

LA RELIGION DEMOCRATICA

POR

EUDALDO FORMENT

La esencia de la democracia moderna.

Los actuales regímenes democráticos, como es patente, no son sólo la institucionalización de la participación de los ciudadanos en el ejercicio y organización del poder político, sino que son esencialmente la realización práctica de una filosofía. Esta concepción ideológica, que implican todas las clases de democracias modernas, se basa principalmente en tres principios. El primero es que toda norma sobre la ordenación y estructura de la sociedad debe tener su origen en la voluntad general, es decir, la voluntad del hombre establece leyes incondicionadas. El segundo, que toda normativa ética y todo valor debe ser fruto de la voluntad humana, que no puede, por tanto, aceptar nada trascendente a ella, ni procedente de la naturaleza, ni de la Revelación. Su reconocimiento supondría una imposición, que violentaría la libertad. El último principio, más fundamental que los dos anteriores, es la afirmación del carácter absoluto de esta democracia, de que tiene un poder sin límites y es totalmente autónoma e independiente (1).

Históricamente estas democracias tienen su origen en la Ilustración del siglo XVIII, y de un modo más concreto en la Revolución francesa. En un estudio sobre su esencia, Vallet de Goyti-

(1) Véase: F. CANALS VIDAL, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», Ponencia de la XXI Reunión de amigos de la Ciudad Católica, Madrid, Speiro, 1983, págs. 3-10, pág. 5. Reprod. en *Cristiandad* (Barcelona), 628-631 (1983), págs. 171-174.

solo ha indicado que la Revolución, al poner en práctica las ideas gestadas en la Modernidad y, sobre todo, en el siglo de las Luces, trató «de asignar al Estado el papel de Demiurgo (...) y en erigirle como el creador de todo el derecho o, mejor dicho, en reconocerle el poder de convertir su voluntad en derecho, tal como el rey Midas convertía en oro cuanto tocaba» (2).

Lo que no es extraño, porque ya en Spinoza, la fuente más importante del pensamiento político, religioso y filosófico de los ilustrados, en su *Tratado político*, comienza su exposición de la democracia, caracterizándola como «la más absoluta de las formas de gobierno» (3). Esta absolutez de la democracia se explica porque para el filósofo racionalista: «su concepto envuelve la unión de los poderes particulares —de todos— y, así, el poder no puede sentirse coaccionado desde algo externo a él, puesto que no hay nada externo a él» (4).

Asimismo demuestra Vallet, en el mismo lugar, que «La primera característica de la Revolución francesa fue la de imponer un Estado laicista, que se erige en definidor y árbitro de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, como único pontífice y oráculo de la *volonté générale* divinizada» (5).

También enseñaba Spinoza que el bien, igual que la verdad, no es una propiedad trascendental, no pertenece a la realidad (6). El ente no es en sí mismo apetecible, no es perfectivo, y no hay, por tanto, una moral valorativa y perfectiva. Lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, vienen establecidos por el Estado. Explícitamente declara en el *Tratado político* que «El derecho del sobe-

(2) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Qué queda de la Revolución francesa», en *Verbo* (Madrid), 281-282 (1990), págs. 182-210; pág. 184.

(3) SPINOZA, *Tratado político*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, c. IX, 1, pág. 259.

(4) VIDAL I. PENA, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág. 51.

(5) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pág. 1984.

(6) Cf. SPINOZA, *Ética*, Trad. A. Rodríguez, Madrid, Aguilar, 1957, IV, Prefac. Para Spinoza, la verdad es la coherencia de la idea, y el bien es una idea formada al comparar unos entes con otros, según unos modelos, que son ideas confusas.

rano, que no tiene otro límite que su poder, consiste principalmente en que existe un pensamiento, que puede decirse que es el del poder público y sobre el cual todos deben regularse, y que es el único que determina el bien, el mal, lo justo, lo injusto; es decir, lo que todos, tomados individualmente o reunidos, tienen que hacer o que admitir» (7).

A pesar de la evidente falsedad de esta concepción del mundo, la democracia moderna ha ejercido un enorme atractivo en el mundo de hoy, logrando su aceptación generalizada. El motivo es un engaño, pues, como advierte Canals: «Son muchos los que siguen pensando en que lo esencial en estos sistemas (liberalismo, democracia y socialismo) es la defensa de la libertad política, el igual derecho a la participación por parte de todos los ciudadanos, y el empeño en mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras». Además, este error viene reforzado, porque añade el pensador catalán, encima «Se pretende que no sólo la fe católica no tiene nada que objetar a tales sistemas, sino que en ellos se realizan los ideales evangélicos» (8).

Lo esencial de las ideologías sustentadoras de las democracias, nacidas en la modernidad, es su antiteísmo y anticristianismo. Por ello, advierte el profesor Canals que «Ningún problema concreto, por urgente que pueda ser o parecer, debería desviar-nos nunca de atender a lo que es principal en las corrientes que han desterrado a Dios cada vez con mayor negativa radicalidad de la vida colectiva de las sociedades antes cristianas» (9).

Son, por ello, responsables de la secularización actual. Tal relación entre democracia moderna y secularismo es evidente, porque, como también nota Canals: «Nunca, en toda la historia del mundo cristiano, error alguno, o herejía deformadora del contenido revelado o corruptora de las leyes morales originadas en

(7) IDEM, *Tratado político, op. cit.*, c. IV, 1, pág. 166. Véase: F. CANALS VIDAL, «La filosofía del liberalismo y la ruina de Occidente», en *Cristiandad* (Barcelona), 538 (1975), págs. 180-187.

(8) F. CANALS VIDAL, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», *op. cit.*, pág. 6.

(9) *Ibid.*, pág. 7.

el Evangelio, ha tenido tanta eficacia descristianizadora como la que han alcanzado a tener sobre millones de hombres en nuestra época, los errores prácticos, nutridos en filosofías anticristianas, que se han ejercitado en la política del mundo occidental en el curso sucesivo de las modernas revoluciones» (10).

La religión en la democracia.

Aunque aparentemente la política democrática parece reclamar únicamente la neutralidad de la religión en todas las cuestiones sociales y políticas, su finalidad secularizadora le lleva a exigir que la misma religión se ponga a su servicio. Requerimiento que se inició también con la Revolución francesa, y como asimismo ha señalado Vallet: «La concepción religiosa que impuso la Revolución francesa corresponde al modelo propuesto por Rousseau en el capítulo VIII del libro IV, *Du contrat social*» (11).

En efecto, el filósofo ginebrino en este lugar sostiene que el Estado debe tener una religión: la «religión civil». Explica que «los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos» (12). Añade que, además, hay uno negativo: «la intolerancia». Se trata, por tanto, de una «religión natural» o racional, en la que se excluyen los misterios y los dogmas, en sentido estricto, y los mandamientos divinos, porque no se admite ninguna Revelación de Dios.

Cada hombre puede adquirirla por sí mismo. La denomina entonces «religión del hombre», describiéndola también como una religión «sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto

(10) *Ibid.*, pág. 6.

(11) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pág. 186.

(12) ROUSSEAU, *El contrato social*, Trad. C. Berges, Madrid, Aguilar, 1969, IV, 8, pág. 147.

puramente interior al Dios Supremo y a los deberes eternos de la moral» (13). Sin embargo, el Estado puede imponerla, convirtiéndose entonces en «religión civil». Concluye, así, que «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponden al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (14). Con ello, tal como comenta Vallet, «La religión del hombre es sometida al 'contrato social' en todo cuanto éste abarca, es decir, todas las relaciones sociales, incluido el matrimonio; dejándose circunscrita la libertad religiosa a cuanto queda fuera de aquel contrato, reducida al campo personal de cada conciencia» (15).

También Spinoza, en su *Tratado teológico político*, establece que la religión debe estar sometida al poder del Estado. En el capítulo XIX declara que: «Quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que son soberanos y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante aquellos que están al frente del Estado». Añade, como después igualmente dirá Rousseau: «y, además, que el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos». Y también queda excluida de esta potestad religiosa del estado lo que en *El contrato social* se denomina religión del hombre, pues precisa Spinoza que ha hablado «expresamente del ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión, no de la piedad misma y del culto interno, o sea, los medios con los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en la interioridad de la conciencia» (16).

Afirma Vallet que, según esta doctrina religiosa de Rousseau, la religión, «con esa concepción y puesto que el contrato social

(13) *Ibid.*, IV, 8, pág. 141.

(14) *Ibid.*, IV, 8, pág. 146.

(15) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pág. 186.

(16) SPINOZA, *Tratado teológico político*, Trad. E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966, c. XIX, pág. 109.

consiste en alienarse cada persona con todos sus derechos a la voluntad general (...), ha de apoyar al régimen instaurado por la voluntad general» (17). Igualmente en Spinoza, la obligación de la religión de ratificar al poder político tendría el mismo fundamento, porque afirma que «Todo lo que es mandado por una voluntad común, cada uno se ve obligado a hacerlo, lo que es lo mismo que decir que tienen derecho a obligarle (...) este derecho definido por la potencia del número es el que se acostumbra a llamar poder público, y sólo posee absolutamente este poder aquel que, por la voluntad general cuida de la cosa pública» (18).

Por último, en su comentario al texto sobre la religión de *El contrato social*, Vallet hace notar, sin embargo, que «Como Rousseau, asimismo, afirmó que la voluntad general es siempre justa y razonable —y que, de no serlo, no es tal voluntad general sino la de una facción que la domina—, ocurre que, en ese caso, la revolución contra esta facción gobernante se impone religiosamente, con lo cual, también, según esa religión laica queda justificada la Teología de la revolución» (19).

Con este planteamiento, al reclamar a la religión que ampare y sirva a la democracia, que sea una «religión democrática», lo que se le pide es el apoyo a la secularización, originada por las corrientes de pensamiento, que han sido asumidas y realizadas en la práctica por la misma democracia. Paradójicamente, se solicita de la religión que no combata la descristianización, sino que la favorezca.

Por extraño que pueda parecer, algunos teólogos (como Bonhöffer, Altizer, Gogarten, etc.), y ciertos sectores de la Iglesia, han accedido a estas exigencias, asumiendo, por tanto, el secularismo. Justifican su actitud claudicatoria, afirmando el carácter irreversible de la descristianización actual. Consideran que el secularismo es una consecuencia necesaria de los actuales avances científicos y técnicos, porque con ellos el hombre ya no necesita

(17) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pág. 186.

(18) SPINOZA, *Tratado político*, *op. cit.*, c. II, 16, 17.

(19) J. VALLET DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pág. 86.

a Dios. Gracias a la ciencia y a la tecnología los hombres contemporáneos se sienten capacitados para satisfacer todas sus necesidades y resolver todos los problemas. El hombre actual ya no nota insuficiencia alguna, y no tiene, por ello, necesidad de la religión. Por consiguiente, carece de sentido presentarle el mensaje religioso como hasta ahora. La religión tradicional ha quedado superada.

Niegan, además, que el secularismo del mundo actual sea una forma de ateísmo o antiteísmo. No es un modo de negar a Dios, ni tampoco correlativamente de autodivinización del hombre. El hombre de nuestra época no busca a Dios, pero tampoco lo sustituye por otro absoluto. Simplemente se ha instalado en un horizonte profano.

Con ello no solamente se separa el secularismo de la incredulidad, sino que se considera como algo positivo. En primer lugar, porque se sostiene que el fenómeno de la secularización es beneficioso para el mismo cristianismo, ya que ha permitido la depuración de la doctrina y vida cristiana de todos los abusos, desviaciones, y errores, que las han contaminado a lo largo de la historia y que, en realidad las amenazan siempre. El secularismo consigue que la religión se vaya purificando de los elementos mitológicos, impropios, se dice, del mundo actual.

En segundo lugar, representa una ganancia, porque se cree que desde esta posición se puede optar por Dios, aun no necesitándole para la vida terrena. La religión es así una opción, totalmente pura y libre, porque no presupone la afirmación del carácter de criatura del mundo y del ser humano, ni, por tanto, su dependencia de Dios; ni, además, supone la ordenación natural del hombre a Dios. Tampoco tal elección importa ningún acto racional, ya que el campo de la razón queda limitado a lo científico. Se presenta, por ello, una concepción voluntarista de la fe; y sus contenidos quedan así reducidos a meros postulados arbitrarios.

La aceptación de la secularización y su yuxtaposición al cristianismo desemboca, por consiguiente, en un fideísmo religioso y un ateísmo filosófico, que mutilan profundamente la religión cristiana, casi hasta su aniquilación.

En definitiva, con esa actitud, como explica Rafael Gamba, en su acertado y profundo libro *El silencio de Dios*, se procura: «Un arreglo de pesas y medidas con el 'mundo moderno', para que una Iglesia debidamente evolucionada vuelva a dialogar con ese mundo y ocupe un puesto de poder no ya rector, pero sí respetado y nunca más en situación de lucha y condenación de ese mundo».

No obstante, añade el profesor navarro: «La labor consistirá en minimizar la fe y la moral reduciéndola (a través de las 'pendientes naturales') a lo que convenga estimar como 'esencial', en renegar de la propia tradición de la Iglesia y de la civilización que ella creó considerándolas como 'adherencias' o 'alienaciones', en limar cuantas aristas rocen a la mentalidad y formas de vida modernas, para demostrar al mundo de hoy que ser católico viene a ser lo mismo que no serlo, y que tal profesión en nada choca con las exigencias de la vida actual y del 'humanismo'».

También por ceder a los requerimientos de las democracias actuales, tal como indica seguidamente Gamba, esta tarea: «Consistirá asimismo en reducir la vida religiosa al interior de las conciencias, abandonando toda pretensión comunitario-histórica de que la fe informe jurídica o políticamente la vida de los pueblos» (20).

La secularización.

La posición religiosa concordista, reclamada por las actuales democracias, además de llegar a estos resultados, que destruyen a la misma religión, se basa en unas tesis no conformes con la realidad. Una inicial incoherencia teórica le incapacita, por tanto, para ayudar al hombre contemporáneo.

En primer lugar, no es admisible que el fenómeno actual del secularismo no implique el ateísmo. En lo nuclear de todas sus manifestaciones se descubre siempre la negación de Dios. La

(20) RAFAEL GAMBRA, *El silencio de Dios*, Buenos Aires, Librería Huemul, 1981, 3.ª ed., págs. 108-109.

Exhortación apostólica post-sinodal «Christifideles laici» lo caracteriza como una forma de ateísmo, precisamente la de mayor difusión en la actualidad. Por ello, se dice también en la misma que «es verdaderamente grave el fenómeno actual del secularismo» porque, además, «no sólo afecta a los individuos, sino que en cierto modo afecta también a comunidades enteras». Por esta especie de ateísmo, «el hombre arranca las raíces religiosas que están en su corazón: se olvida de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia» (21). Por la secularización o «des-cristianización» los hombres viven como si Dios no existiese.

El secularismo es el ateísmo en su vertiente práctica. No se presenta como una ideología, ni como una utopía, tal como lo hicieron los ateísmos filosóficos, o de dimensiones racionales, del siglo pasado, sino como indiferencia religiosa en la propia vida personal, que queda así situada en un horizonte terreno o material. Como también ha indicado Juan Pablo II, en estos momentos: «¡Cuántos hombres y mujeres pasan su tiempo de trabajo y de ocio sin ninguna referencia al Evangelio de Dios! Sus alegrías, sus pruebas, sus esperanzas parecen encerrarse en un horizonte terrestre, y muchos parecen vivir y morir en un vacío religioso. Este agnosticismo práctico, esta indiferencia tranquila, es, ¡qué pena!, el drama frecuente de las sociedades económicamente más avanzadas que han abandonado lo sagrado de la vida cotidiana y no han aprendido todavía a crear un espacio religioso en el corazón de las nuevas culturas. ¡Cuántos jóvenes respiran y crecen en este clima arreligioso de ignorancia y desinterés hacia el hecho religioso!» (22).

En las dos tendencias generales hegemónicas, que coexisten en la sociedad democrática de nuestros días, la modernidad y la posmodernidad, se encuentra como constitutivo esencial la in-

(21) JUAN PABLO II, «Exhortación apostólica post-sinodal 'Christifideles laici', Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo», 30-I-1989, Introd., 4 *Documentos Palabra*, 1989, pág. 15).

(22) IDEM, «Al Congreso Internacional del Instituto Polaco de Cultura y del Pontificio Consejo para la Cultura», 21-IV-86, 1 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 123).

creencia, aunque con matices distintos. La primera se puede caracterizar por su confianza ilimitada en la razón, el convencimiento de la llegada a la madurez de un único proceso histórico universal, la creencia en la utopía del progreso en todos los órdenes, la afirmación de la libertad absoluta del hombre, la superación de la metafísica, y, por último, el ateísmo. La modernidad se inició en el Renacimiento, continuó en el Racionalismo y la Ilustración, y culminó en los humanismos ateos del siglo pasado, como los de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y Sartre, que después de subsistir en este, parecen haberse ya agotado. Son ateísmos combativos, que se rebelan contra la idea de Dios, al que presentan como enemigo del hombre, y, por tanto, antiteísticos (23).

La posmodernidad, que es la misma modernidad en su sentido más radical, pero, por ello, la lleva a su fin y se le opone, puede definirse con estos rasgos contrapuestos: irracionalismo, pues se proclama la «muerte de la razón» (24); el fin o «disolución» de la historia (25); el pluralismo cultural y de valores, que lleva al disenso y a la inestabilidad; la consumación del nihilismo, pues se cree que «nada es verdad», «nada está bien», y «todo vale»; la negación de la existencia de libertad en el hombre, e incluso del mismo hombre, pues es impensable el sujeto o la persona humana (26); la renuncia a la metafísica; y la actitud incrédula ante Dios y la indiferencia a la religión. Su ateísmo no es hostil. No se interesa por el problema de Dios, ni por nada de tipo religioso. La religión es uno de los posibles juegos de lenguaje, que pertenece al ámbito privado, al de la mera opinión indivi-

(23) Cf. E. FORMENT, «El pecado contra la fe y el mundo de la increencia», en VV. AA., *Hombres de fe*, Toledo, CETE, 1990, págs. 127-163, págs. 113-136.

(24) A. WELLMER, «La dialéctica de modernidad y posmodernidad», en *Debate*, 14 (1985), págs. 67-87, pág. 67.

(25) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 33. Véase: J. BAUBRILLARD, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984, pág. 12.

(26) Véase: C. DÍAZ, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Madrid, Narcea, 1981.

dual. Se trata de un «pensamiento débil», relativo e incomunicable (27).

Las consecuencias de este último tipo de ateísmo, que se halla en el secularismo del mundo de hoy, son muy graves. Además del materialismo, hedonismo, pragmatismo y relativismo moral, lleva a la frustración, la angustia y a la falta de esperanza. Tal como ha dicho Juan Pablo II: «Muchos parecen haberse alejado de Dios y de la Iglesia sin ruptura dramática aparente, como tragados por un océano de secularización. Pero la carrera en pos de la felicidad se ha hecho más aleatoria y ha aparecido el desencanto con todo su pesante cortejo de hastío y violencia, de cinismo y desesperación» (28).

La situación del hombre secularizado es patética, porque, como también explica el Papa: «En cada hombre se realiza un drama: o acoge a Dios o lo rechaza, cediendo a las instigaciones del 'padre de la mentira'. El ateísmo, en el corazón del hombre no es ante todo el efecto de una teoría más o menos capciosa: el ateísmo es una opción» (29).

Los efectos morales de esta opción son desastrosos. Juan Pablo II ha advertido que «Habiendo suprimido toda subordinación de la criatura a Dios, o al orden trascendente de la verdad y el bien, considera al hombre como principio y fin de todas las cosas, y a la sociedad —con sus normas, sus leyes y sus realizaciones— como su propia obra soberana. La ética no tiene otro fundamento que el consenso social y la libertad individual, y ningún otro freno que los que la sociedad estime necesario imponer para salvaguardar la libertad de los demás» (30).

(27) Cf. J. F. LYOTARD, *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987. Véase: J. CONILL, «Raíces de la increencia contemporánea», en *Razón y Fe*, 1077-1078 (1988), págs. 71-83.

(28) JUAN PABLO II, «A la asamblea plenaria del Secretariado para los no creyentes», 22-III-1985, 2 (*Documentos Palabra*, 1985, págs. 106-107).

(29) IDEM, «A la asamblea plenaria del Secretariado para los no creyentes», 5-III-1988 (*Documentos Palabra*, 1988, pág. 354).

(30) IDEM, «Discurso al Pleno del Parlamento Europeo», 11-X-1998, 8 (*Documentos Palabra*, 1988, pág. 503).

Al faltar el sentido de Dios, falta también el de conciencia moral y el de la ley objetiva. La ética queda fundamentada por un subjetivismo radical o por el consenso social, desembocando en un permisivismo, fomentado, además, por los medios de comunicación. Hace muy poco el Papa ha llegado a decir que «No se está lejos de la verdad si se afirma que, paralelamente a la difusión del SIDA, se ha venido manifestando una especie de inmunodeficiencia en el plano de los valores existenciales, que no puede menos de reconocerse como una verdadera patología del espíritu» (31).

Ni la libertad individual ni el consenso a la costumbre generalizada pueden convertirse en normativa ética. Por libertad, en el secularismo, «se entiende como el derecho a hacer cualquier cosa, como el derecho a no aceptar norma alguna ni deber alguno que obliguen para toda la vida» (32). Sin embargo, como asimismo recordó Juan Pablo II al Parlamento Europeo: «La obediencia a Dios es la fuente de la verdadera libertad, que nunca es arbitraria o sin alma, sino una libertad para la verdad y el bien: dos grandezas situadas siempre más allá de la capacidad del hombre para llevarlas a la práctica plenamente» (33). De ahí que, «A los ojos de Cristo, la libertad no es ante todo 'libertad de', sino que es 'libertad para'» (34). Como consecuencia, «En el plano de la ética, esta actitud fundamental se expresa por la aceptación de los principios y normas de conducta que se imponen por la razón o que provienen de la autoridad de la Palabra de Dios y que, individual o colectivamente, el hombre no puede rechazar, según las modas o sus cambiantes intereses» (35). Igualmente respecto al consenso de la mayoría, ha tenido que recordar

(31) IDEM, «Al Congreso Internacional sobre el SIDA, organizado por la Santa Sede», 15-XI-1989, 4 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 291).

(32) IDEM, «A los Cardenales», 5-XI-1979 (*Documentos Palabra*, 1979, pág. 246).

(33) IDEM, «Discurso al Pleno del Parlamento Europeo», 11-X-1988, 7, *op. cit.*, pág. 503.

(34) IDEM, «A los Cardenales», 5-XI-1979, *op. cit.*, pág. 248.

(35) IDEM, «Discurso al Pleno del Parlamento Europeo», 11-X-1988, 7, *op. cit.*

que «La verdad no puede tener como medida la opinión de la mayoría» (36).

En segundo lugar, no parece acertado sostener que el hombre secularizado no reemplace a Dios por ídolos, cosas, personas o ideales que absolutiza. En este sentido se ha afirmado que el dinero, el placer, el poder y el éxito son los cuatro grandes ídolos de nuestro tiempo, que sirven como cuatro puntos cardinales que orientan y sitúan la vida de muchísimas personas (37). Muy recientemente, el Papa, refiriéndose a ellos, hacía la siguiente petición: «¡Acoged a Cristo en vuestra vida! Si camináis con El, si lo tomáis como compañero de viaje que os señale el camino, no iréis en busca de falsos valores ni correréis tras los ídolos del éxito personal, del poder, de la riqueza y del erotismo, sino que os orientaréis hacia los valores auténticos sobre los que se funda la verdadera libertad. Esta no deriva de tener más, sino de ser más; ser verdaderos hombres y verdaderas mujeres» (38).

La idolatría es una tentación permanente en la historia de la humanidad. Decía ya el profeta Jeremías, transmitiendo la voz de Dios: «Me abandonaron a mí, que soy fuente de agua viva, para excavar cisternas, cisternas agrietadas, que no retienen el agua» (39). El cardenal López Trujillo, describiendo esta situación dramática de la existencia humana, indica que «Por la idolatría el hombre se prosterna ante lo que no es adorable. Son las viejas y nuevas idolatrías. En la variedad de versiones, pero con una constante, se adora el vacío, la nada, el no ser» (40).

(36) IDEM, «A los participantes en el Congreso Internacional en el XX aniversario de la 'Humanae vitae', 14-III-1988, 3 (*Documentos Palabra*, 1988, pág. 375).

(37) Cf. VV. AA. (Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria), *Ante el reto de la increencia*, San Sebastián, Publicaciones Idatz, 198.

(38) JUAN PABLO II, «A los jóvenes de Cabo Verde», 26-I-90, 4 (*Documentos Palabra*, 1990, pág. 21).

(39) Jer 2, 13.

(40) ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO, «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe (1 Jo 5, 4)», en VV. AA. *Hombres de fe, op. cit.*, págs. 19-33, pág. 21.

Secularismo en la religión.

Tampoco, en tercer lugar, parece posible sostener que la secularización haya repercutido favorablemente en la religión, provocando efectos positivos, por lo menos en ella. Paralelamente a la secularización de la sociedad, el secularismo ha penetrado también en el ámbito religioso, provocando parecidos resultados negativos a los descritos. Juan Pablo II lo constata al lamentar que «También entre los cristianos, en la vida cotidiana ha perdido fuerza la fe. Esto se manifiesta también en el descenso de las visitas a las iglesias y de la oración por parte de los individuos y de las familias. El distanciamiento de muchos bautizados de la vida comunitaria de la Iglesia sigue aumentando».

Análogamente al mundo secularizado, entre los mismos creyentes, añade el Papa: «Se está difundiendo un relativismo general, que niega y pone en peligro el anhelo del absoluto del cristianismo, oponiendo a la vez diversas cosmovisiones a un mismo nivel de una manera indiferenciada» (41).

El respeto y el diálogo abierto a un mundo, indiferente u hostil al cristianismo y opuesto en lo esencial al mismo, no debe implicar una actitud agnóstica o relativista, sino únicamente la comprensión de las dificultades enormes que se presentan al hombre para conquistar la verdad. En cambio, en esta posición concordista, aparentemente revestida de prudencia, en nombre del diálogo y de la apertura se renuncia a la fe. Por el deseo de acomodación al mundo se pierden las propias convicciones, que se convierten así en una opinión más.

En el Evangelio, al que recurren para justificar su alternativa «tolerante» y «democrática», que deducen del precepto de la caridad (42), se lee: «¡No améis al mundo ni lo que hay en el

(41) JUAN PABLO II, «A los obispos de la Conferencia Episcopal Nórdica», 1-VI-1989, 4 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 144).

(42) Advierte BALMES en *El Criterio* que: «La caridad nos hace amar a nuestros hermanos, pero no nos obliga a reputarlos por buenos si son malos» (JAIMÉ BALMES «El Criterio», en *Obras completas* (Ed. P. I. Ca-

mundo! Si alguno ama al mundo, no está en el amor del Padre» (43). También en San Pablo se encuentra la siguiente prohibición de adaptación al mundo, a la humanidad que rechaza a Dios y a su ley: «No os conforméis a este siglo, sino transformaros por la renovación de la mente, para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (44). Este es naturalmente el deseo de la Iglesia y de su Romano Pontífice, que recientemente ha expresado esta aspiración: «Quiero animaros y exhortaros a que no os adaptéis al proceso de secularización y de relajamiento de la vida de la fe» (45).

También para justificar esta actitud, que no es de fidelidad a la verdad, sino de moderación entre el pluralismo de opiniones, entre las que está incluida la opción cristiana, y que ha sido

sanovas), Barcelona, Edit. Balmes, 1925-1927, vol. XV, pág. 67). El Sumo Pontífice ha indicado respecto a esta cuestión que «Lo que se necesita es la audacia de decir la verdad claramente, sencillamente y con valentía, pero nunca con odio o falta de respeto hacia las personas. Debemos estar firmemente convencidos de que la verdad libera a la gente (*Jn* 8, 32)» (JUAN PABLO II, «Al seminario 'Pro Vita', 1-III-1986, 2 *Documentos Palabra*, 1986, pág. 62). Pero teniendo muy presente que «El amor a quien erra no debe nunca comportar ningún compromiso con el error: el error debe ser desenmascarado y juzgado» (IDEM, «Al Congreso Internacional de Teología Moral», 10-IV-1986, 6 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 112).

(43) 1 *Jn* 2, 15. Además, se lee también en San Juan: «El mundo pasa, con sus pasiones. Pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 *Jn* 2, 17).

(44) *Rom* 12, 2. Con esta posición acomodaticia, parece que quiera volverse la mirada al mundo. A su lujuria, que encubre la nada, como la mujer de Lot que por nostalgia del hedonismo de Sodoma «habiendo vuelto la vista atrás, trocose en columna de sal» (*Gn* 19, 26); o a las comodidades y facilidades del mundo, que son engañosas, igual que los israelitas en el desierto, que decían a Moisés: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahveh en el país de Egipto, cuando nos sentábamos junto a la olla de la carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Pues no habéis sacado a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud» (*Ex* 16, 3). Véase: M. UREÑA, «El justo vive por la fe (*Rom* 1, 17)», en VV. AA., *Hombres de fe*, op. cit., págs. 403-410.

(45) JUAN PABLO II, «A los obispos de la Conferencia Episcopal Nórdica», 1-VI-1989, 3, op. cit., pág. 144.

calificada como un «comercio de transacciones» (46), acuden otras veces a la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la autonomía de las cosas temporales. En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se distinguen dos tipos de autonomía del hombre y la sociedad, que, por lo general, no se tienen en cuenta al intentar justificar el secularismo (47).

Se lee en este Documento conciliar: «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre debe descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar (...) Dios, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser».

Esta independencia de la realidad, por tener su origen en Dios, permite descubrir a su autor. En cambio, hay una autonomía ilegítima que oculta a Dios a los hombres, pues, como se afirma en el mismo texto: «Si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente

(46) ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO, «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe (1 Jo 3, 4)», en VV. AA., *Hombres de fe, op. cit.*, pág. 24.

(47) Cf. «Relación final de la Segunda Asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos», 8-XII-1985, II, 1 (*Documentos Palabra*, 1985, página 366). Como ha dicho Canals: «La máxima confusión, tal vez obrada en la mente de algunos hombres de la Iglesia contemporánea, es la de creer que el Concilio Vaticano II ha sido como un giro copernicano, una revolución, a partir del cual la Iglesia ha tomado una actitud 'ante el mundo', distinta y opuesta a la tradicional» (F. CANALS VIDAL, «Llamada al mundo para que se abra el don de Dios», en *Cristiandad* (Barcelona), 661-663 (1986), págs. 57-57, págs. 58-59).

alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma» (48).

La pretensión, propia del secularismo, de esta autonomía ilícita, tanto para el mundo como para el hombre y la sociedad, no sólo es inútil, sino que además produce un efecto contrario. En nuestros días es patente que el hombre con ella queda privado de su verdadera autonomía y queda sometido al mundo. Esta visión autonomística revela, por tanto, una falta de profundidad. Como ha dicho el Papa: «El hombre de la civilización contemporánea está amenazado por la enfermedad de la superficialidad, por el peligro del aplastamiento. Hay que trabajar para reconquistar la profundidad, esa profundidad que es propia del ser humano, esa profundidad que desafía a su mente y a su corazón, del mismo modo que desafía al mar» (49).

El post-secularismo.

La situación actual está mostrando que, en cuarto lugar, no se puede continuar creyendo que la secularización es irreversible. Por ser algo contranatural no es posible que sea demasiado duradero. El secularismo deja sin satisfacer muchos anhelos naturales muy profundos del ser humano. Como se dice en la exhortación apostólica *Christifideles laici*: «La aspiración y la necesidad de lo religioso no pueden ser suprimidas totalmente. La conciencia de cada hombre, cuando tiene el coraje de afrontar los interrogantes más graves de la existencia humana, y en particular el del sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte, no puede dejar de hacer propia aquella palabra de verdad proclamada a voces por San Agustín: 'Nos has hecho, Señor para Ti, y

(48) Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, Gaudium et spes, III, 36.

(49) JUAN PABLO II, «A la gente del mar en Gdynia», 11-VI-1987, 5 (*Documentas Palabra*, 1987, pág. 163).

nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti' (*Confesiones*, I, 1)» (50).

Cada vez es más acusada la gran insatisfacción del hombre secularizado. Los hechos presentes verifican estas palabras del actual Romano Pontífice: «Sin fe en Dios no puede haber esperanza, no puede haber una esperanza duradera, auténtica. Dejar de creer en Dios es empezar a deslizarse por un sendero que sólo puede llevar al vacío y a la desesperación» (51). Por este vacío espiritual y por sus ansias de bien absoluto, muchos hombres están demandando y buscando lo trascendente o, por lo menos, un camino que permita alcanzarlo. Incluso se habla de que está apareciendo el «post-secularismo» (52).

Hay que reconocer, con Juan Pablo II, que «El hombre no puede vivir indefinidamente en el vacío espiritual, la incertidumbre moral, la duda metafísica o la ignorancia religiosa. 'El hombre sobrepasa infinitamente al hombre' (Pascal). No se reduce meramente a lo socio-político; la búsqueda a tientas de lo sagrado lo atestigua a su modo, incluso con sus aberraciones y desviaciones y también con su hinchazón sincretista. Estos signos de resurgimiento de lo religioso, de brote de 'religiones' sustitutivas o de religiones 'seculares', como se las ha llamado, prueban a su manera que una sociedad de no creyentes no puede menos de creer» (53).

Además de este retorno a lo «religioso», también en la actualidad está teniendo lugar el derrumbamiento del materialismo marxista. Tal como acaba de explicar el Papa en Checoslovaquia: «Aparentemente, todo comenzó con la caída de las economías.

(50) IDEM, «Exhortación apostólica post-sinodal 'Christifideles laici', Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo», 30-I-1989, Introd., 4, *op. cit.*, pág. 15.

(51) IDEM, «A los jóvenes en Los Angeles», 14-IX-1987, 3 (*Documentos Palabra*, 1987, pág. 214).

(52) Cf. E. FORMENT, «Profesar la fe en un mundo secularizado», en VV. AA., *Hombres de fe*, *op. cit.*, págs. 361-372.

(53) JUAN PABLO II, «A la asamblea plenaria del Secretariado para los no creyentes», 22-III-85, 3 (*Documentos Palabra*, 1985, pág. 107).

Este era el terreno elegido para construir un mundo nuevo, un hombre nuevo, guiado por la perspectiva del bienestar, pero con un proyecto existencial rigurosamente limitado al horizonte terreno. Esa esperanza se reveló como una utopía trágica, porque quedaban descuidados y se negaban algunos aspectos esenciales de la persona humana, su carácter único e irreptible, su anhelo insuprimible de libertad y de verdad, su incapacidad de sentirse feliz excluyendo su relación trascendente con Dios. Estas dimensiones de la persona se pueden negar por cierto tiempo, pero no se pueden rechazar perennemente».

De este rotundo fracaso del socialismo, se desprende que «La pretensión de construir un mundo sin Dios se ha demostrado ilusoria» (54). En el mismo día, dirigiéndose a los representantes de la cultura, en Praga, también concluyó: «Hoy nos encontramos frente a las ruinas de las muchas torres de Babel de la historia humana. El edificio que se ha intentado construir en los años pasados carecía de dimensión trascendente, carecía de profundidad espiritual. Todo esfuerzo por construir la sociedad, la cultura, la unidad de los hombres y su fraternidad sobre la base del rechazo de la dimensión trascendente crea, como en Babel, división de los ánimos y confusión de las lenguas» (55).

A pesar de la caída de la ideología marxista, que denominaba científicos a sus mitos y prometía la salvación del hombre por la revolución, no han desaparecido las dificultades. El mismo Juan Pablo II ha señalado que «Algunos muros se han derrumbado. Algunas fronteras se han abierto. Pero barreras enormes se levantan todavía entre la esperanza de justicia y su realización, entre la opulencia y la miseria, mientras las rivalidades renacen en el momento en que la lucha por el tener toma ventaja sobre el respeto al ser».

Es natural que, en estos momentos, añada: «Todos piden una nueva civilización plenamente humana, en esta hora privilegiada

(54) IDEM, «En el aeropuerto de Praga», 21-IV-90, 7 (*Documentos Palabra*, 1990, pág. 95).

(55) IDEM, «Al mundo de la cultura en el Castillo de Praga», 21-IV-1990, 9 (*Documentos Palabra*, 1990, pág. 88).

de la humanidad». Sin embargo, se encuentran con estas barreras que continúan alzadas. Así, por ejemplo, «la ética laica ha experimentado sus límites y se descubre impotente frente a los terribles experimentos que se efectúan sobre seres humanos considerados como simples objetos de laboratorio». También, continúa diciendo: «La ciencia declara su impotencia para responder a las grandes preguntas sobre el sentido de la vida, del amor, de la vida social, de la muerte». En otro orden, incluso: «Los mismos hombres de Estado parecen dudar sobre qué camino emprender para construir este mundo fraterno y solidario que todos nuestros contemporáneos piden a viva voz, sea dentro de las naciones como a escala continental» (56).

El retorno a lo sagrado, aun con sus ambigüedades y degeneraciones, y la caída del materialismo dialéctico e histórico, ante la dura prueba de la realidad, aunque se alcen nuevas barreras, son una oportunidad favorable para la presentación de la verdad cristiana. Juan Pablo II la ha llamado «nueva evangelización» (57), e insistentemente ha recalcado su necesidad. Ha declarado, muchas veces, que «La transmisión viva de la fe constituye hoy una de las tareas más importantes de la Iglesia. Dicha tarea no comporta únicamente mantener la fe sin falsificaciones, sino además transmitirla de tal modo que los corazones se enciendan ante el anuncio de la Buena Nueva y los hombres reconozcan que su vida recibe con ella claridad y energía, en orden a una relación viva con Dios y además para el servicio a los hermanos y para una configuración cristiana de la sociedad» (58).

Con esta re-evangelización, explica el Sumo Pontífice: «Se trata de reconquistar los fundamentos perdidos del pasado mediante nuevos e ingentes esfuerzos en común. Esta es una tarea cada vez más apremiante que hay que afrontar (...) de la cual están necesitados tanto la sociedad actual, como ámbitos amplios

(56) *IDEM*, «A la plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura», 12-I-90, 2 (*Documentos Palabra*, 1990, pág. 5).

(57) Cf. *IDEM*, «Discurso al Episcopado del Perú», 2-II-85, 1.

(58) *IDEM*, «A los obispos austriacos de Viena», 24-VI-1988, 4 (*Documentos Palabra*, 1988, págs. 451-452).

de la misma Iglesia» (59). Ha dicho también que se trata de la «tarea prioritaria y esencial de la Iglesia» (60). Por ello, ha declarado que «La Iglesia de hoy se prepara para una nueva cristianización» (61). En el reciente documento sobre la vocación de los laicos se indica igualmente que «La Iglesia tiene que dar hoy un gran paso adelante; debe entrar en una nueva etapa histórica» (62).

Aunque, advierte el Papa: «Para algunos no es fácil en nuestra época oír hablar de Dios; incluso hay cristianos a quienes resulta difícil hablar de El y conversar con El. Mas Dios, que está en el centro de la vida y de la historia, sigue buscando a todos. El hombre puede olvidarse de Dios, pero ciertamente Dios no se olvida del hombre, creado a su imagen y semejanza» (63).

Debe tenerse presente, por tanto, que en toda conversión la iniciativa la tiene Dios. Como explica en otro lugar en una conversión: «Sucede, ante todo, que Dios 'se convierte', es decir, se vuelve hacia él, vuelve a buscarlo. Dios se conmueve y es el primero que sale al encuentro de la humanidad oprimida por el pecado (...). A la iniciativa de Dios corresponde el regreso, la 'conversión' del hombre» (64).

Como condición indispensable para la nueva cristianización del mundo secularizado, ha apuntado el Papa que debe anunciar-

(59) IDEM, «A los obispos de la Conferencia Episcopal Nórdica», 1-VI-90, 3 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 144). Véase J. CAPMANY, «Necesidad de una nueva evangelización», en VV. AA., *Hombres de fe*, *op. cit.*, págs. 199-219.

(60) IDEM, «A los sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas en Asunción (Paraguay)», 17-V-1988, 4 (*Documentos Palabra*, 1988, pág. 417).

(61) IDEM, «Vocación universal y católica de España», 19-VIII-1989 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 183).

(62) IDEM, «Exhortación apostólica post-sinodal 'Christifideles laici'», 30-I-1989. III, 35, *op. cit.*, pág. 29. En este mismo documento se dice que «el fenómeno de la descristianización (...) reclama, sin dilación alguna, una nueva evangelización» (*Ibid.*, Introd., 4, pág. 15).

(63) IDEM, «A los obispos españoles», 19-XIII-86, 2 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 323).

(64) IDEM, «Homilía en el Trevignano Romano», 17-IX-1989, 3,4 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 230).

se «Con renovado entusiasmo, el mensaje del evangelio: el anuncio del amor y la paternidad de Dios, la fuerza salvadora de Cristo muerto y resucitado, la misión del Espíritu Santo, la conversión del corazón a Dios, la ley del amor fraterno, la necesidad de la comunión con los hermanos en la Iglesia, la esperanza en la vida eterna» (65).

A su vez, para proclamar esta fe, debe tenerse la convicción de su eficacia. Ha dicho Juan Pablo II: «Estad seguros: la fuerza del Evangelio es capaz de transformar las culturas de nuestro tiempo, por medio de su fermento de justicia y caridad, en la verdad y en la solidaridad». Por ello, ha afirmado también que «En esta encrucijada de la historia en busca de esperanza, la Iglesia aporta la linfa siempre nueva del Evangelio, creador de cultura, frente de humanidad y al mismo tiempo promesa de eternidad» (66).

El fideísmo.

Tampoco, por último, es aceptable que la fe católica no sea razonable, es decir, que sea una religión irracional, y quede reducida a una opción o a un acto voluntario. Por una parte, porque el acto de fe es de naturaleza intelectual. Santo Tomás la define del siguiente modo: «Creer es un acto del entendimiento,

(65) IDEM, «A los obispos españoles», 19-XII-86, 2, *op. cit.*, pág. 323.

(66) IDEM, «A la plenaria del Pontificio Consejo de la Cultura», 12-I-90, 7, *op. cit.*, pág. 6. Se tiene que tener también el convencimiento de que «Solamente la libertad que se somete a la verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona es estar en la verdad y hacer la verdad. Añade el Papa que «Esta esencial unión de Verdad-Bien-Libertad se ha perdido en gran parte de la cultura contemporánea (...) Algo más grave ha sucedido aún: el hombre no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de lo verdadero se rechaza, confiando a la sola libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que está bien y lo que está mal (IDEM, «Al Congreso Internacional de Teología Moral», 10-IV-1986, 1, 2 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 112).

que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios» (67); y está definido dogmáticamente por la Iglesia su carácter intelectual.

Esencialmente, el creer es un acto del entendimiento, que es un asentimiento. La voluntad es asimismo necesaria, porque tal aprobación no se basa en algo evidente, sino en la autoridad de Dios, que no elimina la inevidencia. Se precisa, por tanto, un acto voluntario, que incline el entendimiento a aceptar lo creído. Lo que hace, además, que el acto de fe sea un acto libre. Se necesita también el influjo de la gracia divina, que mueve a la voluntad e ilumina a la mente. Por esta elevación del entendimiento y la voluntad por la gracia, el acto de creer es a la vez un acto sobrenatural.

La fe en cuanto acto del entendimiento es una de sus modalidades. Se diferencia de las otras especies de conocimiento intelectual, porque el asentimiento de la mente no es fruto de la evidencia intrínseca de los contenidos creídos, sino de la autoridad de Dios, que constituye su único apoyo, y que hace que sea totalmente seguro y cierto.

Aunque el asentimiento racional, uno de los tres elementos del creer, sea un acto libre, por estar ordenado por la voluntad, su segundo elemento, precisamente porque no se origina por la evidencia de lo creído, sino por una autoridad extrínseca, no conduce a que la fe no sea conforme a la razón, que su objeto no sea suficientemente creíble. No es posible sostenerlo, porque si los contenidos de la fe no fuesen creíbles o razonables, la voluntad los improndría a la razón contra sus propias leyes. La voluntad, en realidad, no conseguiría el asentimiento de la razón a algo, que fuese irracional, y, por consiguiente, no se daría el acto de fe (68).

(67) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9, in c.

(68) Cf. *Ibid.*, II-II, q. 1, a. 4, ad. 2; 3; II-II, q. 1, a. 5, ad. 1; y II-II, q. 5, a. 2. En la *Constitución dogmática sobre la fe católica*, del Concilio Vaticano I, se dice que «esta fe que es principio de la humana salvación», la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verda-

La voluntad, en el acto de creer, impera razonablemente, porque previamente se da un juicio de credibilidad sobre la autenticidad y veracidad de lo revelado, que se funda en unos testimonios o signos totalmente ciertos, que se denominan, por ello, «motivos de credibilidad». No son constitutivos del acto de fe, pues lo preceden. Son únicamente su condición indispensable.

Los motivos de credibilidad no proporcionan la inteligibilidad intrínseca de los contenidos de la fe, que siempre permanecen en la oscuridad o inevidencia. Como explica Santo Tomás: «Las razones que se aducen para corroborar la autoridad de las verdades de fe no son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible de las mismas. Por lo tanto, éstas no dejan de ser inevidentes. Pero apartan los impedimentos de la fe, demostrando que no es imposible lo que la fe propone» (69). Por ello, todo creyente los posee, aunque no del mismo modo. Incluso los que no tienen suficiente capacidad intelectual, como, por ejemplo, los niños, aun desconociendo o no comprendiendo los motivos de credibilidad que apoyan la fe, les es ya suficiente la confianza en el testimonio de otras personas, como sus padres o profesores. Este se convierte, entonces, en su motivo de credibilidad.

Se puede concluir con el Doctor Angélico: «El que cree tiene motivo suficiente para creer, pues es inducido a ello por la autoridad de la divina doctrina confirmada por los milagros (u otros motivos de credibilidad) y, lo que es más, por el impulso interior de Dios, que invita a ello. Por eso no cree con ligereza» (70).

dero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañar ni engañarnos» (*Dei Filius*, 3, D 1789).

(69) *Ibid.*, II-II, q. 2, a. 10, ad 2.

(70) *Ibid.*, II-II, q. 9, a. 2, ad 3. En la Constitución *Dei Filius* se dice también: «Para que el homenaje de nuestra fe fuera conforme con la razón (*Rom* 12, 1), quiso Dios que el auxilio interno del Espíritu Santo estuviera acompañado de pruebas externas de su revelación, a saber de hechos divinos, y, sobre todo, de milagros y profecías. Estos hechos, a la

Por otra parte, no es admisible la afirmación de la irracionalidad de la religión en el sentido de que sus relaciones con la razón sean conflictivas. La fe no sólo no se opone a la razón, sino que la necesita como su soporte, y la perfecciona, incluso en su misma línea. Santo Tomás explica esta congruencia necesaria entre ambas con el siguiente argumento: «Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad» (71). El que la razón humana sea necesaria para recibir la gracia de la fe lo justifica con esta prueba: «La fe presupone el conocimiento natural como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible» (72).

Igualmente no es verdadera la afirmación, que también parece sostenerse desde esta actitud de «escucha del mundo», de que el ámbito de la razón es únicamente el de la ciencia empírico-experimental. Se olvida, así, que las ciencias filosóficas, especialmente la metafísica, que se ocupan de penetrar en la interior y profunda esencia de la realidad, para explicar sus grados y causas, y, por tanto, estudiando el mundo de lo espiritual, utilizan la razón. Las ciencias experimentales no agotan el conocimiento de toda la realidad. Tampoco se tiene en cuenta que todo hombre posee una inteligencia que no está referida únicamente a lo sensible y que puede trascenderlo. En este sentido, podría decirse que posee una sabiduría o «filosofía natural».

Con el esfuerzo de su inteligencia, todo hombre, ya sea desde esta «metafísica natural o espontánea» o desde la metafísica «científica» o filosófica, puede obtener algún conocimiento de Dios. Doctrina que ha enseñado el Concilio Vaticano II. En la

par que muestran sin ambigüedad la omnipotencia y sabiduría infinitas de Dios, son signos certísimos de la revelación y adecuados a la inteligencia de todos» (Concilio I, Constitución dogmática *Dei Filii*, c. 3, D 1790).

(71) *Ibid.*, I, q. 1, a. 8, ad. 2.

(72) *Ibid.*, I, q. 2, a. 2, ad. 1. Cf. F. CANALS VIDAL, «Actualidad teológica de Santo Tomás», en *Verbo* (Madrid), 141-142 (1976), págs. 127-150.

Dei Verbum, citando la *Constitución dogmática sobre la fe católica* del Vaticano I, se dice: «Confiesa el santo Concilio 'que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de criaturas'» (73). Ambas constituciones citan seguidamente las palabras de San Pablo de la *Epístola a los romanos*: «Lo invisible de El, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendiendo por medio de lo que ha sido hecho» (74).

Sobre esta posibilidad del conocimiento racional de Dios, advierte Santo Tomás que muy frecuentemente no se da fácticamente esta suficiencia de la razón para conocer a Dios como causa primera. El hombre, por sí mismo, podría llegar a obtener muchas verdades sobre Dios con su conocimiento racional, pero hay una imposibilidad «moral». «Si se abandonase al esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades —indica Santo Tomás—, se seguirían tres inconvenientes».

El primero sería que la posesión de las verdades racionales acerca de Dios estaría limitado a un número escaso de personas. Como añade Santo Tomás: «Muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas».

La primera de ellas es «por la mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano que es conocer a Dios». La segunda causa por la que muchos hombres viven alejados del estudio es que «Se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano, consistente en el conocimiento de Dios». La tercera, que da

(73) Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, c. I, 6.

(74) *Rom* 1, 20. También se lee en el Antiguo Testamento: «Por la magnitud y la belleza de las criaturas por cierta analogía se deja ver su Hacedor original» (*Sab* 13, 5).

Santo Tomás es la pereza. Revelando unas grandes dotes de observación psicológica, explica que «La pereza es también un impedimento para otros», ya que «es preciso saber de antemano otras muchas cosas para el conocimiento de lo que la razón puede inquerir de Dios (...) no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir ese trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad».

El segundo inconveniente para este conocimiento de las verdades naturales sobre Dios, según Santo Tomás, es que «Los que llegan al hallazgo de estas verdades lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo». Hay tres motivos. Primero, por su dificultad intrínseca, «ya que por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para captarla sino después de largo ejercicio». El segundo, por la gran cantidad de conocimientos previos que son necesarios, o como se dice en este pasaje: «Por lo mucho que se requiere saber de antemano». El último motivo, que se expone en el mismo, es porque se necesita una cierta madurez, que proporcione la paz y la tranquilidad, imprescindibles para el estudio, y no se alcanza en todas las etapas de la vida. Se advierte en el texto que «En el tiempo de la juventud, el alma, que se hace prudente y sabia en la quietud, como se dice en el libro VII de la *Física*, está sujeto al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad».

El tercer obstáculo es que estas verdades se poseerían con gran incertidumbre. Y también ello por tres razones. La primera, dice Santo Tomás, es que «Por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de las imágenes, las más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional, y, por lo tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración». El segundo motivo de la incertidumbre es «El ver que los mismos sabios enseñan verdades contrarias». Por último, el comprobar que «Entre muchas verdades demostradas se in-

produce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, tenida como demostración».

Por estos tres impedimentos, concluye Santo Tomás: «La humanidad permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo lograrían algunos pocos, y estos después de mucho tiempo», y, además, aún de modo inseguro.

Añade que estos obstáculos, que rodean al entendimiento y a la voluntad, permiten advertir que «Fue conveniente presentar a los hombres por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas. La divina clemencia preveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error» (75).

Igualmente, la *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, después de afirmar la posibilidad del conocimiento de Dios, también citando textualmente al Concilio Vaticano I, añade: «Pero enseña (el Concilio) que hay que atribuir a su revelación (la de Dios) 'el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano' (*Constitución dogmática sobre la fe católica*, c. 2)» (76).

Además estos inconvenientes muestran, como ha mostrado

(75) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 4. Cf. IDEM, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 4.

(76) Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, c. I, 6. Se precisa seguidamente en el pasaje citado del Concilio Vaticano I que «sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia del a mente humana» (*Dei Filius*, c. 2, D 1786).

Cándido Pozo, que el hombre «Tiene una imposibilidad moral de llegar a alcanzar en su conjunto —como fruto de su búsqueda— las verdades que constituyen una religión natural pura. Las aberraciones religiosas existentes en el paganismo nos dan la medida de lo que de hecho ha podido conseguir el hombre en este campo» (77).

Se comprende que la posición teológica que se amolda, al mundo, al aceptar y asumir el secularismo vaya a parar en un modo de fideísmo, porque, como ha advertido el profesor Sayés: «El fideísmo es el pariente más próximo del agnosticismo. El fideísta cree, pero no sabe si Dios existe. El agnóstico tampoco sabe y opta por no creer. Experiencia por experiencia; uno se deja llevar por la experiencia de la creencia y el otro por la experiencia de la increencia, pero, ambos son en el fondo agnósticos de la razón» (78).

La situación actual en el ámbito creyente confirma la gravedad de esta deformación de la religión, porque, tal como también indica Sayés, «Si antes una fe más o menos fideísta podía sostenerse por medio del ambiente, hoy en día, cuando el ambiente es incluso hostil a la fe, no se puede mantener ésta si no se ha profundizado, al menos en una forma básica, sobre los fundamentos de la fe. Una fe basada exclusivamente en el ambiente y en el sentimiento cae cuando el ambiente cambia y se hace hostil (...) las motivaciones de aquellos que han dejado la fe son muchas veces *slogans* de modo, influjos del ambiente, pseudo-razones transmitidas por los medios de comunicación social, etcétera» (79).

(77) CÁNDIDO POZO, «Creec a Dios que habla: valor religioso del acto de fe», en *Hombres de fe, op. cit.*, págs. 67-80, pág. 73.

(78) J. A. SAYÉS, «Dificultades en la vida de la fe», en *Hombres de fe, op. cit.*, págs. 107-126, pág. 119. Se pregunta a continuación: «Y, ¿no es un contrasentido que queramos convertir el agnosticismo moderno con una agnosticismo solapado como el del fideísmo, con una fe enferma y acomplejada, con una fe que no tiene ni puede tener certezas?» (*Ibid.*).

(79) *Ibid.*, págs. 113-114.

La democracia en la religión.

La democracia moderna no sólo reclama que la religión le sirva, que sea uno de sus fines, o incluso el principal o el único, y, por tanto, que el cristianismo sea «para» la democracia, sino que también parece imponer la adopción de sus tres principios fundamentales, expuestos al principio. Algunos creyentes también admiten esta segunda petición. Pero tal pretensión supone una ignorancia de la naturaleza de la Iglesia.

La Iglesia militante, o de la vida presente, es la sociedad de los fieles bautizados, bajo una cabeza suprema, que es Jesucristo, que profesan la misma fe, participan de los mismos sacramentos, dirigidos por el Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo en el mundo. El Concilio Vaticano II ha declarado sobre su esencia y sus propiedades que «La Iglesia santa y católica, que es el Cuerpo místico de Cristo, consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno» (80).

La Iglesia tiene un origen divino, porque fue instituida por el mismo Jesucristo, antes de abandonar el mundo, para que se continuara y se cumpliera su obra redentora. También Jesucristo, para el cumplimiento de este fin, señaló los medios: la evangelización y la administración de los sacramentos. Asimismo determinó el régimen de esta sociedad, al dar el poder de utilizar estos medios únicamente a algunos. Por consiguiente, por institución divina, en la Iglesia hay una jerarquía. Entre sus fieles hay grados superiores e inferiores, unos que dirigen y otros que obedecen, unos que enseñan y otros que son enseñados.

También este poder de regir y de instruir fue transmitido por Jesucristo, y quiso, además, que el Papa tuviese la jurisdicción suprema sobre todo la Iglesia. Por concentrarse todo el poder de la Iglesia en el Sumo Pontífice, por voluntad del mismo Jesucristo, la Iglesia queda regida por un régimen monárquico,

(80) Concilio Vaticano II, *Decreto sobre las Iglesias Orientales Católicas, Orientalium Ecclesiarum*, 2.

por la forma de gobierno de uno solo. Por consiguiente, queda excluido, por la misma voluntad divina el régimen democrático para el gobierno de la Iglesia. Por ello, siempre la Iglesia ha estado regida por el régimen monárquico, forma elegida por su fundador.

Siguiendo la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I, *Pastor aeternus*, en el actual Código de Derecho Canónico se afirma que: «El Obispo de la Iglesia Romana, en quien permanece la función que el Señor encomendó singularmente a Pedro, primero entre los Apóstoles, y que había de transmitirse a sus sucesores, es cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra; el cual, por tanto, tiene en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente» (81).

Con la aspiración del democratismo en la Iglesia, como ha dicho el Cardenal Ratzinger: «Se rechaza el concepto de una autoridad querida por Dios, una autoridad que tiene su legitimación en Dios y no —como acontece en las estructuras políticas— en el acuerdo de la mayoría de los miembros de la organización». La Iglesia debe entenderse desde una perspectiva sobrenatural, pues, como añade a continuación: «La Iglesia de Cristo no es un partido, no es una asociación, no es un club: su estructura profunda y sustantiva no es democrática, sino sacramental y, por lo tanto, jerárquica; porque la jerarquía fundada sobre la sucesión apostólica es condición indispensable para alcanzar la fuerza y la realidad del sacramento. La autoridad, aquí, no se basa en los votos de la mayoría; se basa en la autoridad del mismo Cristo, que ha querido compartirla con hombres que fueran sus representantes, hasta su retorno definitivo» (82).

En la recién publicada Instrucción de la Congregación para

(81) Código de Derecho Canónico, II-II, art. 1, c. 331. Véase: Concilio Vaticano I, *Constitución dogmática sobre la Iglesia de Jesucristo, Pastor aeternus*.

(82) Card. Joseph RATZINGER, Vittorio MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 1985, 3.ª ed., págs. 57-58.

la Doctrina de la Fe, cuyo Prefecto es el Cardenal Ratzinger, sobre *La vocación eclesial del teólogo*, se recuerda que «La Iglesia, que tiene su origen en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, es un misterio de comunión, organizada de acuerdo con la voluntad de su Fundador en torno a una jerarquía, que ha sido establecida para el servicio del Evangelio y del Pueblo de Dios que lo vive» (83). Se añade, a continuación, que los miembros de la Iglesia «deben tender con sincero corazón hacia una armoniosa unidad de doctrina, de vida y de culto», tal como lo procuraban los primeros cristianos (84), y se precisa que «esta es una regla que procede del ser mismo de la Iglesia».

De todo ello se infiere que «No se puede aplicar pura y simplemente a esta última los criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia. Menos aún, tratándose de las relaciones dentro de la Iglesia, se puede inspirar en la mentalidad del medio ambiente» (85). Respecto a esta última se había dicho un poco antes que «Las ideas que circulan en el Pueblo de Dios no todas son coherentes con la fe, puesto que pueden sufrir fácilmente el influjo de una opinión pública manipulada por modernos medios de comunicación» (86).

Por consiguiente, se añade: «Preguntar a la opinión pública mayoritaria lo que conviene pensar o hacer, recurrir a ejercer presiones en la opinión pública contra el Magisterio, aducir como

(83) Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo», 24-V-1990 (Publicada el 25-VI-199), 39 (*Documentos Palabra*, 1990, pág. 138). Se cita el siguiente texto: «Se manifiesta toda la Iglesia como 'una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo' (San Cipriano, *De orat. dom.*, 23, PL, 4, 553), (Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, *Lumen Gentium*, I, 4).

(84) Se cita *Act* 2, 42 («Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones»).

(85) «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo», *op. cit.*, página 138.

(86) *Ibid.*, 35, pág. 138.

pretexto un consenso de los teólogos, sostener que el teólogo es el portavoz profético de una base o comunidad autónoma que sería por lo tanto la única fuente de la verdad, todo ello denota una grave pérdida del sentido de la verdad y del sentido de Iglesia» (87).

La actitud católica.

Ante la secularización o descristianización del mundo actual y su penetración en la misma religión, ambas promovidas por las democracias, que son la expresión práctica de las filosofías basadas en la doctrina roussoniana de la voluntad general, que se apoya en la metafísica monista de Spinoza, el catolicismo no adopta una posición de inhibición o de reclusión. Ha declarado, por ello, Juan Pablo II que «La verdad no nos exige alejarnos de los que no piensan como nosotros».

Sin embargo, el diálogo con ellos no debe llevar a la renuncia de la verdad. Como advierte a continuación el Papa: «Pero no por esto hemos de aceptar los errores que parecen proponer. La verdad más bien nos estimula continuamente a mantener un profundo respeto a todas las personas, y nos anima a apelar a la razón, a la conciencia y al corazón, sin perder nunca la esperanza de llegar a un entendimiento nuevo y más profundo en orden a una solución» (88).

(87), *Ibid.*, 39, pág. 138.

(88) JUAN PABLO II, «A parlamentarios ingleses de la Asociación 'Pro-Vita'», 12-XII-1986, 3 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 30). Un poco antes había dicho: «Vosotros debéis practicar continuamente el arte del diálogo como personas llenas de integridad y de verdad. Esto exige que expongáis, franca y valientemente, vuestras propias convicciones, buscando descubrir la parte de verdad que los otros presentan a vuestra consideración». Pero precisa seguidamente: «No cerréis los ojos a lo que es injusto o erróneo. De hecho, cuanto más profundamente estéis en armonía con los auténticos valores morales, más sensibles os haréis a lo que es incompatible con estos y por ello, perjudicial para el bien de la familia humana» (*Ibid.*). Para que siempre se mantenga, no obstante, la actitud de genero-

Además de este acercamiento, se debe ofrecer la verdad revelada por Dios, que hace auténticamente libre al hombre, por apartarle de la ignorancia y del mal, que le esclavizan. En estos momentos es preciso, como se ha dicho más arriba, que se emprenda una «nueva evangelización». Juan Pablo II ha dado dos motivos principales. En primer lugar, «Lo exige el avance del proceso de secularización, que se manifiesta con particular agudeza en el ámbito delicadísimo de la familia, de la transmisión y de la aceptación de la vida, y que asume, de manera cada vez más marcada, una imagen descristianizada. Consumismo y materialismo tienden a hacer olvidar a Dios y a excluirlo de hecho del horizonte de la vida de muchas personas, reduciendo así las auténticas dimensiones del hombre».

En segundo lugar, como también se ha indicado ya: «La necesidad de evangelización surge también por otros signos, afortunadamente positivos, relacionados con el fenómeno del secularismo, pero que manifiestan una radical insatisfacción con respecto a él» (89).

Puesto que la Iglesia no es una institución más del mundo democrático actual, para la reevangelización del mismo, es necesaria la oración. El Papa ha advertido, por ello, que: «Sin la oración nuestro esfuerzo sería vano y nuestra esperanza de una nueva evangelización, que sea eficaz, podría quedar sin fundamento» (90).

sidad y benignidad hacia los demás, el Papa la ha concretado en estas tres peticiones: «Buscad, siempre y en todo, *pensar bien* de los demás, porque es en el corazón y en la mente donde anidan las obras de paz o de violencia; buscad, siempre y en todo *hablar bien* de los demás, como hijos de Dios y hermanos nuestros; que vuestras palabras sean de concordia y no de división; buscad siempre y en todo lugar, *hacer el bien* a los demás; que nadie sufra nunca injustamente por vuestra causa, en las relaciones familiares, sociales, económicas, políticas» (IDEM, «Homilía en Punta Arenas (Chile), 6, 4-IV-1987 (*Documentos Palabra*, 1987, pág. 98).

(89) IDEM, «A la Asamblea Nacional de la Acción Católica Italiana», 25-IV-1986, 4 (*Documentos Palabra*, 1986, pág. 128).

(90) IDEM, «Mensaje a las religiosas de clausura de América Latina», 12-XII-1989 (*Documentos Palabra*, 1989, pág. 312).

Siempre ha puesto de relieve la primacía de la oración, de la unión con Dios, para la realización de cualquier plan evangelizador. Dijo, por ejemplo, a unos obispos franceses: «La oración acompaña y precede de alguna manera todo esfuerzo de evangelización. (...) Jesús nos ha dado un mandamiento de rezar continuamente (Cfr. Lc 1, 9-13; 18, 1; 21, 36)». Añadió, a continuación: «¿Cómo acostumbrar al pueblo cristiano a rezar mejor por sí mismo? ¿Cómo hacerle comprender que esto es capital? Tenemos que convencerle de que la oración es indispensable simplemente porque se trata de hacer *la obra de Dios* y no la nuestra» (91).

Por ello, como ha notado Canals: «Sería un grave error práctico creer que, por haberse ejercido la acción descristianizadora muy especialmente en el ámbito de la desintegración del orden natural de las sociedades, y a través de políticas profundamente anticristianas, pudiesen los católicos emprender la defensa del orden cristiano, del reinado de Cristo en la vida social, principalmente confiando en esfuerzos de orden cultural y político». Añade que debe tenerse: «La plena conciencia de la insuficiencia de todos los medios, semihumanos y ordinarios, en orden a superar las extraordinarias dificultades de nuestros tiempos»; y también: «Un práctico reconocimiento de que sólo la efusión misericordiosa de la gracia redentora puede dar fuerzas, incluso a las capacidades naturales humanas para su propia reintegración» (92).

(91) IDEM, «A los Obispos franceses de la Región del Norte en visita 'ad limina'», 22-I-1987, 4,5 (*Documentos Palabra*, 1987, pág. 25).

(92) F. CANALS VIDAL, «Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso», en *Cristiandad* (Barcelona), 645 (1984), págs. 457-463, página 462.