

UN ORDEN SOCIAL CATÓLICO, ¿TODAVÍA? EL PORQUÉ DE LA SITUACIÓN ACTUAL

POR

MIGUEL AYUSO

1. Unas simples —y pocas— palabras de introducción a la XXXVI Reunión de amigos de la Ciudad Católica. Que sean a la vez de elucidación de su núcleo conceptual y de presentación de los temas singulares en que ha de descomponerse para su correcta exposición.

2. La rúbrica que envuelve nuestras reflexiones de estos días contiene un interrogante. Y no se trata de una pregunta meramente retórica, cuya respuesta, por obvia, fluya sin necesidad de expresión. Por el contrario, quisiéramos abordarla, y bien en serio, ponderando todos sus aspectos, meditando sus matices, tomando en consideración cada perfil. En pureza, sin embargo, el interrogante explicitado presupone otro, esta vez implícito, que es preciso tener presente. Pues, si nos preguntamos por la vigencia —y no sólo en la praxis, también en el acervo doctrinal, de la Iglesia— del orden social cristiano, estamos dando por inconcusa su existencia o cuando menos su teorización.

En efecto, existe un orden social y político cristiano. Como existe una doctrina social y política de la Iglesia. Y si ésta es legítima tanto desde el punto de vista de sus relaciones con la política que cabría apodarar de «natural» como por la competencia de la Iglesia para promulgarla (1), aquél no resulta sino de su plas-

(1) Cfr. MIGUEL AYUSO, «El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia», *Verbo* (Madrid) núm. 267-268 (1988), págs. 955 y sigs.; ESTANISLAO CANTERO, «¿Existe una doctrina política católica?», en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, Madrid, 1982, págs. 7 y sigs.

mación, principalmente en la Cristiandad histórica —«hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados» (2), en la afirmación contundente de León XIII en *Immortale Dei*—, aunque sin agotarla nunca. El problema, pues, se desplaza, como el título de nuestra reunión lo expresa adecuadamente, a la realidad actual de esa doctrina y orden sociales y políticos.

3. Pero paremos antes en una explicación doméstica, concerniente a nuestro quehacer de formación para la acción, en la obra de amistad en la Verdad propia de la Ciudad Católica (3). En efecto, después de una serie de años en que hemos dedicado nuestras reuniones bien a cuestiones de altísima especialización —«De la modernidad romántica a la postmodernidad anticristiana», «Dios y la naturaleza de las cosas» o «Pluralidad y pluralismo»—, bien a profundizar en alguno de los sectores del orden social —«La familia» fue el tema general del pasado encuentro—, convenía hacer un alto en el camino e interrogarnos por la situación de la Iglesia en el mundo de hoy y por las condiciones actuales de nuestro propio actuar intelectual y apostólico.

Nos situamos, así, ante una reunión que se convoca con el designio de preguntarnos por la Iglesia, por el mundo y nosotros. Lo que nos lleva a escrutar los signos de los tiempos, a ahondar en el depósito de nuestra fe y a fortalecer nuestra esperanza, a fin de estar mejor dispuestos para dar razón de ella a quien nos lo pida. Y es que todo grupo humano, de cuándo en cuándo, está obligado a indagar sobre su existencia y continuidad, para rectificar los errores que tienen su causa en la inercia y para apurar los aciertos que la docilidad a la gracia le hayan podido procurar. Muchos males se derivan de la continuación de obras cuyo carisma se ha desvitalizado, o agotado, y que se reconvierten más

(2) Cfr. en *Doctrina pontificia (II). Documentos políticos*, BAC, Madrid, 1958, pág. 202.

(3) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Qué somos y cuál es nuestra tarea», *Verbo* (Madrid), núm. 151-152 (1977), págs. 29 y sigs.; ESTANISLAO CANTERO, «¿Qué es la Ciudad Católica?», en *Verbo* (Madrid), núm. 235-236 (1985), págs. 529 y sigs.; MIGUEL AYUSO, «Meditación sobre la Ciudad Católica», en *Verbo* (Madrid), núm. 295-296 (1991), págs. 816 y sigs.

o menos conscientemente a otras tareas. Pecado ora de la falta de perseverancia, ora del instinto de supervivencia de las organizaciones, máxime si la burocracia tiene en ellas un papel, por modesto que fuera. Si el desarrollo de la sanidad militar no la hubiera dejado sin campo de actuación, quizá la Cruz Roja no se dedicara a propagandas ideológicas variadas bajo capa —tupida, desde luego— de promocionar los «derechos humanos». *Et sic de caeteris...*

4. Entrando en el programa, son dos los capítulos que encierran los diversos contenidos: el balance de la situación presente y el examen del *status questionis* del magisterio social católico diversificado por ámbitos.

Empecemos, como se debe, por el primero. Cuando desde la trinchera del catolicismo tradicional se divisa el campo —en verdad que de batalla— del orbe católico tras el Segundo Concilio Vaticano, sólo la insinceridad, la inconsciencia o la estulticia pueden acertar a disimular —y aun forzosamente— los devastadores efectos que éste ha tenido sobre la Cristiandad y sobre el mundo. El mensaje de Nuestro Señor Jesucristo es una invitación a estar en el mundo sin ser del mundo. Hay, eso sí, épocas y épocas. Históricas y personales. Como hay seducciones colectivas e individuales. Bajo algún punto de vista pudo tener razón nuestro Donoso al decir que los tiempos más inciertos son también los más seguros, porque uno sabe a qué atenerse acerca del mundo (4). Porque en las épocas turbulentas se agudiza la percepción de que la tierra no es nuestra verdadera patria. Pero bien mirado, ¿no es también verdad que los tiempos tranquilos y prósperos enseñan esa misma lección? Y es que —el propio Donoso parece apuntarlo— la abundancia también acaba por exhibir la vanidad de los bienes aparentes. Incluso, señalaba Thibon, este segundo camino puede, por menos engañoso, resultar más segu-

(4) Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS, «Carta al conde de Montalembert, de 26 de mayo de 1849», *Obras completas*, vol. II, Madrid, 1970, pág. 328: «Las revoluciones son los fanales de la Providencia y de la Historia; los que han tenido la fortuna o la desgracia de vivir y morir en tiempos sosegados y apacibles, puede decirse que han atravesado la vida, y que han llegado a la muerte, sin salir de la infancia».

ro (5). En todo caso, en consolación y en desolación, saciados como atribulados, siempre podrá decirse con san Francisco de Sales que quien se entrega a medias es el que peor lo pasa, al no recibir los consuelos de Dios ni los del mundo (6).

Bien está meditar las consecuencias de nuestro exigido estar sin ser del mundo. En ese sentido, perdonésemme las consideraciones que acaban de hacerse. Pero lo que en modo alguno autoriza lo anterior es a denigrar la estabilidad del orden cristiano y a encarecer los desvaríos de la revolución. El texto clásico de san Pío X en *Notre charge apostolique*, quizá insípido para nosotros a fuerza de haberlo oído tantas veces, lo dice con gran claridad y penetración: «La civilización no está por inventar ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe: es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla, sin cesar, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad» (7). Afirmada sin ambages la existencia del orden cristiano, aun hoy, entre ruinas, hay que —no se trata más que— restaurarlo en lo que ha sido herido e instaurarlo en lo muerto y en lo que exigen las nuevas circunstancias.

5. En pureza, la restauración e instauración es una tarea siempre inacabada, de ahí el adagio clásico según el cual *Ecclesia est semper reformanda*. Los enemigos perennes del orden —aunque sus ataques sean siempre nuevos— también están identificados en el texto del único papa santo de este siglo: la utopía malsana, la revolución y la impiedad. El mundo moderno —que tiene una acepción cronológica, pero que sobre todo porta un significado axiológico— marca la victoria del desorden. Por provisional que se quiera a los ojos de la indefectibilidad final de la Iglesia, no deja de ser definitiva en este mundo para las generaciones que han sufrido su peso, y también sabemos que el buen

(5) Cfr. GUSTAVE THIBON, *Notre regard qui manque à la lumière*, vers. castellana, Madrid, 1973, págs. 340 y sigs.

(6) Cfr. SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, III, 7.

(7) Cfr. en *Doctrina pontificia (II)*. Documentos políticos, BAC, Madrid, 1958, pág. 408.

pastor conoce por su nombre a sus ovejas y no deja que ninguna se pierda. Aunque no nos es menos desconocido que es la pérdida la que busca con afán. Y la Iglesia, defensora del orden, alza su contestación. Esto es cabalmente el magisterio social y político de la Iglesia. Y la escuela contrarrevolucionaria —siempre que no demos, por mor de las palabras, prioridad al no-ser respecto del ser, puesto que es la revolución la que atacó el ser, de manera que a la reacción defensiva del mismo no conviene una visión en exceso «negativa»—, al servicio de la misión de la Iglesia, combatió las mismas batallas (8). Con mayor o menor fortuna. Y desde luego sin pretensión de inerrancia.

Hoy, y he ahí la novedad, esa contestación cristiana del mundo moderno se ha mitigado, y pareciera que se busca una cierta adaptación al mismo (9). Lo cual no quita para que de tanto en tanto, enfrentada con cuestiones que vienen a desempeñar el papel de aporías, suene la voz del *non possumus* y la doctrina se exponga con la claridad de otros siglos. Normalmente, en cambio, el palenque se instala en las estructuras políticas vigentes, aceptadas aun a riesgo de incurrir en alguna contradicción derivada de la dinámica de la democracia pluralista. Y es que la «nueva evangelización» pareciera un abandono. Y no sólo de la Cristiandad, o de lo que queda de ella —sombra de una sombra—, sino de la verdad de orden natural que deriva de su experiencia.

6. Pero, cuestión tan grave no puede cerrarse sin alguna otra consideración, por impresionista que sea en una sede introductoria como debe ser ésta. Quizá sea bueno tener en cuenta, para empezar, el dinamismo del orden natural al que acabamos de referimos. Lo que no quita para reconocer la posible excepcionalidad de la economía sobrenatural. Y digo posible, porque en

(8) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Sobre el concepto de contrarrevolución hoy», en *Verbo* (Madrid), núm. 317-318 (1993), págs. 737 y sigs. Cfr., también, DANILO CASTELLANO, «Iglesia y contrarrevolución», en *Verbo* (Madrid), núm. 335-336 (1995), págs. 483 y sigs.

(9) Cfr. MIGUEL AYUSO, «El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia», *cit.*; ID., «La unidad católica y la España de mañana», en *Verbo* (Madrid), núm. 279-280 (1989), págs. 1421 y sigs.

principio, en la fórmula tomasiana, la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona (10). Principio fundamental para cualquier planteamiento que aborde las relaciones entre fe y razón, naturaleza y gracia, afirmado no sólo con las palabras sino sobre todo con las obras en la civilización cristiana y, en cambio, negado sistemáticamente por la civilización moderna, prolongada en la postmodernidad emergente de su disolución al tiempo que de su exasperación. ¡En cuántas ocasiones no ha sido el objeto directo de los ataques tanto el orden sobrenatural como el natural, de manera que, destruido éste, la gracia resulta atacada reflejamente al ser sustituida la carne por el plexiglás! Otra cosa distinta es que el origen de esos ataques al orden natural proceda de instancias preternaturales, pues ya advierte san Pablo que no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los espíritus malignos de los aires (*Eph.*, 6, 12). Pero aun desde tal instancia, ¡en cuántas ocasiones la batalla se ha centrado directamente en el nivel natural! Sin excluir el milagro —y quizá la difusión extraordinaria del primer cristianismo presenta una dimensión milagrosa—, es cierto que la acción personal está en el origen de la evangelización, pero no lo es menos que esta conquista diaria e individual transita, como no podía ser menos, por las vías sociales y comunitarias. Esto es, el esposo convierte a la esposa, o ésta a aquél, y transmiten esa «nueva» a sus hijos por la educación, y en su vida profesional y social se va manifestando cuando las persecuciones no lo impiden e incluso a pesar de las mismas...

La socialidad arraiga en todos los estratos de la personalidad, de manera que la fe, íntima, más íntima que nuestra propia intimidad, según la conocida afirmación agustiniana, no puede sino portar una radical dimensión social. Igualmente, desde el otro ángulo, la sociedad humana aparece no sólo como una realidad permeable a la inspiración religiosa de fines y espíritu, sino como algo esencialmente religioso, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos. En efecto, en la explicación del filósofo español

(10) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, 1, 8, ad. 2.

Rafael Gamba, si la sociedad básica es proyección de las potencialidades humanas, incluida la individualidad, una sociedad tiene que aparecer como una estructura compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Frente a quienes quieren concebirla y estudiarla exclusivamente desde un prisma racional, tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectivas. Y es que si, de un lado, el hombre está compuesto de cuerpo y alma, llamado por el orden de la gracia al orden sobrenatural, y de otro la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece que tenga explicación el hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de su vida: el hombre está ligado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente (11). No se ha de ocultar que aquí está la diferencia teórica entre la filosofía cristiana, para la que las formas de gobierno —en sentido profundo y entiéndaseme bien— son esenciales, y el indiferentismo político de «liberalismos católicos» y «democracias cristianas», así como que es el orden cristiano el que está en el corazón mismo de la discrepancia.

7. Recuperando el hilo, ha habido un conocido publicista católico, y buen amigo, que se ha preguntado, todavía veladamente, casi insinuantemente, si la situación de Cristiandad no habría sido algo así como un paréntesis, casi milagroso, de manera que el pluralismo en que hoy nos parece —a veces irremediablemente— hallarnos instalados se correspondería con la situación normal de la humanidad. Me parece todo lo contrario. Teológicamente no me parece errado sostener cómo el Reino de Cristo no es simplemente un modo de hablar característico de cierto conservadurismo eclesial, sino que, por el contrario, aparece implicado en el designio de unidad revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su llamada oración sacerdotal y que se corres-

(11) RAFAEL GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965, págs. 11 y sigs. Cfr. MIGUEL AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Madrid, 1998.

ponde con una tendencia —propiamente en sede de teología de la historia— inscrita en las esperanzas de la Iglesia (12). A este propósito algo añadiré al fin de este escolio. Pero es que, desde la filosofía, no parece menos evidente, según acabamos de recordar, que el orden social no puede sino portar lo más profundo que reside en el corazón del hombre. En este sentido, el pluralismo, lejos de lo que tantas veces hoy oímos decir, no puede constituir paradigma alguno. La ley de la creación muestra la implicación recíproca de unidad y pluralidad, que se potencian; el pluralismo, en cambio, supone la eliminación de la unidad última y por ello uniforma y mata la pluralidad (13). En el modelo pluralista, la gracia no puede insuflar su aliento vivificador porque las todas realidades están incomunicadas a ese orden superior. Además de que, por lo que luego ha de verse, en todo caso, la buena nueva cristiana no se propone sino como una opción más en el gran «supermercado de los valores». El obispo Guerra Campos, recientemente fallecido, señaló agudamente cómo la politización radical de que se ha acusado por tantos a la doctrina tradicional de la Iglesia se da en mayor medida en la supuesta «no intervención», si se cae en la tentación —y a menudo ocurre— de reducir la acción de la Iglesia a «facilitar» la coexistencia pluralista, debilitando para ello el ejercicio de su misión propia. Al final, «el peligro que acecha es que cuando se renuncia a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, sea la misión la que, paradójicamente, se oscurezca» (14).

(12) Cfr. MIGUEL AYUSO, «La sociedad contemporánea a la luz del Reinado social de Cristo», en *Cristiandad* (Barcelona), núm. 755-757 (1994), págs. 15 y sigs.

(13) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Pluralidad y unidad», en *Verbo* (Madrid), núm. 357-358 (1997), págs. 617 y sigs., así como el resto de las contribuciones estampadas en dicho número, monográfico bajo el título *Pluralidad y pluralismo*, a saber, de Eudaldo Forment, Consuelo Martínez-Sichuna, José Miguel Serrano, Federico Cantero, Danilo Castellano, Juan Vallet de Goytisolo, Juan Cayón y José María Petit.

(14) Cfr. JOSÉ GUERRA CAMPOS, «La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia», en Miguel Ayuso (ed.), *XIV Centenario del III Concilio de Toledo*, Madrid, 1989, págs. 51 y sigs. Se trata del número (monográfico) 384 de la revista *Iglesia-Mundo* (Madrid).

Desde cualquier ángulo de visión debe tenerse presente que el orden natural exige contar con los condicionamientos sociales de la existencia, que constriñen a no dilapidar, hoy, el significado de los medios de comunicación, como ayer de las instituciones políticas. El cardenal Daniélou lo vio lúcidamente en su provocador *La oración, problema político*, mientras sus contradictores estaban cegados por el optimismo de la utopía, en el más nocivo de los significados de ésta (15). Sólo puede haber un gran pueblo cristiano cuando hay instituciones cristianas. De no haberlas, es la fe de los más «pobres», de los que no tienen otro sostén, la que antes perece. ¿Cómo construir al margen de las instituciones, más aún en su contra? Sólo pequeños grupos podrán sobrevivir, creciendo o disminuyendo según las coyunturas del momento, pero sin preparar, en definitiva, esa unidad a la que estamos llamados.

La cosmovisión liberal se basa en un entendimiento de la espontaneidad y la libertad sociales profundamente destructivo. Como es sabido, para la ideología liberal el poder no hace referencia a la justicia, sino que es una pura fuerza corruptora de quienes lo ostentan y opresiva de quienes lo sufren. De ahí la necesidad de constreñirlo y limitarlo severamente. Sin embargo, a poco que reparemos, esa espontaneidad desemboca en el darwinismo, porque el poder es —debe ser— un instrumento del orden, como se evidencia en la sociedad familiar, en la laboral o en la propia comunidad política. Lo mismo puede predicarse de la Iglesia como sociedad. Así pues, lo que surge de las observaciones anteriores es que la reconstrucción social debe abordarse en continuidad con lo que la constitución natural de las sociedades muestra y, así, sin el concurso del poder, difícilmente puede sanarse una sociedad. Lo que no dice relación solamente con el Estado —como comunidad política, esto es, no necesariamente el Estado moderno, producto de un «naturalismo» político que des-

(15) Cfr. JEAN DANIELOU, *L'oraison, problème politique*, vers. castellana, Barcelona, 1966. Me he referido a la polémica suscitada por la publicación de ese libro en mi «Cristiandad nueva o secularismo irreversible», en *Roca Viva* (Madrid), núm. 217 (1986), págs. 7 y sigs.

conoce la verdadera entraña de la política (16)—, sino también con la Iglesia. Por eso es tan grave la crisis contemporánea de la Iglesia en un orden puramente natural, y ¡cuánto no lo será en una consideración superior!

En tal sentido, el resto de las acciones que no sean dirigidas desde el poder sólo pueden ser preparatorias, si bien son indispensables. Rostovzeff observa cómo las grandes reformas de Diocleciano chocaron con la completa destrucción social, lo que condujo a que no fueran intentos sino de clavar la carne podrida, que por lo mismo se desgarró (17). Es la misma idea que late en el clásico latino: puede llegar el momento en que una sociedad no soporte ni sus males ni sus remedios. En tal sentido, hasta hace bien poco, coexistían en las sociedades occidentales —Juan Vallet de Goytisolo lo explicó ejemplarmente para España en su *Sociedad de masas y derecho*, aunque quizá en menor medida pudiera extenderse el diagnóstico a otros países—, de una parte una sociedad integrada por familias, con el soporte material de la propiedad, la previsión y el ahorro, y con el impulso de la responsabilidad de su cabeza; y, de otra, una masa amorfa de población tutelada por el Estado, con el porvenir sólo cubierto por la seguridad social estatalizada y obligatoria, a la que se promete liberarla de toda responsabilidad patrimonial. La protección de esas masas —proletarizadas y desarraigadas— obedece inicialmente a una necesidad social y a una razón de justicia, pero generalmente amplía y fomenta la propia masificación (18). Este es uno de los «signos contradictorios» de nuestra época que he tratado de presentar en mi libro *¿Después del Leviathan?*, subrayando cómo la crisis moral —en suma religiosa— no es en absoluto ajena al asunto (19). Desmasificar sólo se puede hacer a gran escala desde el poder, pero necesita la palanca de núcleos moral-

(16) Cfr. DANILLO CASTELLANO, «La esencia de la política y el naturalismo político», en *Verbo* (Madrid), núm. 349-350 (1996), págs. 1109 y sigs.

(17) Cfr. MIGUEL ROSTOVZEFF, *Historia social y económica del Imperio romano*, Madrid, 1962, págs. 475 y sigs.

(18) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1969.

(19) Cfr. MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, 2.ª ed., Madrid, 1998.

mente firmes y socialmente vivos, desde los que poder nutrir esa acción directiva. La mera dictadura ha dejado de ser solución en las sociedades absolutamente escindidas, por lo que la complejidad de la situación presente es notablemente más crecida (20).

8. La conclusión de lo hasta aquí dicho es para mí clara. Sea cual sea el designio del magisterio de la Iglesia en su apertura a la libertad religiosa y a su consiguiente abandono del Estado confesional —en su día se nos dijo en España que una cosa no implicaba la otra; hoy, por contra, se trata de explicarnos que es éste el que ha llevado a aquélla—, y sea cual sea el juicio que humildemente nos merezca, no se nos puede forzar a seguir la senda del liberalismo. Si es «posible» que no podamos pedir a la Iglesia otra estrategia, es «seguro» que nosotros —herederos de una tradición doctrinal purísima— no debemos contentarnos con ella (21). Como dice el mensaje del Ángel apocalíptico a la Iglesia de Thyatira: «Non mittam super vos aliud pondus: tamen id quod habetis, tenete donec veniam» (*Ap.*, 2, 24-25). Sí, queremos agarrarnos a tradiciones que parecen periclitadas... Pero, en este punto, escucharemos al profesor Thomas Molnar, que nos ha dejado no hace mucho una reflexión sobre la Iglesia, «peregrina de siglos» (22), y abordará la espinosa cuestión, que podría haber ido acompañada del examen de la consiguiente creciente marginación del pensamiento político tradicional del mundo católico. El profesor Andrés Gamba, sobrecargado de ocupaciones, no ha encontrado tiempo para entregarnos unas páginas sobre esto último. Sirva de disculpa para la mayor extensión de estas consideraciones preliminares.

(20) Cfr. MIGUEL AYUSO, THOMAS MOLNAR y JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *A vueltas con la sociedad civil*, Madrid, 1996. Se trata de una separata de *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 85 y sigs., que debe completarse con el ulterior ensayo del profesor MOLNAR «Notas sobre la evolución de la sociedad civil», en *Verbo* (Madrid), núm. 347-348 (1996), págs. 745 y sigs.

(21) Ha de volverse siempre, al rozarse estas cuestiones, al texto nítido, cortante, de JEAN MADIRAN, «Notre desacord sur Algérie et la marche du monde», en *Itinéraires* (París), núm. 67 (1962), págs. 197 y sigs.

(22) Cfr. THOMAS MOLNAR, *The Church, Pilgrim of Centuries*, Grand Rapids, 1990.

El balance emprendido, sin embargo, centrado en su universalidad, requiere una referencia más cercana, más concreta, a España. Cuya experiencia histórica, secular y reciente, caracteriza con rasgos singulares el cuadro general. Así, el profesor José María Alsina nos ofrece un agudo comentario sobre el cambio sociológico en España, con especial detenimiento en el papel de la familia. Mientras que Francisco José Fernández de la Cigüña, por su parte, perfila la mutación desde el ángulo religioso-político. Que entre nosotros se ha producido lo que el profesor Canals denominó la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política parece difícilmente discutible (23). Como que en una consideración más amplia —ha insistido especialmente en ello el profesor Castellano— ha causado grandes ruinas la estrategia democristiana de pretender influir sobre el interior del sistema demoliberal (24).

9. Y llegamos al término. Porque Estanislao Cantero y Antonio Segura, inaugurando el segundo bloque, aquilatan respectivamente el magisterio político-social y económico de la Iglesia en nuestros días, mientras que Juan Vallet y Francisco Canals vuelven a ascender hacia la recapitulación y la prospección. Vallet en el desgranar de los caracteres de nuestro combate cultural. Canals desde las atalayas, a él tan caras, y que se remontan a la escuela del padre Ramón Orlandis, y aún más lejos, al padre Henri Ramière, ambos de la Compañía de Jesús, de la teología de la historia. Que el Señor se digne iluminar nuestros estudios y bendecir nuestros trabajos.

(23) Cfr. FRANCISCO CANALS, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», en *Verbo* (Madrid), núm. 217-218 (1982), págs. 893 y sigs.

(24) Cfr. DANILO CASTELLANO, «Cuestión católica y cuestión democristiana», en *Verbo* (Madrid), núm. 331-332 (1995), págs. 31 y sigs.; MIGUEL AYUSO, «En torno a la "cuestión democristiana"», en *Verbo* (Madrid), núm. 331-332 (1995), págs. 21 y sigs.