: la práctica de la Iglesia exhortando, a dejando de exhortar a la comunión frecuente, ¿no ha sido diferente en las diferentes épocas? ¿No es verdad que un católico piadoso hace un siglo o dos no se acercaba al altar con mucha mayor frecuencia que un católico laxo en nuestros días? ¿Cuál es, pues, la enseñanza de la Iglesia, la permanente tradición de la Iglesia, respecto a las disposiciones necesarias en el que comulga y respecto al valor de la comunión frecuente?

La respuesta es que así como la frecuencia de la confesión es una cuestión disciplinaria, la comunión frecuente es resultado de una evolución de la devoción. O más que de una evolución, de la persistencia de un instinto. Se consideraba normal y se daba por supuesta mientras la Iglesia fue pequeña y compacta. Pero creció la Iglesia y se desperdigó; había pocos sacerdotes y la persecución hizo peligrosas las reuniones; los cristianos tuvieron por fuerza que contentarse con asistir a ellas de tarde en tarde. Cuando acabaron las persecuciones, la caridad había comenzado a enfriarse. Agustín y otros Padres trataron de restablecer la opinión pública sobre la materia, pero para entonces era ya demasiado tarde. El ideal se había perdido, para reaparecer, no en las llamadas "edades de fe", sino con los grandes santos de la Contrarreforma. Pero este revivir de la práctica antigua encontró un nuevo obstáculo: el jansenismo, con sus rigurosas teorías morales, inficionó al mundo católico con un escrúpulo. Sólo en nuestro tiempo ha vuelto la comunión frecuente a ocupar el lugar que le

corresponde en la devoción, como una corriente de agua que se pierde largo tiempo bajo tierra para reaparecer más tarde a la luz del día.

La Iglesia, pues, no es únicamente un maestro con derecho a enseñarnos o la "autoridad competente" que interpreta la ley y establece reglas: es también el custodio de los siete sacramentos. También aquí tiene que ser nuestro intérprete: ¿quién sino ella nos dirá, por ejemplo, de qué depende la validez de una ordenación? También aquí tiene que dar reglas según las necesidades de los tiempos, para el bien general de sus súbditos. Pero lo que sobre todo la hace amable es el ser dispensadora de gracias sobrenaturales. Ella nos ha alimentado a sus pechos y ella es la que cerrará nuestros ojos cuando muramos.

XVII. Las ambiciones que los católicos estiman y reverencian

EN los tres últimos capítulos hemos tratado de ciertos aspectos del Catolicismo, que son parte integrante y característica de su sistema. El creer ciertas doctrinas por la autoridad de la Iglesia, el obedecer a sus leyes y el participar de sus sacramentos, éstos son los elementos constitutivos de la vida católica en cuanto tal. Pero hay ciertos aspectos que de hecho distinguen al Catolicismo de otras sectas cristianas, aunque *por la naturaleza de las cosas* no habría razón para que fuese así. Esto se aplica en particular a la noción católica de ascetismo propiamente dicho: me refiero a la deliberada abstención por amor de Dios (o al menos indiferencia hacia ellos) de comodidades, diversiones, placeres, etc., que no son pecaminosos en sí. En la naturaleza de las cosas no hay razón para que un protestante no predique, estime y reverencie tal actitud. Pero de hecho no lo hacen, con la excepción de unos pocos que se confiesan imitadores de nuestro sistema. El puritanismo, con su rigurosa y tajante división de las acciones en pecaminosas y laudables, condenaba abiertamente todas las "obras de supererogación" como contrarias a la Escritura. El protestantismo de hoy, teñido en todas partes de racionalismo, las condena como supersticiosas. Un budista miraría la vida de una monja carmelita con más simpatía que un baptista.

No niego que con frecuencia los protestantes viven una vida de sacrificio en grado tal, que podrían avergonzarse a un católico tibio. Pero si se les urge para que expliquen su conducta, siempre recurrirán a una excusa de carácter práctico. Una vida sencilla, os dirán, les permite dedicar más tiempo a su trabajo y más dinero al alivio de sus hermanos: el abstenerse de ciertos placeres, legítimos en sí, "es un buen ejemplo" para los que fácilmente abusan de ellos, y así sucesivamente. No es parte de la tradición protestante, y menos todavía de la tradición racionalista, que sea más "perfecta" una vida que usa de las criaturas de Dios parcamente, que una que las usa de lleno. Semejante mentalidad es considerada de ordinario como "medieval", lo cual realmente quiere decir demasiado poco, pues tales ideas estaban ya en boga al menos en el siglo IV.

Es una idea oriental el que toda la materia es mala y que la vida espiritual consiste en un escaparse de ella. Las torturas que se inflige el fakir presentan esta idea en su forma más cruda. Y se supone corrientemente que esta concepción debe haberse insinuado en la Iglesia en el curso de los primeros siglos: que el ayuno, las vigiliias, las flagelaciones, etc., pertenecen a una corriente corrompida de doctrina, de la cual "la Iglesia", por fortuna, es purificó en la Reforma. Pero este modo de mirar los hechos, tiene poco de histórico. Lo que es cierto es que la Iglesia, desde los días del Nuevo Testamento, se vió continuamente obligada a adoptar una actitud de oposición contra aquellos maestros gnósticos que "prohibían el matrimonio" ,y ordenaban "abstenerse de carne"; que tales doctrinas fueron enérgicamente repudiadas por los Padres primitivos y más tarde por San Agustín cuando reaparecieron con los maniqueos. ¿Es verosímil que, a pesar de esta reacción consciente, la Iglesia haya permitido que se filtren en su sistema prácticas que de hecho estaban basadas en las mismas teorías que negaba con tanto empeño?

Históricamente, la evolución de las ideas ascéticas en el Cristianismo, es completamente diferente. Es innegable que el ideal del martirio estuvo asociado en las mente cristianas desde los primeros días de las persecuciones, con un alto grado de santidad. Más tarde, como muchos habían sufrido prisión y tormentos por el nombre de Cristo, sin encontrar en ellas la muerte, se les honró con un título especial, el de "confesores". Cuando acabaron las persecuciones y los cristianos tuvieron que soportar menos tribulaciones del exterior, era natural que se preguntasen si esta obediencia de los sufrimientos de los hombres, acepta a Cristo, debería cesar totalmente con las persecuciones que les habían ocasionado. Los herejes de Circumcellion pretendían poder conquistar la corona del martirio mediante el suicidio; pero la Iglesia, desde el principio rechazó esta interpretación: el martirio se podía pedir en la oración, se podía buscar, pero no se podía ejecutar por propia mano. ¿Se aplicaba esto necesariamente a todas las privaciones que los "confesores" habían tenido que soportar? Empujados por sus opresores paganos, los cristianos habían "andado errantes, cubiertos con pieles de ovejas y cabras, padeciendo necesidad, afligidos, llenos de sufrimientos..., errantes por los desiertos, por las montañas, en grutas y cavernas". Allí habían experimentado una liberación del espíritu y una intimidad con Dios que la tumultuosa vida de las ciudades no les habría proporcionado. ¿Y si ahora adoptasen por propia voluntad la vida que hasta ahora les había impuesto la necesidad? Este fue el argumento empleado por los Padres del desierto, de los que en gran parte se deriva el ascetismo cristiano. Ya desde los tiempos de San Pablo, el principio ascético, había sido admitido cuando la Iglesia tributó especiales honores a la virginidad. El que los hombres prefiriesen la soledad a la compañía, el silencio a la conversación, la pobreza a la ambición mundana, no fue más que una extensión del mismo principio.

¿Cuál es, pues, el motivo del ascetismo católico? No estará de más que cuanto antes nos libremos de concepciones falsas. Hay, como he dicho ya, una concepción oriental de que todas las criaturas materiales, o algunas de ellas, son malas en sí mismas; así, por ejemplo, algunos partidarios extremos de la templanza quieren hacernos creer que los licores fermentados no estaban destinados a nuestro uso. Será una teoría interesante, pero no tiene nada que ver con el catolicismo. Hay una noción estoica de que debemos buscar la incomodidad, por ella misma, porque es una cierta perfección; así algunos se bañan en el mar todos los días, haga el tiempo que haga, y se glorían de ser "duros como el acero". Es una excentricidad perdonable, que nada tiene que ver con el Catolicismo. Tal vez sea verdad incluso que algunos han sacrificado sus carreras a un instinto ciego de buscar la propia humillación. Esto será tal vez una honorable flaqueza, pero nada tiene que ver con el catolicismo.

El ascetismo católico pone todo su esfuerzo en proponer un principio, o serie de principios, mediante los cuales podemos referir a un fin el uso que hacemos de las criaturas de Dios. El único fin verdadero de la vida cristiana es servir a Dios y promover su gloria. ¿Cómo puede el uso que hacemos de las criaturas —comer y beber, dormir y despertar, divertirnos, emplear el tiempo, etc.—, cómo puede regularse de modo que sea un medio para aquel fin? Tres actitudes son posibles que no se excluyen mutuamente.

Una actitud de agradecimiento a Dios por sus criaturas. Esta es, desde luego, obligatoria para todos los cristianos; y el más riguroso asceta no se libra de la obligación, porque por mucho que ayune y vele, sigue disfrutando dones de Dios. Pero todos nosotros en alguna medida, muchos de nosotros en una medida muy amplia, estamos en situación de escoger, podemos escoger el aceptar o prescindir de algunas maneras de disfrutar, por ejemplo, el ir al teatro. Por lo tanto, el que quiere vivir su propia vida, no limitándose a tomar las cosas como vengan, necesita adoptar una actitud ulterior.

Una actitud de indiferencia, que está dispuesta a aceptar con la misma gratitud todo cuanto pueda sucederle, ya sea agradable o contrario a la naturaleza, y deja que la elección sea dictada por la obediencia, la necesidad de los demás, la inspiración del momento, etcétera. Esta actitud de

indiferencia se adapta de modo especial a las necesidades de, esa Orden en la Iglesia, en cuya doctrina ascética figura de modo prominente —me refiero a la Compañía de Jesús, porque los jesuitas, como francotiradores de la Iglesia, deben estar dispuestos a todo— enseñar, dar conferencias, predicar, administrar los sacramentos, gobernar, y su modo de vivir estará necesariamente condicionado por las circunstancias. Al mismo tiempo es una actitud que no puede adquirirse de lleno sino mediante un alto grado de mortificación interior; requiere, evidentemente, una vigilancia calculada sobre los propios pensamientos para la que algunos temperamentos pueden no ser aptos.

Una actitud de abnegación de sí mismo i.e., de rehusar los dones de Dios, o más bien de devolvérselos con gratitud, con un objetivo especial y con la debida dirección. El objetivo en cuestión es doble. Por una parte podemos temer que las cosas; buenas, en sí. puedan absorbemos hasta tal punto, que nos quiten el tiempo y la inclinación para pensar constantemente en Dios: este fue el motivo primordial que determinó a San Francisco en su amor a la pobreza y en su recelo de la sabiduría profana. Y por otro lado, sabiendo que el sufrimiento se nos debe como castigo por nuestros pecados, podemos tener un vivo deseo de reparar, mediante la mortificación de nuestros sentidos, por el uso pecaminoso que hemos hecho de ellos —o incluso en un grado superior, por el uso pecaminoso que han hecho y siguen haciendo otros—. Esta doble noción de autodisciplina y abnegación, de vigilancia y de reparación, es claramente propuesta por la Iglesia durante la cuaresma y en los otros tiempos de penitencia. En tales tiempos, todos los fieles cristianos a quienes les es posible son llamados a ejercitar una mortificación pública en la comida. Y a menos que circunstancias muy excepcionales les excusen, todos los cristianos son llamados a hacer como un gesto de mortificación absteniéndose de carnes los viernes.

Debe observarse que todos los autores espirituales nos ponen en guardia contra el peligro de emprender mortificaciones voluntarias por cuenta propia. sin la prudente dirección de otro. Hay, evidentemente, peligros para la salud: hay también peligro de orgullo espiritual y de escrúpulos innecesarios. De ordinario las almas que son atraídas por estas ideas ascéticas, encuentran manera de cumplir la voluntad de Dios entrando en asociaciones, monasterios o conventos que observan sus reglas comunes de mortificación y así evitan el peligro de cometer extravagancias. Las órdenes religiosas de la Iglesia pueden ser consideradas bajo mil aspectos diferentes, y cubrir mil necesidades diversas: enseñan, cuidan a los enfermos y moribundos, dirigen ejercicios, dan misiones, sirven en parroquias, fundan misiones entre infieles, etc., etc. Pero el fin primario de toda orden, es explícitamente la santificación de sus propios miembros; no hay ninguna que no tenga ciertas reglas ascéticas, ciertos principios comunes de abnegación, que cultivan mediante el apartamiento del mundo y a los que quitan en gran parte el peligro de atención excesiva al propio yo al ordenarlos por obediencia.

La devoción protestante no rechaza la noción de autodisciplina, aunque en la práctica no insiste sobre ella por temor a fomentar la atención excesiva al propio yo y los escrúpulos. Pero sí que repudia, excepto en los sectores anglicanos que se apoyan abiertamente en modelos católicos, la idea de que pueda repararse por los pecados de otros, e incluso por los propios, mediante la incomodidad y el sufrimiento voluntarios. Lo que se ha hecho no puede deshacerse: el ofrecer satisfacción por nuestros pecados es como tratar de sobornar a Dios Omnipotente con la esperanza de que no nos los tome en cuenta. Esta actitud protestante no carece de cierto delicado vigor, especialmente cuando se base en una convicción profunda de los méritos suficientísimos de Jesucristo. Pero a pesar de ello, ha influido probablemente más que ninguna otra causa en alejar del protestantismo los corazones de los hombres.

Porque, después de todo, el problema que más hondamente nos preocupa, para el que el mundo busca solución en la religión, es el problema del sufrimiento. Todos los triunfos de la medicina no acallarán los problemas que el hombre se plantea en esta materia. A... es víctima de una

enfermedad crónica y dolo rosa; su mujer está en un manicomio; su hijo se ha matado en un accidente de automóvil; su hija está* tuberculosa en un sanatorio. ¿Qué podemos decirle? ¿Le diremos que todo eso es castigo por sus pecados?, Resulta poco amable. ¿Le diremos que todo eso es parte de una deuda común, que pesa irremisiblemente sobre nosotros por los pecados de toda la humanidad? Se preguntará por qué razón se han escogido sus espaldas para cargar sobre ellas el peso. ¿Le diremos que tiene una oportunidad excelente para practicar la resignación? Es mucha verdad, pero no proporciona gran consuelo. La cabeza abatida no se levantará para escuchar, hasta que le digamos que el sufrimiento no es menos meritorio que la acción; que el que acepta el sufrimiento de la mano de Dios, no menos que el que lo toma sobre sí, está ayudando voluntariamente a reparar por los pecados de los hombres, está completando en su propia carne "lo que falta a los sufrimientos de Cristo". Hace falta fe, bien lo sabe Dios, para aceptar tal consuelo, pero hay consuelo en la idea de que la raza humana es solidaria, no sólo en sus pecados, sino al satisfacer por ellos. Y en ninguna parte, sino en una teología católica o que aspire a serlo, encontraréis que se predique este Evangelio.

He hablado de ascetismo católico. Tal vez se esperará que aliada algo sobre lo que se considera de ordinario como su complemento, el misticismo católico. Sin embargo, no quiero dedicarle ahora mucho espacio, por varias razones: I) Que mientras la teología ascética es a menudo ridiculizada como supersticiosa, la teología es tratada, en nuestros días, con respeto, por aquello de que *omne ignotum pro magnifico*. Será bueno recordar que en los días florecientes del Protestantismo, particularmente en el siglo XVIII, Inglaterra ridiculizaba como fanatismo lo que ahora reverencia como espiritualidad. II) Que es dudoso que el misticismo verdadero (al menos en el sentido de unión consciente con Dios) sea prerrogativa de los católicos; no parece que haya razón para que un protestante de "buena fe" no pueda ser un místico o incluso para que un "pagano bueno" no pueda alcanzar un grado limitado de experiencias místicas a la luz de la teología natural. III) Que excepto ante aquellos que tienen todo lo sobrenatural por mera mitología, el misticismo no necesita defensa, como tampoco admite explicación.

Pero diré esto: que el misticismo católico tiene un aroma de sencillez que no tiene paralelo fuera de la Iglesia católica. Si tomáis una antología de dichos espirituales, encontraréis que la mayor parte de los místicos no católicos, son filósofos como Plotino o poetas como Henry Vayghan; hubiesen sido filósofos o poetas, de no haber resultado que eran místicos. Mientras que los místicos católicos serán, con toda probabilidad, alumnos de una escuela elemental, como San Juan de la Cruz o novicias incorregiblemente estúpidas como Santa Margarita María. Cuesta trabajo pensar que tales personas, si hubiesen fracasado en la carrera de la santidad hubiesen llegado a ser famosas. Algunos piensan que la piedad católica respira el aire de un invernadero; si así fuese, sería extraño que nuestros santos más queridos tuviesen esta sencillez de flores silvestres.

Y añadiré que el misticismo se encuentra en su elemento dentro de la Iglesia católica, precisamente porque la Iglesia tiene autoridad para poner a prueba el espíritu de sus profetas y pronunciar sentencia sobre sus revelaciones. ¡ Cuántas veces ha sucedido que los místicos del Protestantismo no han servido en resumidas cuentas para nada! ¡En lugar de fomentar la piedad han aumentado las disensiones entre los cristianos. precisamente porque ninguna autoridad externa los controlaba! ¡Las fantásticas especulaciones de un Swedenborg o de una Joanna Southcott, podían haber sido refrenadas y enderezadas, con sólo haber tenido un guía en vez de seguidores! Con semejantes almas sólo una Iglesia que se presente como infalible puede ejercer algún control efectivo. Hoy día el protestantismo es menos fecundo en visionarios. Pero si volviesen a surgir, ¿dónde está la organización religiosa, aparte de la nuestra, que pueda refrenar sus energías y restringir su exuberancia?

He titulado este capítulo "Las ambiciones que los católicos estiman y reverencian" y no "Las ambiciones a que aspiran los católicos"; porque hay muchos católicos que no aspiran conscientemente a la mortificación voluntaria, que no aceptan siquiera con espíritu de mortificación

los sufrimientos que les sobrevienen. Pero los católicos, en general, por muy relajadas que sean sus vidas, reverencian la conducta de aquellos en quienes el espíritu de mortificación es más visible. Con frecuencia harán un chiste a costa de las órdenes religiosas, que después de todo tienen sus debilidades humanas. Pero no encontraréis un católico, a menos que haya perdido la fe, que se burle de la vida religiosa o que sugiera que sus ideales están mal colocados. Un protestante, a medida que su pulso espiritual está más y más bajo, tiende a rebajar su nivel de espiritualidad; tiene, sin duda, unos cuantos héroes, pero a la religiosidad en general, la mira con desconfianza. El protestante tibio recela de la virtud superior; el católico tibio admira un grado superior de gracia.

Y si admira ese grado superior de gracia en los mortales, con mayor razón, mientras la vida de la fe alienta en él, reverenda a los santos del cielo. No necesita preguntar dónde está el cielo, o si, en resumidas cuentas esa pregunta tiene algún sentido. Piensa que los santos están vivos, siempre al alcance de su voz. Los grandes del mundo viven en la memoria de los hombres: estatuas públicas perpetúan sus rasgos y la inspiración que les animó en vida tal vez les sobreviva por siglos. Pero la memoria de ellas se esfuma cuando muere su generación hasta convertirse en algo abstracto e impersonal; el hombre se ha convertido en una idea. No es así como viven los santos; los concebimos —con cariño, nos dirá el escéptico— como íntimamente unidos a nosotros con un lazo personal, como ejercitando una influencia real, no como fuentes de una inspiración para nuestra mente. San Felipe Neri y San Antonio de Padua, están para nosotros tan vivos como la Florecilla.

Y por encima de todos ellos —pues nadie más deseoso que ellos de concederle el puesto de honor— está la Virgen, Madre de Cristo, la Madre Dolorosa de todos nosotros. No menos íntima por encontrarse tan alta sobre nosotros, amada de modo no menos personal porque su munificencia es muy amplia, penetra el pensamiento, el arte, la poesía, las vidas de los católicos, con el resplandor de un día de primavera o de alegres noticias recibidas de pronto. Los protestantes han dicho la divinizamos, pero no es que nosotros exageremos la eminencia de la Madre de Dios, es que ellos empuñan la eminencia de Dios. Una criatura milagrosamente preservada del pecado por el poder del Espíritu Santo que habita en ella, eso es para ellos un título divino, porque, con frecuencia, eso es todo lo que su tacaña teología concede al mismo Señor. Rehúsan honrar a la mujer que llevó a Dios en sus entrañas, porque su Cristo es sólo un hombre portador de Dios. Nosotros, que sabemos que Dios, si quisiera, podría aniquilar todas las criaturas existentes sin perder nada de su felicidad ni de su gloria, no tememos que el honor tributado a la Mujer perfecta, perjudique al honor que se le debe a El. Piedra de toque en los tiempos de controversia, Romance del mundo medieval, María no ha perdido, con la aparición de devociones nuevas, ninguna parte de su antigua gloria. Otras luces podrán encenderse y apagarse con el paso de los siglos. Ella no puede sufrir cambio. Y cuando un católico deja de honrarla, ha cesado de ser católico.

XVIII. Católicos y no católicos

PROBABLEMENTE nada provoca tanto antagonismo contra la Iglesia como el hecho de que se presente como única. Las otras sectas cristianas, lejos de insistir en los puntos que las separan de ella y entre sí, parecen perpetuar sus diferencias sólo porque sin ellas sería imposible experimentar la emoción de fraternizar. Se juntan unas a otras en busca de calor en medio de un mundo que no responde a su mensaje, y la inflexible actitud de la Iglesia católica le acarrea el odio que persigue siempre a la singularidad. El que examina sus doctrinas, tal vez se sienta atraído por lo que hay de positivo en sus enseñanzas, y, sin embargo, hijo de la época, se resiste a darle su nombre porque rehuye una actitud negativa. ¿Cómo puede negar a las otras denominaciones cristianas la dignidad de iglesias, cuando satisfacen las necesidades espirituales de hombres más sabios y mejores que él? ¿Y no tendrá que ir todavía más lejos? ¿No tendrá que excluirlos no sólo de la comunión con la Iglesia

en la tierra, sino también de toda esperanza de ir al cielo? ¿Qué significa si no la despiadada afirmación, "Fuera de la Iglesia no hay salvación?".

Queda claro desde ahora que en cierto sentido este principio es una verdad literal que no admite limitaciones. Los católicos creemos que no hay en el mundo otro cuerpo religioso *por cuyo medio* se pueda procurar la salvación. El hecho de pertenecer a cualquier cuerpo religioso distinto del nuestro no contribuye para nada a la felicidad del hombre en la eternidad. Supongamos dos hermanos, educados ambos en la Iglesia anglicana.. Uno de ellos, porque le desagradan ciertas formas y ceremonias, rompe sus antiguos vínculos y se inscribe, digamos, en la Sociedad de los Amigos. Y aun en ésta no aspira a ser miembro en sentido pleno; pero cree en Nuestro Señor, ora y vive una vida recta. Su hermano permanece anglicano y practica su anglicanismo con una diferencia: se confiesa y recibe la comunión con regularidad ejemplar, cree en la presencia real y pone su esperanza en la Iglesia "indivisa". Pues bien; desde el punto de vista católico, no hay más ni menos esperanza de salvación en un caso que en otro. Uno u otro se salvarán, si se salvan, por el mismo título, a saber: porque en el sentido que luego explicaremos, son católicos romanos sin saberlo.

En una palabra, nosotros no pensamos que nuestra Iglesia sea el mejor cuerpo religioso a que se pueda pertenecer; creemos que si uno no pertenece a ella, con tal que crea en Nuestro Señor y desee cumplir su voluntad, da lo mismo que no pertenezca a un cuerpo religioso ninguno. Aun un cismático griego que está "de buena fe", aunque reciba una comunión válida y a la hora de la muerte una absolución también válida, se salva en virtud de Roma y no en virtud de Constantinopla. Porque es normalmente necesario para salvarse, el tener la fe católica y el creer en las doctrinas católicas sin creer en la existencia de esa autoridad infalible que las garantiza, es tener, no la fe católica, sino una serie de opiniones especulativas. La primera infidelidad es la que cuenta.

Esta posición única es la que reivindica la Iglesia católica. Y así se presenta sola entre todos los cristianos, salvo un puñado de sectas. Este es su testimonio continuo, desde los tiempos en que se escribió el Nuevo Testamento hasta nuestros días. Y, sin embargo, es verdad, a lo que creo, el decir que los católicos de hoy están más dispuestos a creer en la buena fe de los que están fuera de la Iglesia (y consiguiente a espetar la salvación de ellos), de lo que estaban los católicos, por ejemplo, de la Edad Media. Esto no significa una modificación en la doctrina; es un cambio de perspectiva. La cuestión de si es posible la salvación fuera de la unidad visible de la Iglesia y en qué circunstancias, es una cuestión que se siente con más urgencia a medida que la imaginación representa un número mayor de gentes a quienes afecta. Cuando el mundo conocido se podía dividir *grosso modo* en católicos, judíos y mahometanos, apenas se le ocurría a *un escritor católico considerar si las esporádicas herejías de su tiempo contaban entre sus adeptos, algunos que rechazasen la autoridad de la Iglesia por ignorancia inculpable. Hoy día, especialmente en países de habla inglesa, estamos rodeados de protestantes por todas partes, y de protestantes que están casi en la décima generación; nos damos cuenta de que muchos de nuestros vecinos viven de acuerdo con un alto ideal cristiano y tienen un sincero amor a la verdad. Naturalmente estamos más dispuestos a recordar en todo momento el principio de teología católica que se refiere a aquellos que "de buena fe" mantienen errores teológicos.

Pío IX ha enunciado este principio con gran claridad: "Aquellos a quienes una ignorancia invencible impide conocer nuestra Santa Religión, si guardan la ley natural cuyos mandamientos están escritos por Dios en el corazón de todos los hombres y, estando dispuestos a obedecerle, viven una vida recta y honrada, pueden con la ayuda de la luz y la gracia divina, alcanzar la vida eterna. Porque Dios que ve claramente y escudriña y conoce la mente y el corazón, los pensamientos y las disposiciones de todos, en su gran bondad y misericordia, no permite de ninguna manera que sea castigado con tormentos eternos ninguno que no sea culpable de faltas voluntarias". Debemos añadir que la ignorancia invencible se define como "aquella que no ha podido ser superada con un cuidado razonable, ya sea porque no surgió en la mente ningún pensamiento o duda referente a aquella

materia, ya sea porque aun habiendo surgido tal pensamiento, la ignorancia no pudo ser superada y vencida mediante un cuidado corriente y razonable, ni pudo por tanto llegarse al conocimiento de la verdad".

Ciertos teólogos sostuvieron en algún tiempo, principalmente por el influjo de San Agustín, que "el pecado original" llevaba consigo, por la solidaridad de la raza humana, una mancha de culpa personal. De ahí se seguiría que un infante al morir sin bautismo, debería ser condenado en la vida futura, a alguna forma de sufrimiento positivo. San Agustín no retrocedió ante esta consecuencia; es claro, sin embargo, que ésta no era la opinión unánime de la Iglesia, pues San Gregorio Nacianzeno puede ser citado en sentido contrario. A partir del tiempo de los escolásticos prevaleció una opinión más razonable, a saber: que el pecado original no comporta culpa personal ninguna, y el infante no bautizado está, por tanto, libre de toda "pena de sentido", por la que el pecado personal es castigado. La influencia jansenita trató de conseguir sin lograrlo, que esta opinión más benigna fuese condenada. Y es manifiesto que el Catecismo del Concilio de Trento, no pretende decidir la cuestión cuando dice que los infantes no bautizados permanecen in *statu miseriae*, pues esta frase puede perfectamente entenderse como contraponiendo la vida natural a la sobrenatural [40]. La opinión universal entre los católicos es hoy que, aunque estos infantes están excluidos de la visión sobrenatural de Dios, a que nuestra naturaleza no nos da derecho, disfrutan sin embargo cierta felicidad natural; y la opinión que estigmatizaba esta doctrina del limbo como "una fábula pelagiana", fue condenada por Pío VI, como falsa, temeraria e injuriosa contra la doctrina católica. Por qué ciertas almas son escogidas para gozar, mediante el bautismo, un grado superior de felicidad, sin haber llegado a ser capaces de elección moral, sólo lo sabe Aquél que las creó, el cual sabe también cómo hubieran sido sus vidas si se les hubiera concedido vivir.

Pero una vez que el hombre ha alcanzado la edad de la razón, está ligado (según nos enseña la teología católica) a uno de estos dos últimos destinos, fijos y eternos: cielo o infierno; y esto es verdad, incluso de esas minadas de almas que nunca han tenido oportunidad, o plena oportunidad, de oír el mensaje cristiano; y es verdad también, de aquellos que no han heredado una tradición inteligente de Teísmo. Todos éstos, en la medida en que la ignorancia invencible les cerró el paso hacia la verdad, serán juzgados según las luces que tuvieron. No es difícil ver que tal ignorancia puede extenderse a los principios de moral natural, o mejor dicho a sus aplicaciones. Así, por ejemplo, nosotros sostenemos que el suicidio es contrario a la ley natural escrita en el corazón de los hombres. Pero cuando una viuda india comete suicidio siguiendo una costumbre inmemorial, o cuando un Otho prefiere su propia muerte a la ruina de su patria, ¿no es natural suponer que, si bien sus conciencias estaban deformadas, ellos obraban de acuerdo con las luces más altas de que disponían? Los teólogos podrán no estar de acuerdo respecto a la manera cómo estas almas no bautizadas logran el "bautismo de deseo": ¿basta para justificarles el hecho de que .de haberlo conocido, hubieran deseado el bautismo? ¿Debemos admitir que se da una revelación especial que les haga posible la salvación? Una cosa es clara: nadie va al infierno, sino por su propia culpa, y los beneficiarios de este principio deben alcanzar el cielo, por los medios que sean y por el título que sea.

Estas consideraciones, evidentemente, no se aplican a aquellos que habiendo obtenido la gracia de la fe mediante el bautismo y habiendo llegado a la apreciación inteligente de las doctrinas cristianas, abandonan su fe en favor del agnosticismo o en favor de una religión rival. Que el fallo de las facultades mentales puede presentarse como excusa para tal cambio de sentimientos, es evidente por la controversia que surgió con motivo de las últimas especulaciones de Mivart y por la decisión eclesiástica que en último término le concedió un entierro cristiano. Bien puede suceder que algunos de los que miramos como apóstatas formales no fuesen responsables de las decisiones que tomaron, al parecer en su sano juicio. Puede suceder que otros, realmente nunca "dejaron" la fe, porque de hecho a causa de una educación defectuosa, nunca hubo en ellos fe. Es difícil no creer que la falta de todo ministerio sacerdotal, produce a veces, especialmente entre gentes sin educación, el que algunos

abandonen, sin culpa, la Iglesia de Cristo. Pero no siempre puede acudir a estas caritativas especulaciones, y hay conductas sobre las que no puede ponerse un epitafio optimista, salvo la esperanza de que un cambio de corazón, no exteriorizado, pueda haber salvado a un alma desgraciada de la culpa de la impenitencia final.

Pero sí es normal suponer que el que toma la iniciativa en la herejía, será responsable por su deslealtad a la doctrina católica, sería irrazonable pretender que uno nacido y criado en la herejía, y que no ve manera de aceptar la fe católica, es digno de la misma condenación. Todas las tradiciones de su pensamiento, todos los prejuicios de su raza y casta, toda la influencia de sus amigos y maestros, arrojan su peso en el platillo opuesto de la balanza: la fuerza de la inercia no favorece, sino que se opone a sus probabilidades de ser católico. Y, entre tanto, ha recibido probablemente un bautismo válido; el hábito de la fe ha sido, pues, implantado en él y las circunstancias de ambiente y educación que han hecho de él un hereje, no le son imputables; no ha pecado voluntariamente contra la fe. Por tanto, mientras no tenga contacto ninguno con el sistema católico, o no se encuentre con él de un modo tal que sus exigencias le llamen de hecho la atención, él no ha rehusado la gracia. Mientras ponga un esfuerzo razonable en estudiar esas exigencias con un espíritu comprensivo, aunque por un defecto de ideología, o de temperamento, o de preparación intelectual, no se acerque a la verdad, no ha rehusado la gracia. Su ignorancia, en cuanto podemos juzgar, es invencible sigue siendo lo que es, "de buena fe". Si cae en pecado, mortal, no puede, claro es, acudir a la absolución sacramental, pero puede hacer un acto de contrición perfecta que le merezca el perdón. No tenemos temor ninguno por herejes de este tipo.

Pero, debemos repetirlo, no es por su adhesión a ningún cuerpo religioso por lo que este hombre puede ser considerado como miembro de nuestra Iglesia, como por una especie de título equivalente. Es, más, bien como un satélite solitario del sistema de la Iglesia, que se ha salido de su órbita. Y deberíamos añadir que este título de la "buena fe" puede ser urgido en favor del protestante, pero él no puede urgirlo en favor propio. Uno puede decir "Usted está de buena fe" o, "Fulano está de buena fe", pero no "Yo estoy de buena fe", porque eso es una petición de principio (eso, es presuponer la verdad disputada). La actitud intelectual —frecuente, por desgracia— del que dice "Yo no, puedo analizar todas esas complicadas credenciales de la Iglesia católica" es una actitud de pereza intelectual, disfrazada de humildad intelectual. El hombre que piensa "que puede haber ahí algo de verdad" y no hace esfuerzo ninguno para averiguar cuánta verdad, no obra con ignorancia invencible, sino con ignorancia supina. Y, peor todavía, el hombre que rehúsa examinar nuestras credenciales por temor de encontrarlas verdaderas, el que dice que está demasiado ocupado para examinar los títulos del Catolicismo, o que es demasiado modesto o demasiado enemigo de toda aventura, cuando lo que le retrae es el perjuicio a su carrera o sus negocios, los disgustos con su familia que le acarrearía la sumisión a la Iglesia —ese hombre no obra con ignorancia invencible, sino con ignorancia afectada. Y lamento decirlo, me parece que entre nuestros conciudadanos hay mucha ignorancia supina, mucha ignorancia afectada. Que no se engañen: tendrán que encontrar otro título para entrar en el cielo, si es que han de entrar allí.

Tenga que añadir unas palabras, para no ser acusado de rehuir el tema, sobre la actitud de la Iglesia respecto a la coerción en materias espirituales. No tenemos aquí espacio para razonar con aquellos cuya fantasía está obsesionada con los horrores de la Inquisición hasta tal punto que no pueden hablar de ello con calma. Pero los que son más expertos en analizar sus propias antipatías, pueden ser invitados a considerar las siguientes distinciones. El empleo del tormento por parte de la Inquisición estaba de acuerdo con la práctica judicial del tiempo, como lo testimonia la Inglaterra protestante. Es complemento ajeno al espíritu de nuestra época y no hay más probabilidad de que lo aplique ahora una autoridad católica que una autoridad protestante. La pena de muerte, que todavía hace ciento cincuenta años se imponía por crímenes como el robo de caballos, ha caído igualmente en desuso, excepto en casos de especial brutalidad; y no veo razón para pensar que volvería a

imponerse por ofensas contra la religión, por mucho terreno que ganase el Catolicismo en los consejos de las naciones. Por lo que toca a "atrocidades", los católicos damos gracias de habernos librado de ellas, aunque pedimos se nos permita insistir en que los tribunales católicos no tenían el monopolio de tales procedimientos.

Pero una duda más íntima asalta al temperamento liberal. Dado que el pensamiento es libre, ¿es justo imponer penas *de ninguna clase* por diferencias ideológicas? ¿No deberían todas las iglesias, por muy poderosas que fuesen, obrar como una corporación dentro del Estado, sin ejercitar ninguna forma de coerción, excepto la de excluir de sus propios privilegios espirituales? Es manifiesto, que en el pasado no ha sido ésta la teoría católica. Ha habido en naciones católicas, una alianza definida entre el poder secular y el espiritual. Como también la ha habido en naciones protestantes. ¿Pero cabe entender que en nuestros ilustrados tiempos, los católicos repudiarían en el futuro la idea de tal alianza?

Debemos admitir francamente que no es así. Nadie puede obligar a la Iglesia católica, como precio de la adhesión a sus doctrinas, a despedirse del derecho de invocar el brazo secular en defensa de sus principios. Las circunstancias en que tal posibilidad pudiera realizarse, son realmente bastante remotas. Tendríais que suponer, a efectos prácticos, un país con una mayoría abrumadora de católicos. Probablemente (aunque esto no conste con certeza) tendríais que suponer también que los no católicos en minoría, son innovadores, en rebelión desde poco antes contra el sistema católico, y que no tienen en su favor ni una tradición ancestral ni intereses protegidos por la ley que deban ser respetados [41]. Dadas estas circunstancias, ¿es seguro que el gobierno católico de la nación no tendría derecho a exigir que la religión católica se enseñase en todas las escuelas abiertas al público en general, y aun a deportar o encarcelar a los que inquietasen las inteligencias de sus súbditos con doctrinas nuevas?

Es cierto que la Iglesia católica reclamaría semejante derecho para el gobierno católico, aun cuando consideraciones de prudencia impidiesen de hecho su ejercicio. La Iglesia católica no será una más entre las filosofías. Sus hijos creen, no que sus doctrinas pueden ser verdad, sino que *son verdad* y son, por consiguiente, parte constitutiva de la mentalidad normal de un hombre; ni aun los padres pueden negar legítimamente esta educación a sus hijos. Los católicos, sin embargo, reconocen que tales verdades (a diferencia de los axiomas materiales) pueden ser impugnadas; que entendimientos sencillos pueden fácilmente ser seducidos por las sofisterías del error; reconocen, además, que el divorcio entre las creencias especulativas y la conducta práctica, es un divorcio del pensamiento y no de los hechos; que del desarrollo incontrolado de teorías falsas resultan aberraciones éticas —el anabaptismo ayer, hoy bolchevismo— que son una amenaza incluso para el orden social.

Tales consideraciones serían razonablemente invocadas si un grupo de patriotas católicos, a quienes se hubiese confiado el gobierno de un estado católico, negase al innovador el derecho a difundir públicamente sus doctrinas poniendo así en peligro la primacía de los principios católicos entre sus conciudadanos.

Se objeta con frecuencia, que si los católicos en el fondo tienen tal idea de la "tolerancia", no tienen razón para quejarse cuando un estado moderno restringe, a su vez, la libertad política o de educación que ellos mismos quieren gozar. Los principios expuestos se vuelven entonces contra los católicos. Pero esta objeción carece de fuerza, porque cuando pedimos libertad en el estado moderno, lo hacemos apelando a sus propios principios, no a los nuestros. La teoría del estado moderno, es que todas las religiones deben ser toleradas en pie de igualdad, mientras no turben la paz ni infrinjan de alguna manera las leyes del país; nosotros pedimos solamente el participar de este derecho como todos los demás. La base filosófica en que el estado moderno apoya su teoría, es que la verdad es grande y prevalecerá: una religión falsa, terminará por condenarse a sí misma, por su propia irracionalidad, sin interferencia ninguna del exterior. ¿Teme ese estado a nuestra religión más que a

las otras? ¿Y si es así, por qué la teme, como no sea por el motivo un tanto paradójico de que es verdadera? La Iglesia cuando es perseguida por hombres con fuertes convicciones religiosas, ofrece la protesta muda del martirio. Pero cuando es perseguida por hombres que proclaman a voces que no tienen convicción ninguna, entonces se atreve a tacharlos de inconsecuencia.

En una palabra: la unidad de la Iglesia tiene aristas duras. De esto no se quejaban nuestros antepasados protestantes; ellos también tenían aristas duras. Nuestra generación, amamantada con la leche del liberalismo del siglo XIX, todavía anhela fórmulas nebulosas y acuerdos mal definidos. ¿Pero es permanente este amor a la vaguedad? En una era que ha producido el bolchevismo y el fascismo, me parece razonable dudar.

XIX. El catolicismo y el futuro

SI la Iglesia es criticada en los círculos religiosos por su indiferencia hacia el movimiento de reunión de cristianos, a los de espíritu más profundo les desilusiona por una actitud negativa. Totalmente absorbida por su ambición de recobrar la perdida lealtad de los hombres, parece mirar los proyectos para el mejoramiento social de los mismos, a lo sumo con tolerancia y de ordinario con recelo. Hemos heredado de la época victoriana el dogma del progreso humano. Ninguna época puede vivir sin un ideal, cuando el ideal religioso desaparece, como en gran parte ha desaparecido del mundo moderno, la capacidad humana para sacrificarse por una causa, tiene que encontrar salida por otros canales. Aquí y allí, cuando injusticias políticas u otros accidentes de la historia han aguzado el filo del nacionalismo, un pueblo puede encontrar su ideal en movimientos puramente políticos. En cualquier otra parte no nos queda otro entusiasmo que el entusiasmo por la humanidad en general; y éste no se enciende fácilmente por la contemplación de la especie humana tal y como es al presente. Y, por eso, los espíritus inquietos, que no son felices si no están trabajando por un ideal, tienen que poner su fe en un mundo regenerado del mañana. Cuando los inventos mecánicos nos hayan hecho la vida más fácil todavía, y la medicina nos la haya hecho todavía más cómodo; cuando la selección mediante la reproducción haya eliminado de nuestras filas a los hombres de tercera clase en la batalla de la vida; cuando la educación nos haya hecho más aptos para ocupar nuestros ocios en asuntos dignos, en que se aproveche mejor la emoción de nobles ideales; cuando una redistribución de la riqueza nacional y un sentido nuevo de solidaridad universal hayan puesto fin a nuestros antagonismos —entonces habremos producido una raza por la cual merezca la pena de luchar y trabajar— entonces habremos establecido, sin ayuda ninguna de lo sobrenatural, un reino de los cielos en la tierra.

Todos vemos que esta sonora fraseología de nuestros tiempos no encuentra, de ordinario, eco entre los católicos. ¿Quiere eso decir que el sistema católico en sí es incompatible con tales esperanzas de mejoramiento? ¿O es sencillamente que los católicos están demasiado preocupados con otras consideraciones para emplear su tiempo en éstas? Sería muy fácil formular una respuesta puramente polémica a ésta crítica: podríamos decir que en países como el nuestro, en que los católicos son una minoría, su primera preocupación, lo que ante todo reclama su tiempo y su atención, es el consolidar la posición de su propia Iglesia. O también, que el espíritu hostil que han mostrado los partidos "progresivos" en varios países del continente, ha empujado a la Iglesia a una actitud de desconfianza respecto a estos movimientos. O podría decirse (y esto está más cerca de la verdad) que la Iglesia se preocupa primordialmente del alma individual como tal; y que las más sorprendentes y más características actividades llevadas a cabo por sus hijos no armonizan con el espíritu de la época, precisamente porque toman al alma individual, tal y como es, como punto de partida, en vez de preocuparse de la suerte de una clase o de la humanidad en general. ¡Cuánta caridad católica se desperdicia (desde el punto de vista mundano) con los leprosos, los incurables, los moribundos, las razas que se extinguen, y las almas pecadoras que "nunca servirán para nada"!

Pero hay, si tenemos paciencia para analizar la situación y honradez para admitirlo, una diferencia real en el enfoque de todo el asunto entre la Iglesia y los modernos. Los modernos creen y la Iglesia no, en la perfectibilidad en gran escala de la naturaleza humana: ese es el resumen.

Para los modernos la idea de un continuo mejoramiento de la raza humana es a la vez un axioma y un dogma de fe. Un axioma, porque si lo pones en duda, sospechan que te quieres burlar. Un dogma de fe, porque es el principio por el que rigen sus vidas; la tragedia abrasadora de la vida sería demasiado para ellos, si ante sus ojos no tuviesen sino el presente y su continuación indefinida. Es una consecuencia que, con algunas vacilaciones de método, deducen de los sucesos históricos. Es un corolario que añaden, sin mucha razón, a las hipótesis científicas de la evolución. Incluso la historia de la economía es obligada a comparecer para probar la tesis: el capitalismo es considerado como un estadio en la evolución hacia cosas más altas. El expresar tal confianza en el futuro está pasado de moda, es postura victoriana; pero no por eso es la confianza misma menos profunda en los corazones de los hombres.

A veces imagino que, aun cuando la Iglesia católica no tuviese doctrina relativa a este punto, todavía se sonreiría, con la sabiduría adquirida por experiencia, ante el patético optimismo de nuestros visionarios modernos. ¿Quién no conoce algún viejo profesor de colegio, perfectamente maduro, a quien una larga experiencia ha hecho adoptar una doble actitud ante la juventud, infinita paciencia con el individuo y pro funda desconfianza con el género? ¿Han pasado por sus manos tantas rápidas generaciones! Y él les ha visto cometer los mismos errores, cultivar las mismas posturas, sufrir de la misma convicción de su propia originalidad; no, el tipo no cambia. Y a él, al maestro, le toca sacar el mejor partido posible del material que llega a sus manos. Y la Iglesia católica, desde el día en que fue enviada a enseriar a todas las naciones, está en una postura muy parecida a la del profesor del colegio; no hay tendencia filosófica, ni movimiento político, ni nación ninguna, incluso en Europa, que no le parezca joven a ella. ¿Y no va a sentirse inclinada a dudar, incluso por razones puramente de experiencia (empíricas), de la perfectibilidad de la naturaleza humana? Ella ha visto a esa magnífica creación del hombre, el Imperio Romano, crecer hasta la plenitud de su fortaleza y luego fragmentarse en el polvillo de las nacionalidades; ha visto a los jefes de tribu convertirse en reyes y a los reyes esfumarse en las monarquías constitucionales; ha presenciado la tragedia épica de las cruzadas; ha visto el encubrimiento y la decadencia del protestantismo bíblico; ha visto nacer a la Revolución Francesa y la ha visto florecer en una tiranía; muere la esclavitud y la reemplaza el industrialismo; se hunde la aristocracia y la plutocracia se levanta sobre sus ruinas; ella estaba allí cuando tres grandes imperios desaparecieron en dos arios, y cuando los hombres convirtieron sus espadas en rejas de arado y cuando luego fundieron sus arados para fabricar poderosos explosivos; la hegemonía mundial en el comercio ha pasado de España a Francia, de Francia a Inglaterra, de Inglaterra a los Estados Unidos; y en cuanto abarca su memoria todas las tentativas parecen moda de un tiempo, todos nuestros renacimientos resultan abortivos. Y no es que repitamos precisamente las mismas equivocaciones: aquí y allí el fracaso de nuestros antepasados nos ha iluminado el camino. ¿Pero de veras va el mundo camino de la tierra prometida? ¿O está, como Israel, errando cuarenta años por el desierto?

La duda, repito, debería perdonársele a la Iglesia, aunque no se apoyase en ninguna doctrina revelada. Pero la teología le dice que la naturaleza humana está caída, y aunque la Iglesia quisiese ser mil veces más optimista sobre el futuro del hombre, todavía desesperaría de su perfectibilidad a este lado de la tumba. Ella nos dice que de cuando en cuando surge de entre nosotros un alma llena de santidad heroica, como un juego de la naturaleza; y una y otra vez el ímpetu de algún gran movimiento arrebatará una multitud de almas hacia una generosidad extraordinaria; pero, a la larga, la mancha de Adán será siempre visible en su posteridad y serán necesarios nuevos esfuerzos para reformar la humanidad, nuevos ideales para inspirarla. Este humor suyo permanente de pesimismo, de cinismo casi, es la que escandaliza al temperamento ardiente de nuestros reformadores del mundo.

Ella no acepta la fe de ellos, de que nuestra raza pueda ser dotada, por medios humanos, con una virtud indefectible. Nos deja construir nuestros castillos de arena, pero nos humilla recordándonos que la marea se los llevará.

La actitud de la Iglesia es, pues, dogmática; pero no más dogmática que la actitud de sus adversarios. Porque ¿dónde tenemos prueba ninguna de que el tipo humano se vaya perfeccionando? ¿Tenemos idea de hacia dónde evoluciona el proceso histórico? Hay una tendencia moderna —Mr. Welles en su *Esquema de Historia* es muy representativo— a empequeñecer el árbol genealógico de nuestra civilización, a acortar la perspectiva de los sucesos, señalando a nuestra atención las largas edades que transcurrieron antes de que empezase la historia: aquellos "períodos" sucesivos que los geólogos han tenido necesidad de postular, para coordinar los resultados conseguidos hasta el presente. Nada tiene de extraño, sugieren estos autores, que no podamos echar de ver ninguna evolución en el tipo humano entre Babilonia ayer y Washington hoy día; la razón es, que hemos cogido una sección del proceso demasiado corta. Para reconocer el pasado de que procedemos y predecir el futuro que nos espera, tenemos que comparar la humanidad de hoy, no con la de las inscripciones cuneiformes, sino con la que nos dejó las pinturas rupestres más antiguas. ¿Podemos pretender que la especie humana no ha avanzado en cultura desde los tiempos en que vivía la existencia, mugrienta y bestial de Halbert y Ho?

Pero este proceso es *obscurius per obscurius* (explica lo oscuro por lo más oscuro). Algo sabemos de la mentalidad de los hombres que nos dejaron una escritura organizada; pero no sabemos nada de los hombres que nos dejaron, a la manera de chiquillos, un par de pinturas en las paredes; ni siquiera sabemos si fueron hombres o muchachos los que las dibujaron. Los autores podían dibujar hombres y mujeres, igual de bien que yo poco más o menos, y animales mucho mejor que yo; esto es propio de chicos. Pero yo no sé si las figuras humanas eran retratos de amigos, o caricaturas de enemigos o imágenes de los dioses. Yo no sé si los huesos de los amigos se pintaban de rojo por cierta compasión funeraria, o si los huesos de los enemigos se pintaban de rojo en expresión salvaje de triunfo. No podemos aceptar que el bosquimano es un representante de la cultura primitiva hasta no estar seguros de que no ha degenerado como los aztecas. En resumen: si queréis basar sobre hechos vuestro dogma del progreso humano, tienen que ser hechos suministrados por documentos históricos y no meramente por documentos arqueológicos.

Menos aún podréis confirmar vuestra teoría retrocediendo a los tiempos anteriores a la especie humana e intentando conectar el progreso de la humanidad con la teoría de la evolución biológica. A este respecto, la biología no sabe nada, sino que hay "valores que sobreviven": las cualidades que nos presenta para que las admiremos son cualidades que permiten a la especie evitar la destrucción, sea con medios superiores de ataque o con medios superiores de defensa. Pero los valores morales que la humanidad está de acuerdo en estimar no son los que tienden a conservar las especies. La caridad que cuida de los enfermos en hospitales y de los locos en sus asilos, está sobrecargando la tierra con seres inútiles, con consumidores que no producen; y eso en tiempos en que los sabiondos nos dicen que los alimentos de que podremos disponer apenas bastarán para cubrir nuestras necesidades durante un siglo más. La evolución exigiría que esos ejemplares inferiores de la raza fuesen eliminados; la moralidad se rebela contra tal doctrina. La filantropía ha venido a crearnos dificultades, no por razón de la naturaleza, sino a pesar de la naturaleza.

¿Cuáles son, pues, los hechos que se deducen de un estudio imparcial de la historia del progreso humano? Es cierto que, gracias a una ley puramente mecánica, el confort en que el hombre vive aumenta; las artes útiles, una vez descubiertas, son conservadas con cuidado; podemos evitar el dolor, podemos hacer desaparecer la distancia, podemos producir los medios de obtener alguna satisfacción, con más facilidad que nuestros antepasados. Probablemente, en una medida correspondiente, nos vamos haciendo más blandos que ellos. La costumbre del confort ha reducido, si bien dentro de límites curiosamente definidos, la resistencia de nuestro físico. No hay duda también

de que el hombre se ha convertido de mil maneras en una criatura más complicada; sus apreciaciones estéticas son más sutiles; su entendimiento más activo; su mentalidad más individualizada; incluso su apreciación de los problemas morales más aguda. ¿Pero obedece el hombre con más y más facilidad, a medida que pasan los siglos, a las voces interiores de la conciencia que quieren ejercer una influencia en su conducta?

Es verdad, sin duda ninguna, que de la mayor parte del mundo han desaparecido, al parecer para siempre, instituciones, cuya desaparición todo cristiano debe saludar con alegría. (El que los no cristianos las reciban o no con la misma alegría depende de sus puntos de vista). La esclavitud formal ha desaparecido, y el tormento físico empleado en los tribunales de justicia, y el abandono de los recién nacidos, y el anfiteatro, y el duelo, y el trabajo de los niños y las formas más groseras de crueldad innecesaria con los animales. Pero éstos no son vicios personales del individuo: son sistemas viciosos, contra los cuales protestó durante mucho tiempo la conciencia de los individuos antes de que la comunidad tomase ninguna medida. La ilustración progresiva de la conciencia pública es afortunadamente un hecho; aunque no sabemos qué garantía tenemos contra un retroceso. Pero el hecho de que el público obedezca a su propia conciencia, se debe, si queremos ser honrados con nosotros mismos, en gran parte a la policía. El hecho verdaderamente saliente de la edad moderna desde la Guerra de las Dos Rosas en adelante, es la creciente eficiencia del gobierno centralizado, que se debe en último término a la influencia de los explosivos. No sólo tenemos mejores leyes, sino que nuestras leyes se guardan mejor. En lo que toca a la justicia con el prójimo hay menos tentación que antes a obrar mal; de hecho, todo te induce a obrar bien. ¿Pero significa esto que el hombre medio de hoy resiste a sus tentaciones, tal y como se le presentan, mejor que el hombre de la Edad Media?

Que yo sepa, no hay ninguna razón teológica para que esto no fuese así; ¿por qué no podría haber un cierto mejoramiento moral, a medida que pasa el tiempo, en el nivel general de la humanidad? Lo único que nos asegura la teología es que nunca podremos "criar" una raza libre de la concupiscencia que la Caída nos legó. Pero de hecho no parece haber mucho fundamento para suponer que tal mejoría ha tenido lugar. Es fácil decir, por ejemplo, que la borrachera es hoy día menos corriente de lo que solía ser. ¿Pero significa eso que realmente nuestra generación tiene mayor control que nuestros predecesores? Cuando reflexionamos sobre las diferentes influencias que han combatido la borrachera—los esfuerzos de la ley, el descenso del vigor físico, la inflación artificial de los precios, el cambio operado en los modales que actúan sobre nuestros instintos de cobardía social, etc., etc.—es difícil que las estadísticas nos causen mucha impresión. Las circunstancias restringen las oportunidades de que cedamos a la tentación del vino, y cierta delicadeza del gusto moderno modera las formas más groseras de embriaguez; pero esto no es un cambio del corazón.

Apresurémonos a decir que ningún cristiano y ningún católico puede dejar de alegrarse cuando ve que las tentaciones de obrar mal son disminuidas por la coerción legal o social, siempre que se respeten las libertades comunes del hombre. Ningún organismo de nuestro país tiene razones más poderosas que el clero católico para deplorar las malas condiciones en que viven las familias pobres. La extrema pobreza es un conocido enemigo, no sólo de la moral, sino de la misma fe. Pero nuestra preocupación primordial es siempre ayudar a los hombres a aprovechar lo mejor que puedan las condiciones en que se encuentran; mientras que la preocupación primordial del reformador moderno es mejorar las condiciones y esperar que vendrá una nueva raza de hombres. Nuestra labor es poblar el cielo; la de ellos preparar para la Utopía. Y esta diferencia de ideales lleva, una y otra vez, a métodos totalmente diferentes. El reformador revolucionario quiere conseguir la Utopía por métodos que ofenden a nuestro sentido de la libertad. Ni unos ni otros encuentran en nosotros un aliado en quien puedan confiar incondicionalmente: unos y otros, por lo tanto, desconfían de nuestra alianza y a lo sumo la toleran como un estorbo necesario.

Parece bastante probable que el campo decisivo de batalla para el futuro está entre el catolicismo y alguna forma de humanitarismo: me refiero al intento; en una forma o en otra, de producir una humanidad perfecta mediante la presión externa de la reproducción selectiva, la educación y la coerción legal. Algunos escritores han hecho, quizá, esta profecía con demasiada confianza; la historia no ha olvidado todavía la manera de dejar mal a los profetas. Pero los síntomas de nuestros días debemos admitir que "señalan en ésta dirección. Cada día más, las doctrinas que atraen a los hombres parecen fluctuar entre los dos extremos del sobrenaturalismo y el materialismo; las sectas cristianas menos definidas son moldes que los retienen, pero en que no llegan a fraguar. Si algún atractivo tienen es en cuanto se aproximan a uno de los dos extremos; y llevan con pequeñas diferencias los colores del mundo o los nuestros.

No es prudente profetizar la desaparición de ningún cuerpo religioso, porque éstos suelen continuar viviendo, mantenidos por unos cuadros reducidos de adeptos, mucho tiempo después de haber desaparecido su eficiencia. Pero la tendencia de la religión moderna está lejos de las actividades moderadas; esto lo admiten aun aquellos que lo deploran. Nosotros, los católicos, comenzamos ya a sentirnos incómodos por la actitud de admiradores que no nos hacen gracia: en el continente, autoritarios que rechazan lo sobrenatural; en Inglaterra, sacramentalistas que rechazan la autoridad. Nada tendrá de extraño el que dentro de un par de generaciones los católicos se encuentren con los problemas mundiales presentados de una manera más clara.

Entre tanto, el espíritu católico no es futurista; los católicos no viven de sueños, sino de convicciones. Contemplan sin sorpresa cómo la religión se va despoblando a su alrededor; ya nos habían dicho de antemano que vendrían días en que se enfriaría la caridad. A pesar de eso, los católicos no miran alrededor (como algunos protestantes entusiastas) buscando ansiosamente las señales de una inminente catástrofe universal; han oído demasiadas veces el grito de "El lobo". Por eso prefieren dedicarse al negocio de sus propias almas y a influir, en la medida modesta en que les sea posible, en la vida de los que les rodean, seguros de unos principios inviolables y de una esperanza que no puede fallar. Al que cree, dejadle que vaya despacio; entre los mismos católicos sucede comúnmente que allí donde es más débil la fe es más alto el clamor en demanda de una política y de una actitud universales. "Mas vosotros, amados míos, edificándoos sobre el cimiento de vuestra santísima fe, orando en el Espíritu Santo, conservaos en la caridad de Dios, aguardando la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, que os llevará a la vida eterna."

NOTAS

1 Movimiento de Oxford = Movimiento Tractariano = Tractarianismo: Movimiento en la Iglesia de Inglaterra, promovido por Newman, Pusey, Keble y otros. En 90 tratados (Tracts for the Times, 1833-41) pretendían demostrar la ininterrumpida conexión de la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia primitiva fundada por Cristo. (*N. del T.*)

2 High Church: el sector de la Iglesia de Inglaterra que admite en mayor grado la autoridad de los obispos y sacerdotes, la gracia que confieren los sacramentos, etc. Es un sector cuyos límites son indefinidos. (*N. del T.*)

3 Iglesias libres = Free Churches: Las Iglesias no oficiales, llamadas también Noconformistas. (*N. del T.*)

4 La revolución jacobita.

5 Secta de bandoleros y asesinos en la India, que estrangulaban a sus víctimas.

6 Llamado también jabalí de verrugas.

7 Ave actualmente extinguida, de alas cortas y no aptas para el vuelo. Vivía en las Islas Mascarenhas.

8 "Es más dichoso dar, que recibir."

9 "Los que estaban en la barca se postraron ante El diciendo: Verdaderamente tú eres Hijo de Dios".

10 "Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel."

11 "Pues no se habían dado cuenta de lo de los panes: su corazón estaba embotado."

12 "Y les dijo: ¿Pues aún no caéis en la cuenta?"

13 "Y les encargó que a nadie dijeran esto de El."

14 "Y El les dijo: A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas."

15 "Ellos decían: ¿Tú quién eres? Jesús les dijo: Es precisamente lo que os estoy diciendo."

16 "Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo su a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente."

17 "Buscaban apoderarse de El, pero temían a la muchedumbre, pues conocieron que de ellos había sido dicha la parábola, y dejándole se fueron."

18 "Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza."

19 "Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos loa ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria...", etc.

20 "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel e quien el Hijo quisiere revelárselo."

21 Y comenzaron a rogarle que se retirase de sus términos.

22 "A lo que Jesús les respondió: Id, y contad a Juan lo que habéis visto y oído."

23 "Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, y quedarán expeditas las orejas de los sordos. Entonces el cojo saltará como el ciervo, y se desatará la lengua de los mudos; porque las aguas rebosarán en el desierto, arroyos en la soledad."

24 "Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Cristo: y no será más suyo el pueblo, el cual le negará. Y un pueblo con su caudillo vendrá, y destruirá la ciudad y el santuario; y su fin será la devastación; y acabada la guerra quedará establecida la desolación."

25 ... aparecieron dos falsos testigos, y dijeron: "Este dijo: Yo puedo destruir el templo de Dios y reedificarle en tres días."

26 "Entonces, poniéndose en pie el Sumo Sacerdote, le dijo: ¿No respondes nada a lo que deponen contra ti? Pero Jesús permanecía en silencio. Y díjole el Sumo Sacerdote: Yo te conjuro de parte de Dios vivo que nos digas si Tú eres el Cristo, Hijo de Dios."

27 "El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón."

28 "Y que se apareció a Cefas y después a los once."

29 "A los cuales se había manifestado también después de su pasión, dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles en el espacio de cuarenta días, y hablándoles de las cosas tocantes al reino de Dios."

30 "Finalmente, después de todos, se me apareció también a mi, que vengo a ser como un abortivo."

31 "Id, pues, e instruid a todas las naciones, bautizándolas ea el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo."

32 "Pero id, y decid a sus discípulos, y a Pedro, que El irá delante de vosotros a Galilea, donde le veréis, según que os tiene dicho."

33 "Entonces se acercan a El Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, y le hacen esta petición: Maestro, quisiéramos que nos concedieses todo cuanto te pidamos."

34 "¿No habéis leído este lugar de la Escritura: La piedra que desecharon los que edificaban vino a ser la principal piedra del ángulo?"

35 "Y pondré sobre sus hombros la llave de la casa de David; y abrirá, y no habrá quien pueda cerrar; y cerrará, y no habrá quien pueda abrir."

36 "You" en inglés se emplea para dirigirse a una persona en la conversación corriente.

"Thou" en el inglés moderno no se emplea sino para dirigirse a Dios. (N. del T.)

37 Quizá convenga notar que la doctrina de la Inmaculada Concepción no significa más que esto. En ningún otro punto es más fecunda la inventiva de la ignorancia protestante. Mr. Shaw, por ejemplo, en el prefacio de *Volviendo a Matusalén* nos atribuye, con toda seriedad, la idea de que Nuestra Señora nació de una virgen, y no solamente ella, sino todos sus antepasados.

38 Doy aquí una concepción teológica que no es la única Posible entre los católicos.

39 "¿Está enfermo alguno entre vosotros?, llame a los presbíteros de la Iglesia, y oren por él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor."

40 Miseria en lenguaje escolástico es lo contrario de felicitas (Surnma II, 2, 30, I); y la felicidad de que aquí se trata es la felicidad sobrenatural que consiste en la visión de Dios.

41 Estas dos condiciones, cuya posibilidad en nuestros días Mgr. Knox considera remota, se dan evidentemente en España. El que el autor desconozca este hecho no quita nada a la validez de sus principios. (N. del T.)