

LA IMPRONTA CRISTIANA EN LA HISTORIA DEL MUNDO

POR

EUDALDO FORMENT

SUMARIO: 1. La crisis del humanismo.—2. La tragedia de la modernidad.—3. La pérdida de la naturaleza y de la cultura.—4. El triunfo del cristianismo.—5. El estado limitado del hombre.—6. Necesidad de la Iglesia.

1. La crisis del humanismo

La impronta o sello, que la cultura ha recibido del cristianismo, en nuestros días no es difícil determinarla, porque desde hace unos años se ha ido borrando en algunos ámbitos culturales. Si para recibir una imagen y reproducirla se requiere una materia blanda, también la cultura humana ha sido apta para la aplicación del sello cristiano. Al igual que un material blando puede perder la imagen moldeada en hueco o en relieve, si actúan otras fuerzas, la cultura cristiana en nuestros días ha ido perdiendo la estampación cristiana. Lo que le falta al mundo, en el que se desdibuja el cristiano será, por tanto, la impresión cristiana que recibió a lo largo de la historia.

En 1923, el filósofo existencialista ruso Nicolás Berdiaeff, después de su conversión al cristianismo ortodoxo y expulsión de Rusia, publicó en Berlín *Una nueva Edad Media*, obra que parece anunciar la actual tendencia postmoderna. Predice el final de la modernidad al escribir: "La historia contemporánea se acaba, y asistimos a los albores de una era desconocida, a la cual habrá

que dar un nombre. Lo cierto es que hemos rebasado el marco de la historia" (1).

La modernidad habría comenzado con el humanismo renacentista. "La historia moderna que se acaba fue concebida en la época del Renacimiento. Asistimos ahora al fin del Renacimiento" (2).

Puede decirse que el fin de la modernidad es el fin del Renacimiento y de su humanismo, que era su "base espiritual", En nuestra época: "Todas sus posibilidades están agotadas. Se ha caminado hasta el fin por las sendas del humanismo y por los cauces del Renacimiento, ya no se puede por ellos ir más lejos" (3).

Puede afirmarse, por consiguiente, que: "La historia moderna es una empresa que ha fracasado, que no ha glorificado al hombre como hacía esperar. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas (4).

Por una parte, los resultados han sido negativos: "El humanismo no ha fortalecido, sino que ha debilitado al hombre: tal es el desenvolvimiento paradójico de la historia moderna. A través de su autoafirmación, el hombre se ha perdido, en lugar de encontrarse" (5).

Por otra, además de no haber cumplido sus promesa, ha acabado siendo antihumano. "En el fondo, toda la historia moderna ha sido una dialéctica inmanente de autorrevelación, y después, de autonegación de los principios que habían motivado su nacimiento" (6).

Esta "contradicción destructora del humanismo, de ese humanismo que por un lado engrandecía al hombre, atribuyéndole fuerzas ilimitadas y por el otro no veía en él más que un ser limitado y subordinado que ignoraba la libertad espiritual" (7), podría explicarse con unas palabras de José Torras y Bages, escritas a

(1) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa (trad. esp. de J. Renom), Barcelona, Apolo, 1933, 3.ª ed., *El fin del Renacimiento*, pág. 9

(2) *Ibid.*, pág. 11.

(3) *Ibid.*, pág. 12.

(4) *Ibid.*, pág. 14.

(5) *Ibid.*, pág. 13.

(6) *Ibid.*, págs. 12-13.

(7) *Ibid.*, pág. 24.

principios de siglo. Para el tomista español, estos y otros hechos: "Responden a una misma ley divina y humana, de existencia permanente en el mundo, en virtud de la cual corresponde siempre al desprecio a Dios la ignominia del hombre, a la soberbia que no quiere sujetarse al Omnipotente la vileza de la sujeción a lo material y corruptible. La historia de todos los grandes pueblos antiguos es siempre esta: cuando han querido ponerse en lugar de Dios, cuando han querido divinizarse, se han hundido en el abismo de todas las ignominia. El hombre, cuando no quiere conocer a Dios, tampoco se conoce a sí mismo y se toma por una bestia" (8).

Sostiene Berdiaeff que: "Hoy, el hombre entra en un porvenir desconocido (...) Y entra en esta época, no ya lleno de savia creadora como en la época del Renacimiento, sino agotado, debilitado, sin fe, vacío" (9).

En cambio: "la Edad Media había preservado las fuerzas creadoras del hombre". Gracias a ello: "había preparado el florecer espléndido del Renacimiento. El hombre penetró en el Renacimiento con la experiencia y con la preparación medievales". Afirmaba Berdiaeff que, por este motivo: "Todo lo que hubo de auténtica grandeza en el Renacimiento estaba vinculado con la Edad Media cristiana" (10).

En la Edad Media: "El catolicismo no solamente conducía el hombre al cielo, sino que también suscitaba la belleza y la gloria sobre la tierra. Ahí está su gran secreto. La tendencia hacia el cielo y la vida eterna, engendra la belleza y produce el poder en la vida terrestre temporal" (11).

Como explica Santo Tomás, siguiendo a San Agustín: "La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona" (12). Según este principio nuclear y directivo de la síntesis tomista lo sobrenatural no destruye lo natural, sino que lo lleva a su culminación.

(8) JOSÉ TORRAS Y BAGES, "De la nostra filiació", en *Obres completes*, vols. I-VII, Barcelona, Ed. Ibérica, 1913-1915, y vol IX-X, Barcelona, Foment de Pietat Catalana, 1925 y 1927; vol. I, *Pastorals*, 1.ª part, págs. 307-343, págs. 312-313.

(9) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, op. cit., pág. 24.

(10) *Ibid.*, pág. 25.

(11) *Ibid.*, pág. 27.

(12) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

Además todo lo natural, ya perfeccionado, es ordenado al fin sobrenatural. El catolicismo siempre ha sido unitivo y armonizador.

Frente al mito ilustrado de la pobreza de esta época que se fundamentaba en los principios católicos, sostiene Berdiaeff que: "La actividad creadora del hombre estaba ya en su plenitud en el catolicismo. Y toda la gran civilización europea, ante todo latina, era en sus fundamentos una cultura cristiana y católica. Había arraigado en el culto cristiano" (13).

Hay que concluir, por todo ello, que: "Únicamente ese humanismo, que estaba arraigado en el cristianismo y que constituye como una más completa manifestación de la revelación cristiana, es el que afirma el hombre y crea belleza. Pero está vinculado con la antigüedad" (14).

Una nota característica de la esencia de la cultura clásica era su posibilidad de encuentro con el cristianismo. Era accesible a la religión de Cristo, porque no era una cultura cerrada. Había intentado su autosuperación. Por salir de sí misma, buscando la trascendencia, era capaz de autocriticarse. Por esta apertura, el mundo clásico pudo recibir el cristianismo y obtener su curación y su perfeccionamiento en el orden natural y sobrenatural (15).

La antigüedad estuvo así presente en la cultura medieval. "En la Edad Media la cultura antigua se incorporó al catolicismo, y este fue el vehículo que la condujo hasta los tiempos modernos. Por esta causa fue posible un Renacimiento histórico" (16).

El cristianismo hizo posible el auténtico y fecundo humanismo. En cambio, del humanismo moderno, como concluye Berdiaeff: "no puede decirse que espiritualmente haya elevado al hombre: lo ha vaciado" (17).

(13) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, op. cit., pág. 26.

(14) *Ibid.*, pág. 28.

(15) Cf. JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica "Fides et ratio"*, Conferencia de clausura en el Congreso Internacional sobre la Encíclica *Fides et Ratio*, Madrid, 18 de febrero de 2000, 2 b.

(16) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, op. cit., pág. 26.

(17) *Ibid.*, pág. 22.

2. La tragedia de la modernidad

Con las fuerzas conservadas por la Edad Media, en los inicios de la modernidad: "El hombre nuevo quiso ser autor y ordenador de la vida, sin la ayuda de lo alto, indiferente a las sanciones divinas. El hombre se arrancó del centro religioso, al cual estuvo sometida toda su vida durante la Edad Media, quiso andar toda su vida por una vía libre e independiente" (18). Quiso desligarse del cristianismo.

La gran tragedia de la modernidad está en que con el rompimiento con el fundamento espiritual y religioso, que daba vida a la cultura humana cristianizada: "El centro espiritual de la persona humana se ha perdido. El haberse revuelto el humanismo contra el hombre, constituye la tragedia de los tiempos modernos. Es la causa de la derrota fatal del Renacimiento, de su ruina inevitable" (19).

Advierte, no obstante, Berdiaeff que: "El Renacimiento no iba (...) dirigido contra el catolicismo (...) El humanismo, en sus comienzos, no se distanciaba aún mucho del cristianismo, bebiendo en dos manantiales: la antigüedad y el cristianismo. Y no era creador y esplendente en sus resultados sino en la medida de su proximidad con el cristianismo. Cuando se hubo arrancado el fondo espiritual y pasó a la superficie, empezó a degenerar" (20).

A diferencia de la modernidad posterior, el Renacimiento: "no fue contra Dios. No fue ese el humanismo de Pico la Mirandola, de Erasmo y de otros varios pensadores del Renacimiento. Pero en el humanismo se escondía una semilla de negación, y de ella ha salido ese humanismo de los tiempos modernos del cual han visto nuestros días los últimos frutos, que son propiamente la negación del hombre" (21).

Una *primera consecuencia* de la ruptura con el centro religioso fue que el hombre moderno perdió en profundidad, en humanidad. "Cuando el hombre rompió (...) con el centro espiritual de la vida, se desligó del fondo pasando a la superficie. Su

(18) *Ibid.*, pág. 13.

(19) *Ibid.*, pág. 87.

(20) *Ibid.*, págs. 25-28.

(21) *Ibid.*, pág. 28.

alejamiento del centro espiritual le ha hecho cada vez más superficial. Al perder el centro espiritual del ser, ha perdido ipso facto su propio centro espiritual".

Este proceso no se dio inmediatamente, fue gradual y progresivo. En realidad: "El Renacimiento existía ya en las profundidades de la Edad Media, y sus primeros móviles fueron puramente cristianos. En el alma medieval, en el alma cristiana, se despertó la voluntad de creación. Este despertar toma cuerpo en los siglos doce y trece. Se manifiesta por un florecimiento perfumado de santidad, que es la más alta elevación que pueda alcanzar el espíritu creador del hombre. Coincide con el auge de la mística y de la filosofía escolástica. El Renacimiento medieval inspira el arte gótico y la pintura de los Primitivos. El Renacimiento de los Primitivos italianos es un renacimiento cristiano. Santo Domingo y San Francisco, Joaquín de Flora y Santo Tomás, Dante y el Giotto: he aquí el verdadero Renacimiento del espíritu humano, de la creación humana, y que no está desligado de la antigüedad" (22).

A pesar de su superficialidad, los hombres del "Renacimiento no han roto absolutamente con el cristianismo, no se han alzado contra la Iglesia (...) Su estado religioso fue de frialdad e indiferencia. Esperaban descubrir el hombre inclinándose deliberadamente hacia este mundo, y apartándose del otro. Y eso fue lo que les hizo perder la profundidad" (23).

En esta situación: "El hombre por ellos descubierto, el hombre de la historia nueva, no será profundo, se verá obligado a errar por la superficie de la vida. En la superficie, libre de toda raigambre con la profundidad, el hombre se ingeniará para probar sus fuerzas creadoras. Producirá mucho, pero acabará por agotarse y por perder esa fe que había puesto en sí mismo" (24).

Una vez consumado la ruptura con el centro espiritual o religioso, con el cristianismo: "El hombre europeo (...) se yergue en un estado de vacuidad terrible. Ya no sabe dónde está el centro de su vida. No siente profundidad bajo sus pies. Se entrega a una existencia más que vulgar; vive con dos dimensiones como si

(22) *Ibid.*, págs. 19-20.

(23) *Ibid.*, pág. 21.

(24) *Ibid.*, págs. 21-22.

habitase exactamente en la superficie de la tierra, ignorando lo que está por encima y lo que está por debajo de él" (25).

Sin embargo, el hombre del Renacimiento: "estaba todavía próximo a las fuentes espirituales de su vida, no habiéndose alejado aún bastante de ellas en su movimiento hacia la superficie". De ello, se deriva una *segunda consecuencia*: la duplicidad del hombre renacentista

En los inicios de la modernidad, además de comenzar a ser superficial y vacío, el hombre se encuentra como dividido en dos, y, por ello, sin la unidad propia del medieval. "El hombre del Renacimiento es un hombre desdoblado, perteneciente a dos mundos (...) en aquellos tiempos subsistían muchos elementos cristianos y muchos principios medievales".

Por su origen y características cristianas: "el Renacimiento no era, no podía ser enteramente pagano. Las gentes del Renacimiento se nutrían de la atmósfera de la antigüedad, en ella buscaban la fuente de la libre creación del hombre, le pedían la forma perfecta de sus imágenes, pero en nada eran gentes de espíritu antiguo" (26).

Los logros en el arte renacentista no serán más que apariencias de clasicismo. "No se debió al azar el que el arte del siglo dieciséis fuera rápidamente conducido a un academicismo sin vida, y que haya degenerado. Desde el punto de vista espiritual, con el siglo dieciséis italiano, el desdoblamiento ha llegado a ser una decadencia, una disgregación del alma cristiana" (27).

Una *tercera consecuencia* encadenada fue la reducción del hombre espiritual al hombre natural. Del Renacimiento debe reconocerse que: "Libertó las fuerzas creadoras del hombre y ha expresado la más elevada potencia de su arte. En esto acertó. Pero también él ha sido el que ha disociado al hombre de las fuentes espirituales de la vida; Él ha negado al *hombre espiritual*, que no puede dejar de ser creador, para afirmar exclusivamente en su lugar al hombre natural, esclavo de la necesidad" (28).

(25) *Ibid.*, pág. 16.

(26) *Ibid.*, pág. 17.

(27) *Ibid.*, pág. 21.

(28) *Ibid.*, págs. 22-23.

En el Renacimiento: "El hombre penetró en el torbellino de la vida natural, pero no se unió a la naturaleza en la parte íntima de ésta. Se sometió espiritualmente a su materialidad pero quedando separado de su alma" (29). De hombre cristiano o espiritual fue transformándose paulatinamente en el mero hombre natural.

Finalmente, indica Berdiaeff: "El triunfo del hombre natural sobre el hombre espiritual en la historia moderna, debía conducirnos a la esterilidad creadora, es decir, al fin del Renacimiento, a la autodestrucción del humanismo" (30). La proclamación post-moderna de la "muerte del hombre" parecen revalidar esta tesis de "la autonegación del humanismo, al vacío de una existencia superficial y descentrada, al agotamiento de la potencia creadora".

El hombre natural ha fracasado. "Para engrandecer al hombre, el humanismo le privó de la semejanza divina y le sometió a la necesidad natural. El renacimiento, basado sobre el humanismo, descubrió las fuerzas creadoras del hombre, no como ser espiritual sino natural. Pero el hombre natural, arrancado del hombre espiritual, no posee fuentes inagotables para su creación. Está destinado a agotarse, sube a la superficie de la vida" (31).

Como ya había advertido Platón, en su famoso mito de la caverna, los hombres encadenados en ella, al mirar las sombras que, procedentes del mundo exterior, se proyectan en su fondo, no se hacen cargo de lo más maravilloso de la realidad auténtica. Es preciso descubrir que las cosas son más que cosas, y que se ven en su auténtico ser, si se deja la esclavizante actitud materialista y el consecuente apego a lo sensible, y se accede al mundo espiritual. Desde esta realidad, se pueden contemplar las cosas en sus dimensiones fundamentales. Nos permite mirar "más adentro" y "más allá" (32).

De esta doctrina simbolizada por Platón se deriva esta "ley", que establece Berdiaeff: "El hombre, en su existencia terrenal limitada y relativa, no es capaz para crear lo bello y lo precioso

(29) *Ibid.*, págs. 24.

(30) *Ibid.*, pág. 23.

(31) *Ibid.*, pág. 24.

(32) C. S. Lewis, *La última batalla* (Trad. M. Martínez-Lage), Madrid, Alfabeta, 1991, págs. 170 y sigs.

sino cuando cree en otra existencia ilimitada, absoluta e inmortal" (33). Igualmente el siguiente corolario: "Sin las corrientes de ascetismo religioso que distinguen, que someten lo inferior a lo superior, la subsistencia de la personalidad es imposible" (34).

El hombre natural, con su miopía para lo espiritual, se comportarán como los enanos del cuento de Lewis, que no permiten que se les ayude a salir del establo en donde creen que se encuentran encerrados. Estos hombre muy pequeños, que no tienen las verdaderas dimensiones humanas: "Han preferido la astucia antes que la fe. Su cárcel sólo existe en sus mentes, a pesar de lo cual están encarcelados; tienen tanto miedo de que alguien les engañe que no están dispuestos a dejarse ayudar, a salir de esa cárcel que se han inventado" (35).

San Pablo denominó "hombres animales" a estos hombres, que son como "enanos" con respecto al hombre íntegro, y que están centrados en sí mismos y que hacen de su vida algo absurdo e inútil. "El hombre animal no puede hacerse capaz de las cosas que son del espíritu de Dios, pues para él todas son una necesidad, y no puede entenderlas, puesto que se han de discernir con una luz espiritual que no tiene" (36).

Santo Tomás de Aquino, al comentar este texto, explica que: "Hombres animales son los que por las fuerzas sensitivas se gobiernan, entre las cuales están el conocimiento sensitivo y la apetición sensible; según esto, puede llamarse el hombre animal por doble motivo: uno, por lo que mira a los sentidos (...) Otro, es respecto al deseo sensual, propio de aquel cuyas aficiones están puestas solamente en lo que le pide el apetito sensitivo" (37). El hombre que sólo vive según las apariencias externas, en lo fenoménico, que le muestran sus sentidos y para el placer sensible, no se comporta como un hombre auténtico, porque su vida se parece a la del animal.

También refiriéndose a estas palabras de San Pablo, escribía Torras y Bages: "La Sabiduría apostólica enseña y la experiencia

(33) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, op. cit., pág. 34.

(34) *Ibid.*, pág. 35.

(35) C. S. LEWIS, *La última batalla*, op. cit., pág. 161.

(36) SAN PABLO, 1 Cor 2, 14.

(37) SANTO TOMÁS, *Comentario a la Primera epístola a los Corintios*, lec. 3.

humana demuestra con gran abundancia de casos, por desgracia, que existe el hombre animal con instintos e inclinaciones, con gustos y costumbres de bestia. Y el hombre animal no llega a comprender las cosas del espíritu. Como al ciego le es imposible juzgar sobre los colores, así el hombre animal, separado de la inteligencia y del corazón de Dios, que ha roto los lazos que con El le unían, que al amor y temor filial ha substituido el odio del esclavo rebelde, le es imposible entender las cosas del orden sobrenatural y divino" (38).

Estos hombres, añade: "Todo lo materializan; para ellos no existe lo grande; sólo ellos se tienen por grandes, porque no se ven más que a sí mismos, no se aprecian más que a sí mismos, se les estrecha el círculo de su inteligencia y de su afecto, se reducen a los instintos animales, el hombre para ellos no es más que una bestia perfeccionada" (39).

La aparición del hombre natural, "arrancado" (40) o extirpado del hombre espiritual, muestra, según Berdiaeff, que, por una parte: "La relación exclusiva del hombre con esa existencia mortal y limitada, acaba por roer su energía creadora, le conduce a la satisfacción de sí mismo, le hace vano y superficial. Sólo el hombre espiritual puede ser un verdadero creador sumergiendo sus raíces en la vida infinita y eterna" (41).

Por otra que: "El ascetismo del mundo católico medieval, era una excelente preparación para obrar. El concentró y preservó las potencias creadoras del hombre. El ascetismo del Medievo era una extraordinaria escuela para el hombre daba a su espíritu un temple sublime" (42). En cambio: "La historia moderna ha sido edificada sobre la ilusión de que la personalidad podía desarrollarse sin el auxilio de las grandes corrientes de ascetismo religioso" (43).

En consecuencia, afirma rotundamente que: "El hombre europeo de la historia moderna, ha vivido de lo que espiritualmente había adquirido en esa escuela. Todo lo debe al cristianismo".

(38) JOSÉ TORRAS Y BAGES, "De la nostra filiación", *op. cit.*, pág. 335.

(39) *Ibid.*, pág. 336.

(40) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, *op. cit.*, pág. 34.

(41) *Ibid.*, págs. 34-35.

(42) *Ibid.*, pág. 27.

(43) *Ibid.*, pág. 35.

Lo confirma el que: "Sus momentos de más grandiosa elevación continúan vinculados a un retorno a la Edad Media, le retrotraen a los orígenes del cristianismo, como sucedió, por ejemplo, al co-mienzo del siglo diecinueve con el movimiento romántico, y al fin del mismo siglo con el movimiento neo-romántico y simbolista" (44).

El hombre moderno, sin el cristianismo: "Si continúa espiritualmente viviendo, se debe sólo a los cimientos cristianos de su alma. El cristianismo ha seguido viviendo en él bajo una forma secularizada, preservándole así de la descomposición" (45).

3. La pérdida de la naturaleza y de la cultura

El hombre moderno no sólo fue rompiendo sistemáticamente con el centro religioso, como resultado de esta primera separación medieval, también lo hizo con el núcleo cultural clásico. "El humanismo que rompe con el cristianismo, rompe además con la antigüedad, destruyendo al hombre dos veces, corroyendo sus bases antiguas y cristianas" (46).

Debe tenerse muy en cuenta que: "La imagen del hombre, la imagen de su alma y de su cuerpo, es la obra de la antigüedad y del cristianismo. El humanismo de los tiempos modernos, al romper con el cristianismo, se aparta de la noción antigua de la imagen humana, alterándola". La imagen clásica del hombre no estaba cerrada a toda trascendencia, como interpreta la modernidad. Por ello, pudo ser restaurada y completada por el cristianismo.

No sólo la modifica, sino que la modernidad pretende contraponer sus dos constitutivos clásicos y cristianos. Sin embargo, "La afirmación del paganismo contra el cristianismo, conduce a la negación y a la destrucción de la antigüedad" (47). Está no se opuso al cristianismo, sino que lo recibió como su sujeto o receptor que debe ser perfeccionado.

(44) *Ibid.*, pág. 33.

(45) *Ibid.*, pág. 27.

(46) *Ibid.*, pág. 28.

(47) *Ibid.*, pág. 29.

Se cumplió así el segundo principio sobre la gracia también enunciado por Santo Tomás: "La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible" (48).

En este sentido, afirmaba Torras y Bages que: "La religión sirve para abonar la sociedad, y como los abonos de la tierra en el cultivo agrícola, se convierte en una misma cosa con ella" (49).

Alejada del cristianismo y de la antigüedad, la modernidad ha perdido también a la naturaleza. Como asimismo indica Berdiaeff: "El fin del Renacimiento mata a la naturaleza como mata al hombre" (50).

Recuerda que: "Lo que aparece con el Renacimiento no es ya únicamente un descubrimiento artístico de la naturaleza, sino también un descubrimiento científico. En eso está el gran significado de esa época. De ahí es de donde ha salido el triunfo histórico de la ciencia natural, que ha preparado los formidables descubrimientos técnicos del siglo diecinueve, y ha conducido al predominio de la máquina sobre la vida humana" (51).

Con el inicio de la modernidad, las "relaciones con la naturaleza, que eran relaciones de gozo, se han convertido en la consciencia de una inevitable lucha contra ella, mediante la mecanización de la vida. Nuestra época no imita ya las formas de la naturaleza, no busca ya en ellas las fuentes de la perfección (...); declara la guerra a la naturaleza porque se le ha hecho interiormente extraña, y la toma por un mecanismo muerto; entre la naturaleza y el hombre levanta nuestra época la máquina" (52).

El rompimiento con la naturaleza se nota especialmente en la economía moderna. "Todo el sistema económico del capitalismo es el retoño de una concupiscencia devoradora y destructiva. Esta concupiscencia no podía desarrollarse más que en una sociedad que hubiese deliberadamente renunciado al ascetismo cristiano,

(48) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

(49) JOSÉ TORRAS Y BAGES, "Consideracions sociològiques sobre el regionalisme", en *Obres Completes*, op. cit., vol. VI, *Opúscols Apolègètics i filosòfics*, 2.^a part, págs. 337-394, pág. 355.

(50) N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media*, op. cit., pág. 46.

(51) *Ibid.*, pág. 45.

(52) *Ibid.*, págs. 45-46.

que se hubiese apartado del ciclo para entregarse exclusivamente a las satisfacciones terrenas" (53).

Del sistema económico moderno podría decirse que: "No es más que el resultado de la secularización de la vida económica. En este sentido, es violada la subordinación jerárquica de lo material a lo espiritual. El economismo de nuestra época es justamente la violación de la verdadera jerarquía de la sociedad humana, la privación de un centro espiritual".

La economía secularizada ha querido reemplazar al centro religioso: "La autonomía de la vida económica ha llegado a dominar sobre toda la vida de las sociedades humanas. La religión de Mammon se ha convertido en la fuerza determinante del siglo. Y lo peor es que en este «mammonismo» sin disfraz ve nuestro siglo una inmensa ventaja, el acceso al conocimiento de la verdad, la liberación de las ilusiones. El materialismo económico formula esto a la perfección: llama ilusión y engaño a toda la vida espiritual del hombre" (54).

Sin embargo, es el hombre moderno que, por su aislamiento del centro espiritual, sus tres consecuencias, y las sucesivas separaciones de la antigüedad y de la naturaleza, se ha autoengañado: "El hombre natural, arrancado del hombre espiritual, se crea una vida de fantasmas, está seducido por bienes ilusorios" (55).

Los materialismos, alejados de la naturaleza de las cosas: "Han creado mitos y fantasmas, han dirigido la vida del hombre hacia ficciones, que no obstante, dan la ilusión de ser la más real de las realidades ¿Pero tanta realidad hay en los sentidos del ser, tanta realidad ontológica en sus Bolsas, sus bancos, su papel moneda, sus monstruosas manufacturas que fabrican objetos inútiles o municiones para la destrucción de la vida, en la ostentación de su lujo, en los discursos de sus parlamentarios y de sus abogados, en los artículos de sus periódicos? ¿Tanta realidad hay en el creciente aumento de nuestras insaciables necesidades?" (56).

(53) *Ibid.*, págs. 101-102.

(54) *Ibid.*, pág. 102.

(55) *Ibid.*, pág. 34.

(56) *Ibid.*, pág. 101.

El materialismo es una de las consecuencias de: "la ruptura con las profundidades espirituales y con el sentido espiritual de la Edad Media" y "el agotamiento de la energía espiritual a que ha dado lugar" (57). También ha conducido a algo tan alejado de los propósitos y los frutos de la antigüedad y el cristianismo: "a la negación y a la destrucción del hombre" (58).

Por todo ello, Berdiaeff expone tres tesis, que muestran lo que ha supuesto la impronta cristiana en el mundo. El cristiano aportó entre otros tres grandes beneficios, que se han perdido al final de la modernidad:

Primero: liberación de la esclavitud del mal. "El cristianismo ha libertado al hombre de los demonios de la naturaleza que en el universo pagano le atormentaban: quiero decir de la demonolatría. La Redención cristiana es la única que ha dado al hombre el poder de levantarse y, espiritualmente, tenerse en pie; ella ha arrancado al hombre del imperio de las fuerzas elementales de la naturaleza en las que había caído haciéndose de ellas esclavo" (59).

Segundo: nacimiento del hombre espiritual o la elevación del hombre natural. "El mundo antiguo elaboró la forma de hombre. Allí aparece la energía creadora del hombre, pero la personalidad humana no estaba aún libertada de la dominación de las fuerzas elementales de la naturaleza: el hombre espiritual no había nacido todavía. El segundo nacimiento del hombre, que no es ya natural sino espiritual, tuvo lugar con el cristianismo" (60).

Tercero: creación del humanismo. "En el cristianismo es únicamente donde se revela y se conserva la imagen del hombre, la faz del hombre. El mismo humanismo recibe su verdadera humanidad del cristianismo, la antigüedad no se bastaba para dársela (...) Pero el humanismo, en su desarrollo, ha separado la humanidad de sus fundamentos divinos" (61).

(57) *Ibid.*, págs. 22-23.

(58) *Ibid.*, pág. 29.

(59) *Ibid.*, págs. 66-67.

(60) *Ibid.*, pág. 67.

(61) *Ibid.*, págs. 66-67.

Estas tres grandes aportaciones cristianas permiten comprender que: "Cuando el humanismo hubo al fin arrancado el hombre a la Divinidad, se vuelve al mismo tiempo contra el hombre, empezando entonces a destruir su imagen, ya que el hombre es la imagen y la semejanza de Dios. Cuando el hombre no quiso ser más que la imagen y la semejanza de la naturaleza, nada más que un hombre natural, se sujetó con ello a fuerzas elementales inferiores, enajenando su imagen. El hombre vuelve a ser atormentado por los demonios, siendo impotente para resistirles y defenderse" (62).

4. El triunfo del cristianismo

Ante el trágico fracaso de la modernidad, y dada su vinculación con el cristianismo, señala Berdiaeff que: "La gente de nuestra época que se complace diciendo que el cristianismo no ha triunfado, que no ha cumplido sus promesas, establece la conclusión inverosímil y absurda de un retorno hacia él".

Esta última inferencia no es válida, porque: "El hecho de que la humanidad europea no haya realizado el cristianismo, de que lo haya desfigurado y traicionado no puede constituir un argumento admisible contra su verdad, contra su autenticidad". De manera que: "La no-verdad de la humanidad cristiana, es una no-verdad humana, es una traición, una caída humana, es una debilidad y una falta humanas, pero no una no-verdad cristiana, una no-verdad divina".

El error de la modernidad no se debió a "las cosas auténticamente santas de la Iglesia católica. Fue el hombre quien, desde el principio, por sus caídas alteraba y desfiguraba el cristianismo, y finalmente se alza contra él, le traiciona, haciendo responsable de sus propios pecados y de sus propias culpas a la verdad cristiana" (63), tal como se hace en esta conclusión.

El catolicismo ha enseñado que: "La vida espiritual creadora no incumbe únicamente a Dios, sino también al hombre. Se ofrece al hombre una inmensa libertad (...) Pero en lugar de volver

(62) *Ibid.*, pág. 67.

(63) *Ibid.*, pág. 68.

hacia Dios su imagen creadora y de entregar a dios la libre superabundancia de sus fuerzas, el hombre ha gastado y destruido esas fuerzas en la afirmación de sí mismo, al gravitar sobre la periferia de las cosas" (64).

La verdadera conclusión es, por tanto, que: "No se puede concebir hoy una regeneración espiritual del hombre y de sus obras más que a través de un ahondamiento del cristianismo" (65).

En la obra *Alba triunfante*, que apareció en 1911, de el escritor inglés Robert Hugh Benson, que murió en 1914, se presenta un mundo futuro en el que se ha aceptado el cristianismo, que tiene así una hegemonía en todos los ámbitos de la cultura. Como dice uno de los personajes, todo este cambio: "No es sencillamente más que la vuelta a los tiempos de la Edad Media, retroceso absolutamente obligado por el fracaso de cuantos intentos se realizaron para substituir los métodos divinos por los humanos" (66).

El mismo personaje explica: "por qué medios, llegó a ser otra vez la verdad católica la religión del mundo civilizado, como había sido cinco siglos antes", o porque: "todas las personas cultas y bien enteradas de la verdad eran cristianas y católicas" (67).

Comienza su discurso afirmando que "en la raíz de todos los grandes movimientos de la humanidad se halla y se ha hallado siempre presente la Religión". No es extraño, porque: "El instinto más hondamente arraigado en el hombre es el religioso, esto es, la actitud que está obligado a tomar respecto a las soluciones eternas, y de esta actitud dependen sus relaciones con las cosas temporales" (68).

Explica que, por el contrario: "Tiempos hubo (...), en que los hombres intentaron tratar a la Religión como si no fuera más que

(64) *Ibid.*, págs. 68-69.

(65) *Ibid.*, pág. 69. Añade Berdiaeff: "La Europa contemporánea se ha destacado mucho en su traición a la revelación cristiana de la personalidad humana, entregándola como una víctima a los torbellinos de los instintos elementales encargados de despedazarla. Así ha dejado penetrar en el seno de su civilización un principio caótico que puede precipitarla a un período de barbarie" (*Ibid.*, págs. 69-70).

(66) ROBERT HUGH BENSON, *Alba triunfante* (trad. R. D. Perés), Barcelona, Gustavo Gili, 1916, pág. 45.

(67) *Ibid.*, pág. 38.

(68) *Ibid.*, pág. 35.

una rama o sección aislada de la vida, en vez de ser algo como los cimientos de toda vida tomada aisladamente y en sus relaciones con las demás. Sostener aquel concepto, claro es que equivale a proclamarse uno mismo como persona fundamentalmente irreligiosa... y, en verdad que bien puede añadirse: como muy ignorante e inadecuada" (69).

Cuenta más adelante que: "En aquella época, la ciencia y el exacto conocimiento de las cosas no habían llegado, generalmente, al punto de adelanto que adquirieron algo más tarde: la demostración detallada, dentro de lo que les es posible, de la revelación divina conocida con el nombre de Catolicismo, y el conocimiento de los límites que no pueden franquear cuando tal demostración es superior a sus medios. Muchas ciencias, en aquella época, no pasaron más allá de la afirmación de ciertos hechos que a la deficientísima cultura de las gentes de tal período parecían contradecir y aun refutar otros pertenecientes a la Revelación, o bien algo de lo que de ellos habíase deducido" (70). Ahora ya ha desaparecido el problema de la ciencia y de la religión o de la razón y de la fe.

Llegó un momento que se planteó esta disyuntiva: "O la Iglesia Católica o nada. Y durante algunos años pareció que, dentro de los límites posibles de lo humano, lo segundo era lo que iba a prevalecer". Sin embargo, fue la primera posibilidad. Las causas fueron varias.

La primera fue porque: "La Psicología descubrió, entonces, lo que ya estaba descubierto: que por debajo de los fenómenos físicos existía una fuerza que nada tenía de física en sí misma, que esta fuerza ofrecía en ciertos casos todos los caracteres de una personalidad; y, en fin, que la equivocada Iglesia Católica había demostrado ser más científica que los hombres de ciencia en lo relativo a la observación de los hechos" (71).

De manera que: "Las investigaciones de los psicólogos relativas a lo que se llamaba entonces el fenómeno de la personali-

(69) *Ibid.*, pág. 36.

(70) *Ibid.*, págs. 36-37.

(71) *Ibid.*, págs. 40-41.

dad alterna», prepararon el camino para que fueran aceptadas francamente las enseñanzas católicas relativas a la posesión y al exorcismo, enseñanzas de las que, medio siglo antes, se hubieran reído, rechazándolas, todos los que aspiraban al nombre de hombres de ciencia" (72).

Otra causa se da en el ámbito de la Religión comparada. Antes: "Presentaban como objeción contra el Cristianismo el hecho de que muchos dogmas cristianos y no pocas ceremonias, podían hallarse también en otras religiones. Para nosotros, es hoy difícilísimo el comprender un modo de pensar semejante; pero es preciso que nos hagamos cargo de que la ciencia estaba entonces en plena juventud y ofrecía, por lo tanto, toda la inexperiencia y arrogancia propias de los jóvenes".

Después: "Llegó a ser evidente que mientras tal o cual religión ofrecía ciertas semejanzas con las doctrinas del Cristianismo, en cambio, éste poseía totalmente dichas doctrinas; que el Cristianismo, mejor dicho, contenía las principales enseñanzas de todas las religiones, o al menos todas aquellas en que estribaba parte de su fuerza, al mismo tiempo que muchas otras necesarias para unir todos esos dogmas separados, hasta constituir con ello un conjunto homogéneo" (73).

Lo aclara de este modo metafórico: "Levantábase sobre el mundo el Cristianismo como lumbrera colocada sobre una colina, y que ciertos reflejos parciales e imperfectos de aquella eran devueltos, con mayor o menor brillo, por los distintos sistemas religiosos inventados por los hombres y agrupados en torno de la luz. Fue patente al fin, hasta para los más cortos de ingenio que (...) el Cristianismo era en verdad único (...) que era (...) el más perfecto sistema religiosos que jamás vio el mundo" (74).

La tercera causa se encuentra en el campo de la filosofía. Bajo la influencia de "la mal llamada ciencia física", los filósofos: "pedían entonces que todo lo que era puramente espiritual se

(72) *Ibid.*, pág. 40.

(73) *Ibid.*, pág. 41.

(74) *Ibid.*, págs. 41-42.

probara, como ellos decían, y con ello querían significar que era preciso sujetarlo a las mismas leyes de lo físico" (75).

Después: "Paulatinamente fue comprendiéndose, sin embargo, lo absurdo de esta pretensión. Percatáronse (...) que dentro de su esfera, cada cosa en la vida tiene una clase de evidencia que les es propia; que había, por ejemplo, en el mundo pruebas morales, pruebas artísticas y pruebas filosóficas, y que no era dable confundir cada uno de estos grupos con los demás. Pedir pruebas físicas para cada artículo de fe, resultaba tan quimérico como exigir, digámoslo así, pruebas químicas de que un cuadro era bello, o la demostración de las cualidades morales de un amigo, dada en los mismos términos que se emplearían para definir algo relativo a la luz o al sonido, o, en fin pruebas matemáticas del amor maternal" (76).

En el plano social, se encuentran otras causas. Se comprendió, por ejemplo, que la Iglesia era quien mejor cuidaba a los enfermos y necesitados. "La razón era sencillísima: no es el recibir dinero lo que ofende, sino el motivo por el cual se entrega este dinero y la posición que ocupa el donante. Sólo por razones económicas puede dar el Estado, pese a todos los sentimientos caritativos y a toda la conciencia que los gobernantes puedan tener, individualmente considerados, mientras que la Iglesia da por amor de Dios, y el amor de Dios jamás hirió la dignidad de ningún hombre".

También, en quinto lugar, se encontró, en el marco de la política, la solución a la antinomia de los derechos de la sociedad y del individuo. "¿Cómo iban a reconciliarse unos y otros? Acudió la Iglesia, ante estas direcciones opuestas, y dio la solución: por medio de la familia, ya doméstica, ya religiosa. Porque en la familia están reconocidas ambas aspiraciones: hallamos en ella la autoridad, y sin embargo, también la libertad existe. Porque la unión de la familia estriba en el amor, y el Amor es la única fórmula de conciliación entre la autoridad y la libertad" (77).

El mundo del arte también contribuyó que: "Los hombres volvieran sus ojos hacia la Iglesia". Benson, inclinándose por el sim-

(75) *Ibid.*, pág. 42.

(76) *Ibid.*, págs. 42-43.

(77) *Ibid.*, pág. 45.

bolismo, el movimiento literario y artístico, nacido en Francia, en el último tercio del siglo XIX, y que, como el neo-romanticismo, estaba vinculado a un retorno a la Edad Media, hace decir a este personaje: "Volvió a pensarse entonces en que el Simbolismo era como el espíritu latente del Arte, lo que al fin y al cabo sabían ya perfectamente los hombres de la Edad Media: que el Arte consistía en penetrar bajo la corteza de las cosas capaces de despedir algún destello de luz, o de los hechos materiales que ocurrían, lo mismo para el pintor que para el literato, y luego, por medio de procedimientos de selección, llegar a simbolizar (no a reproducir fotográficamente) las ideas que vivían ocultas en las cosas: la substancia bajo los accidentes, el pensamiento bajo la expresión" (78).

Se coincidía así con las ciencias, porque también se afirmaba que "por debajo de los fenómenos existe una Fuerza superior a ellos mismos". Nota asimismo que: "Una vez más descubrióse que, como en lo restante, la Iglesia Católica estaba aquí en posesión del secreto. La reacción simbolista empezó, y toda nuestra música, toda nuestra pintura y lo perteneciente al orden literario es ya franca y abiertamente simbólico, es decir, católico".

Por último, la séptima causa: "y esto era la clave que mantenía la trabazón entre todo lo demás, cada día eran mayores el convencimiento científico y popular del poder que poseía la Iglesia debe recobrar lo perdido, esto es: lo que el mismo Dios, Nuestro Señor, llamó el milagro del profeta Jonás o la Resurrección" (79).

La consecuencia de todo ello fue el descubrimiento de que, en definitiva: "La Iglesia, según llegó a verse, había seguido siempre la senda de la verdad en todos los órdenes, a pesar de haber sido acusada de lo contrario en cada uno de ellos (...). De cada uno de los extremos de la acusación fue absuelta y quedó vindicada. Creyeron los hombres inventar una religión nueva, un Arte, una Filosofía, un orden social nuevo; mináronlo y exploráronlo todo en innumerables direcciones, y al fin, cuando pensaron recoger el premio de sus laboriosas teorías, se hallaran sólo una

(78) *Ibid.*, pág. 46.

(79) *Ibid.*, pág. 47.

vez más, en contemplación frente al sereno y sonriente rostro del Catolicismo. Habíase éste levantado nuevamente de entre los muertos, y la Iglesia resultaba ser la Hija de Dios, revestida de su poder soberano" (80).

Esta sería la situación, si "el pensamiento antiguo —que ha resistido a la prueba de los siglos y va siendo, por modo muy notable, reivindicado por personas más modernas que los mismos modernistas— fuera el que persistiese". Si el pensamiento moderno aceptase la impronta católica estos serían: "Los acontecimientos que lógicamente podría esperarse que ocurrieran" (81).

Desde este posible futuro se confirman estas palabras de Torras y Bages: "La Santa Madre Iglesia hizo Europa y las otras partes del mundo civilizadas. Con su calor divino, con la piedad cristiana, educó a los hombres, extirpó los vicios de la antigua civilización gentilicia y de la barbarie de los pueblos septentrionales que invadieron el mediodía, ilustró su entendimiento, ordenó los afectos de su corazón; Jesucristo fue, y es, el ejemplar que les proponía para conformarse a él, y con el transcurso de los siglos aparecieron en la vida social las virtudes que, individuales y domésticas, se convirtieron en públicas, y los pueblos en su vida política se mostraron pueblos cristianos, rigiéndose por las leyes de la Verdad y del Amor, porque estas leyes imperaban en el corazón de los ciudadanos" (82).

5. El estado limitado del hombre

Puede todavía percibirse mejor, y con mayor precisión, la impronta del cristianismo en la cultura humana, examinando los límites de la naturaleza del hombre en el estado actual. Esta indagación permite advertir el grado y en los ámbitos en que es necesaria la gracia, que se recibe por la Iglesia de Cristo. La mejor guía para ello es Santo Tomás, que siguiendo a San Agustín, planteó y resolvió las dos cuestiones.

(80) *Ibid.*, pág. 49.

(81) *Ibid.*, Prólogo del autor, pág. 5.

(82) JOSÉ TORRAS Y BAGES, "La eterna afirmación", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. 1, *Pastorals*, 1.ª part, págs. 161-181, pág. 179.

Explica el Aquinate que el hombre fue creado en un estado de "justicia original", con una "naturaleza pura", sin el pecado, y con sin la gracia sobrenatural y los llamados dones preternaturales —inmortalidad, impassibilidad, integridad y dominio perfecto—. "En el estado primitivo, según el *Eclesiástico*: «Dios hizo al hombre recto» (*Eccle. 7, 30*). Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios, las facultades inferiores a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores" (83). Esta rectitud se debía a la gracia y a los dones que le acompañaban. Le proporcionaban una armonía *completa y perfecta*. No era *absolutamente* perfecta, porque tenía la posibilidad de pecar, y, por tanto, de perderla.

Sin la gracia el hombre se hubiese encontrado en un estado de "naturaleza pura", la naturaleza humana con todas sus propias fuerzas íntegras. Su armonía hubiese sido *completa e imperfecta*. El sometimiento de lo inferior a la razón no hubiera sido total.

Con la rebelión contra Dios, por el pecado, por una parte, se perdieron los dones sobrenaturales y los dones preternaturales. Desapareció así toda la armonía, la perfecta y la imperfecta. Por otra, las facultades inferiores se rebelaron contra la razón, y el hombre quedó sometido a la lucha de sus facultades. "Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin. Luego de la aversión de la voluntad respecto de Dios, se siguió el desorden en todas las restantes fuerzas del alma" (84).

Se perdió la armonía perfecta, aunque no absoluta, que confería la gracia, pero no se conservó una armonía imperfecta, que tendría el hombre en el teórico estado de naturaleza pura. La naturaleza humana no sólo perdió la gracia sino que quedó afectada por el pecado. La falta de toda armonía es una consecuen-

(83) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 1, in c.

(84) *Ibid.*, I-II, q. 82, a. 3, in c.

cia del primer pecado. Con él, la naturaleza humana sufrió una disminución parcial de las fuerzas naturales, que le impidió tener por sí misma una armonía, aunque fuese imperfecta, como se podía haber dado en un estado de naturaleza pura, un estado con armonía completa e imperfecta.

El hombre caído ha necesitado la Iglesia para recuperar la armonía, pasar al estado de naturaleza reparada, que es la del hombre que por ella recibe la gracia de Jesucristo. Queda con ella restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre, sigue reinando la lucha de las facultades". La armonía en este estado es *incompleta*, y, por tanto, también *imperfecta*.

Sobre este estado actual del hombre, que ha recibido los beneficios de la Redención indica Santo Tomás que: "Por el bautismo se limpia uno del pecado original en cuanto a la culpa, y el alma en su parte espiritual recupera la gracia. Pero continúa el pecado original en cuanto al *fomes*, que es un desorden de las partes inferiores del alma y del cuerpo". Añade, por ello, que: "Los bautizados transmiten el pecado original, porque no engendran en cuanto que están renovados por el bautismo, sino en cuanto que les queda algo de la vejez del primer pecado" (85).

Sólo desaparecerá este desorden, cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos. En este quinto estado, el hombre recuperará la primitiva armonía *completa* y perfecta, que será entonces *absoluta*, porque habrá desaparecido la posibilidad de pecar.

Precisa Santo Tomás que, en el estado de naturaleza humana caída, aunque se perdió el don gratuito de la gracia con todo lo preternatural que le acompañaba, permanecieron íntegras tanto la naturaleza humana como sus facultades, sin corromperse ni debilitarse intrínsecamente. En el orden natural, únicamente quedó afectada la inclinación humana al bien.

Sin embargo, tampoco este "bien de la naturaleza" se perdió, sólo se debilitó. "La inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado. Por la repetición de actos humanos

(85) *Ibid.*, I-II, q. 81, a. 3, ad 2.

se adquiere cierta inclinación a actos semejantes, y se adquiere inclinación a un extremo, sufre menoscabo la inclinación hacia su contrario. Como el pecado es contrario a la virtud por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, o sea la inclinación a la virtud" (86).

Santo Tomás compara esta disminución de la inclinación a la virtud al bien a una "herida", porque al igual que ésta produce la desorganización en el regular funcionamiento del cuerpo sano, el pecado rompe la armonía, en las inclinaciones de las facultades humanas. En el estado de justicia original: "La razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo ella estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado original, y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es a lo que llamamos herida de la naturaleza" (87).

No obstante, esta pérdida de la inclinación a la virtud no fue total. Explica el Aquinate: "Esta inclinación es intermedia entre dos cosas: pues, se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término y fin. De dos maneras, pues, se puede entender su disminución: primero, por parte de la raíz; segundo, por parte del término. Del primer modo no disminuye por el pecado, porque el pecado no disminuye la naturaleza misma. Pero se disminuye del segundo modo, a saber: en cuanto se pone un impedimento para llegar al término" (88).

Con los pecados personales se va reduciendo la inclinación, en cuanto su término, porque se van incrementando los obstáculos que se interponen a su logro. Sin embargo, nunca puede llegar a quedar destruida la inclinación a la virtud o al bien conforme a la razón, al bien honesto, no sólo en cuanto a su principio, que permanece siempre igual, sino también en cuanto a su fin. La inclinación a la virtud, en el segundo sentido: "puesto que disminuye por parte del impedimento que se interpone para que no llegue a su término, es evidente que puede disminuirse hasta

(86) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 1, in c.

(87) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 3, in c.

(88) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 2, in c.

el infinito, porque se pueden poner obstáculos indefinidamente, en cuanto que el hombre puede añadir pecado a pecado indefinidamente. Sin embargo, no puede consumirse totalmente, porque permanece siempre la raíz de tal inclinación. Como se ve por un cuerpo transparente, que siempre tiene la inclinación o aptitud para recibir la luz por el hecho mismo de ser transparente; más disminuye dicha inclinación o aptitud por razón de las nieblas que sobrevienen, aunque perdura siempre en la raíz de su naturaleza" (89).

La "herida" de la naturaleza humana por el pecado supuso, por tanto, la disminución de las fuerzas naturales con relación a la práctica de la virtud, en cuanto a su fin. "Incluso en los condenados permanece la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no existiría en ellos el remordimiento de la conciencia. El que nunca pase al acto se debe a la carencia de la gracia divina, por obra de la divina justicia. Es como en el ciego; permanece la radical aptitud para ver, pero no se actualiza, porque falta la causa que puede formar el órgano que se requiere para ver" (90).

La disminución de la inclinación al bien, en este sentido, afectó a las dos facultades espirituales, entendimiento y voluntad o apetito racional, y a una sensible, el apetito sensible, aunque en sus dos tipos, el concupiscible y el irascible. "Como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que sostiene a la fortaleza; y el concupiscible, en que está la templanza; tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la *ignorancia*; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la *malicia*; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la *flaqueza*, y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley de la razón, la herida de la *concupiscencia*", o del deseo sensible desordenado.

(89) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 2, in c.

(90) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 3, a. 2, ad 3

La ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia son "las heridas grabadas en la naturaleza a causa del pecado original. Pero, como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa del pecado, estas mismas cuatro heridas son las que proceden de cualquier clase de pecados, ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico, la voluntad se resiste a obrar el bien; la dificultad para el bien se hace cada vez mayor; y la concupiscencia se inflama sin cesar" (91).

La ignorancia del conocimiento directivo de la actividad moral no ayuda a la voluntad a abrazarse con el verdadero bien, con el bien de la razón; la malicia o maldad de la voluntad libre, que inclina a lo malo, en cuanto bien aparente; la debilidad o falta de fuerzas en el apetito inferior, que influye en la voluntad; y la concupiscencia, tendencia exagerada al bien sensible, desorden que dificulta la vida honesta, la vida según la razón, impiden toda la armonía humana. La actual crisis de la verdad y de los valores morales, y su substitución por el odio, el poder y el éxito, la renuncia postmoderna a luchar contra las dificultades, y el actual deseo de dinero y de placer, que esclavizan al hombre de hoy, pueden considerarse como consecuencia de estas cuatro heridas, que están reclamando su curación por la gracia. Tal como se dice en el tercer principio sobre la gracia igualmente formulado por Santo Tomás: el hombre, en su situación actual: "Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza" (92).

6. Necesidad de la Iglesia

Enseña Santo Tomás que en cualquier estado en que se encuentre el hombre, necesita sin restricción alguna de la gracia para realizar las obras, que llevan a la vida eterna, e incluso las que por si mismo no llevan a ella pero sí disponen para la misma, como el pensamiento y el deseo de creer, el deseo de salvación,

(91) *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 3, in c.

(92) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, in c.

la petición de perdón, etc. La gracia se necesita no sólo porque el hombre no tiene derecho a la gracia, sino también porque el hombre en el estado actual de naturaleza caída no puede salir del mismo sin la gracia. Nada puede conducir a la vida eterna que no sea sobrenatural, ya que los medios para un fin, en este caso sobrenatural, deben guardar proporción o consonancia con él. Los medios y el fin tienen que estar en el mismo plano.

La iniciativa de la concesión de la gracia siempre procede de Dios. El hombre sin la gracia de Dios no puede, por tanto, prepararse de ningún modo para recibir la gracia inicial. Asimismo el movimiento inicial de lo sobrenatural procede de la misma gracia. No se comienza nunca por las solas fuerzas naturales. No hay, por consiguiente, ninguna preparación natural positiva para la primera gracia, y es ésta la que prepara para las demás gracias. "Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que El mismo no realice" (93). Tampoco cabe ninguna preparación natural negativa, en cuanto remoción del pecado, que es impedimento para la gracia.

El hombre necesita la primera gracia, que Dios no niega a nadie y da a todos por igual, para recibir ulteriores gracias. Aunque puede rechazarla, siempre que una gracia extraordinaria no lo impida. Al igual que la obtención de la vida natural no depende del hombre, tampoco la vida sobrenatural, en el primer momento, es una opción humana o efecto de alguno de sus actos, aunque como la anterior puede después el hombre aceptarla o rechazarla. Si deja que la gracia inicial siga su curso recibirá otras gracias. Ninguna obra meritoria es anterior a la gracia, sino que todas ellas son una consecuencia de la misma.

Después de la previa gracia inicial, el hombre puede aceptar la gracia o ponerle impedimento. De manera que: "Está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia". Por ello: "No sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, «Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la

(93) *Ibid.*, I-II, q. 112, a. 2, ad 3.

verdad» (I *Tim* 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol» (94).

Sin embargo, en los estados actuales de naturaleza humana caída o reparada, el hombre por sí mismo, sin la gracia, no puede, por mucho tiempo o en acciones difíciles, no poner impedimentos a la gracia. Como precisa el Aquinate: «Lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculos a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está íntegra la potencia natural. Más si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependería absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque en un momento pueda por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido» (95).

El hombre en estado de naturaleza caída tiene el poder de no resistir a la gracia, pero no permanentemente, en los actos fáciles, aquellos que, ni por su magnitud ni por la dificultad que requieren, no exigen todas las fuerzas de una naturaleza sana, sino que bastan algunas, como las que tiene un enfermo para realizar los actos que puede hacer en su estado. Tiene también el poder de resistir a la gracia en todos los actos, fáciles y difíciles, los que por la magnitud de la obra o la dificultad que entrañan, necesitan de todas las fuerzas de la voluntad y que, por tanto, son imposibles para una naturaleza enferma.

El poder de no resistir a la gracia es una perfección, y como tal queda perfeccionado y aumentado por la gracia. El no poner

(94) *Idem*, *Summa Contra Gentes*, III, 159.

(95) *Ibid.*, III, 160.

resistencia a la acción de la gracia en los actos fáciles se debe a la naturaleza, aunque también a la gracia, cuando ésta le ayuda. En cambio, el no poner resistencia a la acción de la gracia en los actos difíciles se debe sólo a la gracia.

En estos casos en que actúa la gracia, siempre regenera al libre albedrío, de tal manera que éste es así capaz de cooperar activamente consintiendo a su acción. Todo ello sin que se pierda la libertad. Por el contrario, ésta queda perfeccionada con la gracia, aunque el hombre siempre conserve el poder de resistirla.

Incluso, cuando, por medio de una gracia extraordinaria, Dios quita el impedimento que pone el hombre y hace que continúe el curso de la gracia, tampoco afecta a la libertad. Como explica Santo Tomás: "Aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia" (96).

También el hombre, en el estado actual, necesita la gracia para lograr la perfección en cuanto a su naturaleza. No sólo necesita la gracia para la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural, sino también para poder superar el mal, lograr la perfección natural adecuada al hombre:

Primero, necesita moralmente la gracia externa de la divina revelación para el conocimiento de las verdades prácticas. Como indica el Aquinate: "La razón humana no podía errar en sus ju-

(96) *Ibid.*, III, 161.

cios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Más sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren" (97).

Segundo, necesita la gracia interna para querer y obrar bien, incluso más que en el entendimiento, porque "la naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad" (98). La razón que aporta Santo Tomás es la siguiente: "La infección del pecado original (...) mira primariamente a las potencias del alma. Luego, debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad" (99).

No obstante, en el estado de naturaleza humana caída, cabe, en el orden del querer y obrar el bien honesto natural, sin la gracia de Dios, acciones morales honestas. En este estado el hombre conserva la potencia física o natural de querer y obrar el bien natural honesto, aunque no así toda la potencia moral, o libre de obstáculos. El pecado no ha ni destruido disminuido la potencia física de querer y obrar el bien honesto.

El pecado es como una enfermedad, que no extingue la vida, pero atenúa sus fuerzas o las debilita. No impide, por tanto, toda la potencia moral: "Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno —también en el estado de natural-

(97) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 2, ad. 2.

(98) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 3.

(99) *Ibid.*, I-II, q. 83, a. 3, in c.

za caída—, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina” (100).

El hombre puede hacer algún bien, pero no todo el bien honesto proporcionado a su naturaleza, ya que ello exige todas sus fuerzas sanas. En la situación actual del hombre, aunque esté afectado por el pecado: “En un momento puede por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia” (101).

En cambio, en las cosas difíciles, no puede dejar de poner impedimentos a la gracia, ni tampoco en fáciles que duren mucho tiempo, pues éste hace difícil lo fácil. Sin embargo, si puede hacer cosas fáciles y por algún tiempo, como amar a Dios, aunque con amor ineficaz o imperfecto; cumplir algún precepto de la ley natural, e incluso evitar algún vicio, e incluso todos los vicios por poco tiempo. En cambio, le es imposible no sucumbir en tentaciones graves. En definitiva no puede hacer todo el bien, ni perseverar en el mismo.

En el estado de naturaleza íntegra, el hombre podía hacer todo el bien natural honesto, *sin dificultad*, sin encontrar obstáculos ni contrariedades. Si se hubiera encontrado en estado de naturaleza pura, hubiera podido hacer todo el bien honesto, aunque *con dificultad*, por la falta de completa sumisión de la parte inferior del hombre a la razón. En estos dos estados era posible realizar actos perfectos con la sola naturaleza, imposibles para una naturaleza enferma.

En el estado de naturaleza caída con la gracia suficiente, que Dios da a todos los hombres, pero que es falible porque puede ser frustrada o impedida por el acto libre del hombre uno puede

(100) *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 2, in c.

(101) *Idem*, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 160.

hacer el bien, obrar conforme a la recta razón. No obstante, no todo el bien proporcionado a la naturaleza humana, porque por la "herida" del pecado, ha quedado debilitada. Puede hacer actos imperfectos y, por tanto, algunos actos buenos y honestos, con también trabajos y dificultades.

Incluso en el estado de naturaleza reparada, para poder realizar actos perfectos se necesita siempre la gracia especial de Dios, llamada eficaz, que concede individualmente a cada hombre, si no pone impedimentos a la gracia suficiente o general o que concede a todos, y que ya es una gracia infaliblemente eficaz o infrustrable (102).

La Encarnación, además de proporcionarnos principalmente la salvación eterna, y otros muchos beneficios, fue también necesaria para que el hombre pudiera hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza. Sin ella, y, por tanto, sin la Iglesia, afirma Santo Tomás, "hubiesen desaparecido totalmente la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a él debida y la honestidad de las costumbres" (103). En nuestros días, la progresiva descris-tianización del mundo contemporáneo, en algunos países, confirman estas palabras.

(102) Véase: F. MARÍN-SOLA, "El sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), págs. 5-55; "Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), págs. 5-74.; "Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), págs. 321-397.

(103) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 6, in c.