

perspectivas de diálogo

17
18

**el miedo
y el cristiano**

070
080
per

perspectivas de diálogo

director: Andrés Assandri

equipo redactor: Centro Pedro
Fabro

caratulista: Yin-Cheung-Koon

impresión: Talleres Gráficos Monte-
video Cooperativa de Impresores.

redacción y administración: Agra-
ciada 2974 - Montevideo

distribución:

- Librería América Latina
18 de Julio 2043, G. tel. 41 51 27
- Librería APOCE
Soriano 1465, tel. 40 61 31
- Centro Pedro Fabro
Agraciada 2974, tel. 2 74 66

suscripción: 1968 10 números \$ 500.
fuera del país

- correo ordinario U\$S 3
- correo aéreo U\$S 7

precio del ejemplar: \$ 80.

con la debida aprobación

Año II — Setiembre-octubre - 1967 — Nos. 17-18

- 1 Presentación
- 2 Sociedad en conflicto, miedo y radicalización
Ricardo Cetrulo
- 7 La dialéctica del miedo
Juan Luis Segundo
- 14 Las vicarías. Sucedáneos del miedo
Dario Ubilla
- 18 El duro legado de los que parten
Roberto Viola
- 22 Fenomenología del miedo
Juan Carlos Carrasco
- 27 La fe supera al miedo
Andrés Assandri

Segunda Edición



presentación

La necesidad de consagrar este número extraordinario de *PERSPECTIVAS* de *DIALOGO* —que incluye los números de setiembre y octubre— al tema del MIEDO, surgió de la unánime percepción de algo que, paradójicamente, nos parece ser un “signo de los tiempos”.

Hechos tales como la aparición reciente entre nosotros, de movimientos o instituciones inspiradas por actitudes de defensa: de la tradición, de la civilización cristiana, de la propiedad etc.; terminologías alarmistas aparecidas en publicaciones: “se conmueven los cimientos...”, “El Santo Padre alerta a la Iglesia”, “El Papa llora”, “Subversión en el catolicismo nacional”; presiones ejercidas unilateralmente ante la autoridad para obtener sanciones contra las raras imprudencias que van en el sentido de la transformación y no para las que la frenan; todo ésto nos lleva —“con miedo”— a intentar un análisis de las estructuras mentales y sociológicas capaces de explicar lo que subyace a todos estos hechos: el MIEDO.

Es evidente que la situación del país en crisis contribuye a agravar esa actitud básica de temor en el cristiano. De ahí que en un primer artículo (*SOCIEDAD EN CONFLICTO, MIEDO Y RADICALIZACION*) pone en relación la crisis que experimenta el país con la crisis de la transformación de la Iglesia, particularmente en lo que se refiere al impacto psicológico que producen en la conciencia cristiana.

En un estado de transformación, el miedo nunca es simple, sino que se polariza en dos tipos de actitudes que se exacerban mutuamente: el miedo que aparaliza la acción y el miedo que hace de la transformación una moda irresponsable no conectada con la totalidad del cuerpo eclesial (*LA DIALECTICA DEL MIEDO*).

En cualquiera de los dos casos el miedo tiene

como característica una inconfesada evasión de la responsabilidad que sale a la búsqueda de personas, instituciones o símbolos en quienes resignar la (*LAS VICARIAS: SUCEDANEOS DEL MIEDO*).

Ahora bien, una de las formas de evasión consiste en la reacción que se rehusa a cuestionar las propias seguridades frente a la crítica que supone el hecho tan frecuente hoy del abandono de la Iglesia o del ejercicio del ministerio sacerdotal (*EL DURO LEGADO DE LOS QUE PARTEN*).

Cabría preguntarse si no estamos también nosotros cediendo al mismo mecanismo: tenemos miedo del miedo. La forma de evitarlo consistirá en ver en el miedo, no esa realidad incontrolada que paraliza o fanatiza, sino un momento decisivo dentro del desarrollo y maduración de la psicología humana (*FENOMENOLOGIA DEL MIEDO*).

Concretamente el esfuerzo del Concilio Vaticano II está amenazado de parálisis por las actitudes de temor de que hablábamos. Solamente la fe, es decir, la confianza en el Espíritu que hace de nosotros mismos pecados, posibilidades de decisión y de desarrollo, puede devolver a la Iglesia, la fidelidad a su misión (*LA FE SUPERA AL MIEDO*).

Esperamos que estas reflexiones sobre el MIEDO, sirvan para esclarecer la conciencia cristiana en un momento de particular confusión. Nuestra intención es ésta: objetivar los mecanismos inconscientes que trabajan secretamente la condición humana y hacer posible así y sólo así un diálogo que hoy, más que nunca es necesario.

Para no romper la unidad de la temática nos ha parecido oportuno reunir los números de Setiembre y Octubre en una sola entrega.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

SOCIEDAD EN CONFLICTO, MIEDO Y RADICALIZACION

Ricardo Cetrulo

Dentro de la perspectiva que nos hemos impuesto en este número, el miedo no sólo aparece como un fenómeno individual, frente a determinadas circunstancias de la Iglesia, sino además como un fenómeno colectivo, en cuyo análisis deben intervenir tanto los factores estructurales que lo provocan como los mecanismos psicosociales que entran en juego y que producen reacciones de radicalización cuya naturaleza es necesario detectar.

Este fenómeno del miedo y su secuela, la radicalización, ha sido estudiado por la sociología americana particularmente en referencia a los movimientos de extrema derecha, sea el fascismo (1), sea el maccarthismo (2) pero además en una forma más generalizada y teórica (3). De esos estudios nos serviremos en la medida en que constituyan una ayuda para la conceptualización de la compleja situación de nuestra sociedad uruguaya, ya que es ella la que en realidad nos interesa entender en su originalidad y especificidad.

En un primer acercamiento, aún superficial, debemos constatar la sensación de *crisis generalizada* que vivimos desde hace ya mucho tiempo, y cuya única variante consiste en su *continua agudización*, al punto que, ese clásico resorte de todo uruguayo que le permitía abrigar siempre la secreta

esperanza de que finalmente "todo se solucionaría", comienza a no responder más.

Es cierto que el cambio de gobierno en marzo de 1967, y la puesta en marcha de la nueva Constitución, creó momentáneamente una expectativa real. Pero esto, de hecho, no hizo sino agravar la decepción, una vez defraudada tal expectativa. Un mínimo de atención a las conversaciones de los ómnibus, sin pretender darles más que un valor de signo, aunque importante, del sentir popular, permite constatar que el interrogante: ¿hacia dónde vamos? o ¿cómo vamos a salir de ésta? no tiene respuesta.

Claro está que el camino por el cual se llega a esta conclusión, difiere en clarividencia según las personas. El ama de casa llegará a ella a través del impacto cotidiano de los precios en un presupuesto cada vez más insuficiente; el empleado público, a través de una lucha sin mayores esperanzas por una mejora en el próximo presupuesto; el industrial, a través de una caótica inestabilidad monetaria que le impide la más elemental previsión sobre el costo de su producción, etc.

Mientras tanto, en medio de conflictos sociales reivindicativos de los intereses de cada sector (aun los propietarios han hecho oír su voz incitando al

no pago de los impuestos lo cual no es, evidentemente, menos "subversivo" que las reivindicaciones sindicales autorizadas por la Constitución) crece la conciencia generalizada de que se ha perdido el timón: los mensajes oficiales que se han dirigido en repetidas circunstancias a la población han sido todos una descripción de una situación angustiosa y un llamado al sacrificio. Ahora bien, los sacrificios son relativamente fáciles de aceptar cuando son equitativamente repartidos y cuando se trabaja por la obtención de metas definidas y alcanzables. En realidad, tal reparto equitativo no aparece, así como tampoco las metas: no se ha oído una sola palabra sobre planes de producción, nuevas fuentes de trabajo, ideales positivos por los cuales luchar. Es lógico, entonces, que el interrogante indicado antes quede sin respuesta.

No es nuestro interés darle a las reflexiones de este primer nivel, un corte político. Tampoco pretendemos analizar la presente crisis en función de las diferentes variables para asignar prioridades. ¿Se trata de una crisis principalmente económica? ¿O más bien estamos en presencia de una crisis de valores en una sociedad que ha perdido conciencia de su destino? ¿Es ésta una crisis de estructuras políticas envejecidas en una sociedad que en el fondo de sí misma se resiste al cambio, y lo prueba votando en las últimas elecciones a los candidatos de los cuales podían esperarse menos sorpresas? ¿O preferiremos afirmar —con una simplificación fácil— que es ésta primordialmente una crisis social, provocada por agitadores que aprovechan un estado de descontento para la obtención de sus fines 'Inconfesados'?

En realidad, para nuestro propósito basta con señalar que, tanto por su carácter de crisis estructural generalizada, como por el impacto que ésta produce en la psicología colectiva, estamos en presencia de una situación que los sociólogos, siguiendo a Durkheim, han calificado de "anomía" (4), es decir la situación en que un gran número de individuos carecen de la integración en estructuras institucionales estables, necesarias para el propio equilibrio personal y para el funcionamiento sin tropiezo del sistema social" (5).

Claro está que esta definición no se pronuncia sobre el valor de las instituciones existentes, o sobre el sistema social vigente. Simplemente supone que normalmente un individuo está integrado a la so-

riedad a través de su aceptación de las metas comunes de los valores comunes y de las normas que la sociedad acepta, todo lo cual se expresa en instituciones que estructuran y hacen permanente el sistema global, orientando la acción de los individuos. Pero a la vez supone que una sociedad no es estática, es decir, que no siempre define las mismas metas, o sustenta los mismos valores, es decir, no siempre se mantiene el consenso sobre el orden social existente. Así por ejemplo, el orden social medieval, fuertemente estratificado en estamentos que definían por nacimiento la posición del individuo en la escala social, subsistió en tanto la conciencia social lo evaluó como válido. Sin embargo, la profunda transformación que la Revolución Francesa introdujo en ese orden feudal, indica la aparición progresiva de nuevos valores que llegados a un punto álgido de toma de conciencia, trastocaron violentamente la estructura social, dando lugar a nuevas formas de las cuales nuestra sociedad vive aún.

La anomía se sitúa precisamente en esos períodos de aceleración de la historia en que diversos factores —problemas económicos, cuestionamiento de la estructura de privilegios, incoherencia entre el despertar de nuevas valoraciones y las instituciones existentes— quiebran la estabilidad vigente hasta el momento. La anomía puede así ser considerada como la situación necesaria que preludia un cambio en la estructura de la sociedad, como la etapa conflictual entre el viejo orden institucionalizado y las fuerzas que emergen y buscan la expresión institucional de nuevos valores. En este sentido podríamos decir que no hay cambio profundo en una sociedad sin esa etapa intermedia de desintegración social y de cuestionamiento del orden existente, tal como la que vivimos hoy en el Uruguay.

Pero además, la definición de anomía, al indicar que la integración en estructuras institucionales estables es necesaria al propio equilibrio del individuo nos refiere al impacto psicológico que provoca una tal situación: el miedo. Para comprender mejor este impacto tenemos que analizar brevemente el papel importante que juega "la seguridad" en la integración de la personalidad humana.

En efecto, sea cual fuere la ideología que se sustenta, todo hombre experimenta la necesidad de

una cierta estabilidad de su contorno social, de las metas que orientan su acción, de los símbolos que hacen posible la comunicación humana.

Para satisfacer esa necesidad el hombre busca controlar su situación por el conocimiento que le permite situar cosas, personas y acontecimientos dentro de un cierto orden coherente, de lo que podríamos llamar un "sistema de permanencias" que le sirvan de cuadro de referencia en relación al cual puedan integrarse nuevas experiencias. Las costumbres, las normas sociales, los valores culturales, en una palabra, todo lo que da cohesión y unidad a una sociedad pertenece a ese "sistema de permanencias". El resultado es la *seguridad* que brinda lo conocido y dominado.

Este esquema cumple su función en una sociedad si no estática, al menos relativamente estable, en la cual, las dosis de novedad inherente a la vida en el tiempo, pueden ser asimiladas en referencia al sistema, sin desajustes demasiado notables, dado que lo imprevisible y lo aún no controlado, han sido reducidos a un mínimo.

Es evidente que nuestro análisis se refiere a la persona adulta, ya que las etapas previas —niñez y juventud— requieren una flexibilidad mucho mayor. En efecto, la incorporación continua de nuevas experiencias se realiza en la ambigüedad entre la curiosidad y la alegría del descubrimiento y la ansiedad o miedo frente a la desaparición de un orden anterior que debe reestructurarse. Es la ley dura del crecimiento: el ser humano, so pena de esclerosis, debe renunciar constantemente a un cierto orden y coherencia ya adquiridos en una etapa, para abrirse a un mundo más vasto de experiencias, y a nuevas síntesis de la realidad. No es extraño, pues, que la niñez y juventud se caractericen por una particular flexibilidad y plasticidad para realizar esas continuas desintegraciones y reintegraciones de su situación. Así como tampoco es extraño que, a medida que se avanza hacia la edad adulta, se experimente la necesidad de dar por terminado el proceso de instalarse en un sistema de permanencias que le permita considerar el sistema de orden que se ha construido como cuadro de referencia definitivo.

Ahora bien, la situación de anomía que vivimos altera radicalmente la estabilidad del sistema de permanencias, y la seguridad que él engendra. El uruguayo, heredero de un largo período de segu-

ridad en el cual se acumularon una serie considerable de cosas consideradas como definitivas, se ve súbitamente enfrentado a un cuestionamiento generalizado, incluso de aquellas instituciones y símbolos que durante muchos años constituyeron su orgullo: la democracia y la libertad entre otros. (¿No es significativa a este respecto la aprobación por parte de un buen sector de la población de las recientes medidas de seguridad?).

La consecuencia de este enfrentamiento es la inseguridad y el miedo. No ya el miedo frente a un determinado peligro que puede ser localizado y superado, sino el miedo generalizado, que buscará es cierto, sus chivos emisarios, pero que, previamente, surge del fondo ancestral latente en todo hombre. Ya veremos, al final de este artículo, que este miedo afecta de diversa manera a las diversas personas, y que produce, por tanto, reacciones distintas, pero antes de llegar a ese punto debemos agregar un ingrediente más de la situación: el momento actual de la Iglesia Católica postconciliar.

Cuando Durkheim escribe en 1897 su libro "El Suicidio" formula su ya clásica tesis sobre la anomía como la variable más importante en la incidencia del suicidio. Señala también que la religión con su doctrina precisa, sus normas morales, etc. es un antídoto contra la anomía y observa que la tasa de suicidios es más alta entre los protestantes que entre los católicos, adelantando la siguiente explicación: "La única diferencia esencial entre el Catolicismo y el Protestantismo consiste en que el segundo permite la libre investigación en mucho mayor grado que el primero... El católico acepta su fe ya elaborada, sin escrutinio. Ni siquiera puede él someterla a un examen histórico, puesto que los textos originales en los que se fundamenta le están proscriptos. Un sistema jerárquico de autoridad ha sido elaborado con extraordinario ingenio para imposibilitar toda variación en la tradición. Para el pensamiento católico toda variación causa horror" (6). Así ve Durkheim la Iglesia del siglo XIX como un grupo social fuertemente institucionalizado en el que el individuo encuentra un medio de integración que lo pone al abrigo de la anomía que pueda reinar en la sociedad global.

Pero esta función no puede ya cumplirla la Iglesia post-conciliar, a pesar de los esfuerzos de muchos por perpetuarla. La Iglesia post-conciliar, y concretamente la Iglesia uruguayo, está ella misma

en un período de transformación muy importante, que presenta para muchos el carácter de una crisis dolorosa. No sólo no acepta ella ser el refugio fácil para liberarse del miedo que proviene de la situación conflictual de nuestra sociedad, sino que, por el contrario, su acción pastoral está orientada a suscitar en los católicos el sentido de su responsabilidad para enfrentar la crisis del país y participar activamente en su reconstrucción. No sólo no acepta ella ser el puerto tranquilo en el que se alivian las tensiones, sino que vive ella misma una búsqueda para entrar en diálogo con un mundo que se construye.

Quien buscaba en el Cristianismo una simplificación y sistematización del universo, una comunidad unánime y cerrada y un Dios exclusivista no puede menos de sentir el impacto cuando el ordenado y estático esquema del universo es reemplazado por una visión evolutiva que lanza al cristiano a una búsqueda; cuando la comunidad cerrada y unánime es reemplazada por una sociedad pluralista, y cuando el Dios exclusivista se convierte en el Padre que dirige hacia *El toda* la historia de los hombres.

En definitiva, ya sea a partir de la situación de la sociedad global como a partir de la situación de la Iglesia, le llega al cristiano uruguayo un desafío a enfrentar el miedo.

¿Cuáles son las reacciones posibles?

Hay un tipo de personalidad particularmente estudiado por un grupo de psicólogos sociales encabezado por Adorno, llamada "personalidad autoritaria". Se caracteriza en líneas generales, por el ejercicio abusivo de una autoridad incuestionada con respecto a los inferiores, a la vez que por una tendencia a la sumisión servil a los superiores. Tiende a pensar el contorno social y la realidad en general, a través de estereotipos simplificadores. De ahí su rechazo de todo matiz: el mundo de los hombres se divide en buenos y malos; las cosas son sin más blanco o negro.

Pero además de esa ausencia de matices, la personalidad autoritaria ve al mundo presa de las conspiraciones secretas de los "malos", dominado por las maquinaciones de enemigos indefinibles. De ahí su proclividad a la creación de chivos emisarios que carguen sobre sí la responsabilidad de todos los males del mundo. La personalidad autoritaria es así, el campo de cultivo de todo tipo de

racismo, y de todos los "anti", porque los "anti" constituyen una forma de restablecer la inseguridad radical mediante la reafirmación compulsiva y fanática de slogans simplificados.

Y agreguemos finalmente que de acuerdo a los estudios de Adorno y su grupo, la personalidad autoritaria constituye el terreno más apto para el desarrollo de una ideología fascista.

Fácil es de ver como reacciona un tal tipo de personalidad ante el miedo y la inseguridad propios de la presente situación del país y de la Iglesia. Lo que en períodos más o menos estables permanece en estado latente, en una sociedad en conflicto y en una Iglesia en transformación post-conciliar se radicaliza y adquiere características de agresividad inusitada.

Respecto a la crisis de la sociedad se busca restablecer la seguridad por el camino más corto: reafirmando metas y símbolos, no ya del orden existente, precisamente cuestionado por la crisis, sino de un orden previo en que libertad y democracia son subsumidas en un régimen autoritario. Parecería que el miedo y la inseguridad produjeran lo que los psicólogos llaman la tendencia a la regresión al seno materno, un mecanismo de defensa que lejos de enfrentar el desafío del presente, se refugia en un pasado en que "el mundo era mejor". Es natural que así sea, porque la personalidad autoritaria no puede soportar la complejidad de la situación presente. Ahora bien, uno de los mecanismos simplificadores consiste en la reafirmación de un pasado ciertamente más simple, y otro, también muy importante, es la dimisión ante una autoridad que *sabe* que ve claro.

La sensación de alivio que muchos han experimentado frente a las recientes medidas de seguridad es un signo evidente de esta reacción.

Respecto a la crisis de la Iglesia, el fenómeno es quizá más dramático. Porque, como dijimos, la Iglesia post-conciliar no puede ser ya un refugio de seguridad como pudo quizá, serlo, en otros períodos de su historia. Ella está empeñada en un diálogo difícil con un mundo complejo. Ella trata de "auscultar... las múltiples voces de nuestro tiempo... a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (Gaudium et Spes Nº 44). Ahora bien, la personalidad autoritaria no puede soportar el diálogo, porque el diálogo exige compren-

sión, matices, desimplificación. De ahí que también en el campo cristiano se produzca la regresión hacia el pasado, particularmente hacia los documentos de León XIII, que son obviamente expresión del magisterio de la Iglesia, pero de una Iglesia que enfrentaba una situación histórica bien distinta a la nuestra. La Iglesia no se detuvo allí y si bien es cierto que hay una continuidad en la expresión de pensamiento, no es menos cierto que el enfrentamiento con nuevas situaciones históricas le han exigido nuevas formulaciones que no se pueden simplemente ignorar.

En suma, podemos sintetizar diciendo que este primer tipo de reacción, en su posición más extrema, no se enfrenta al miedo y a la inseguridad para superarlo, sino que lo racionaliza y lo transforma en una ideología paralizante de toda transformación.

Pero hay otra posible radicalización, igualmente simplificadora aunque de signo contrario, y que no es menos expresión de una inseguridad difícilmente soportable: la que proyectándose utópicamente en un futuro ideal cree que la destrucción de las presentes estructuras, soluciona automáticamente todos los problemas. También aquí hay un chivo emisario: el presente orden de cosas, del cual surgen todos los males que acaecen al hombre y a nuestra nueva sociedad. Suprimida la raíz de esos males, el Uruguay podrá surgir como una nueva sociedad, casi diríamos como un nuevo "paraíso en la tierra", sin egoísmos, sin pecado.

La primera reacción era una huida hacia el pasado, mientras que la segunda escapa hacia el fu-

turo.

En lo que respecta a la Iglesia, esta reacción también huye del proceso de transformación post-conciliar, aunque obviamente por otras razones se acusa a la Iglesia-Institución de lentitud, de compromisos, y en lugar de colaborar en la aceleración del proceso, se prefiere la solución más simple, es decir, se abandona la Iglesia.

Somos conscientes de haber abreviado mucho el análisis de estas dos reacciones. Dentro de la brevedad de este artículo, nuestra intención era simplemente dar las líneas generales de dos posiciones extremas, radicalizadas.

La tercera reacción es la más difícil y consiste en el enfrentamiento del desafío.

Desafío que viene de una sociedad en conflicto que exige clarividencia, análisis del proceso histórico, compromiso político serio, lucha y riesgo.

Desafío de una situación de la Iglesia que no ofrece seguridad sino que lanza a la búsqueda, pero que tampoco puede transformar en un día estructuras sobre las que pesa la inercia de un largo pasado, sino que exige una difícil integración de dos actitudes: por un lado, valentía en la colaboración con la transformación, y por otro, paciencia con la lentitud del proceso.

La presente situación del país y de la Iglesia exigen, en definitiva, madurez para soportar la inseguridad de todo proceso de cambio profundo, para insertarse en él con toda seriedad y compromiso, sin caer ni en las regresiones ni en las utopías, que son formas de alienación en la simplificación.

(1) Talcott Parsons, *Some Sociological Aspects of the Fascist Movements*, en *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, The Free Press 1954, pp. 124-142.

(2) Daniel Bell, *The Radical Right*. (Revised edition).

(3) Kurt Riezler, *The Social Psychology of Fear*, en H. Ruitenbeek, *Varieties of Modern Social Theory*, New York, E. P. Dutton, 1963, pp. 133-149.

(4) La palabra "anomia" viene del griego "nomos" que significa ley. Anomia significa por tanto, falta de ley o de regla. Para un estudio detallado de esta situación de anomia ver: Emile Durkheim, *Suicide*, Glencoe, The Free Press, 1963.

(5) T. Parsons, *Op. cit.* p. 125.

(6) E. Durkheim, *Op. cit.* p. 157.

LA DIALECTICA DEL MIEDO

Juan Luis Segundo

El miedo proyectado en dimensiones tales como la sociedad entera o la Iglesia, no es un fenómeno simple. No se presta a dicotomías fáciles, como la que permite distinguir actitudes de temor o de valentía. Ni puede atribuirse simplemente el temor a la reacción del conservador enfrentado a la ineludibilidad del cambio. Porque se da asimismo, como lo mostró bien Mounier, en varias maneras de abandonarse a ese cambio sin asumirlo libremente. Más aún, dentro de una sociedad o comunidad, los distintos elementos del miedo se buscan, se complementan y se causan mutuamente.

Ilustrar esto con algunos ejemplos es precisamente lo que nos proponemos aquí.

Cualquier observador, por superficial que sea, notará que uno de los puntos de la vida de la Iglesia sobre el que se cierne una atmósfera más cargada de miedo, es el que toca al problema del celibato relacionado estrechamente, por lo menos en las reacciones corrientes, con la supervivencia del sacerdocio.

Dentro de este clima, se está hablando de numerosos pedidos que se habrían presentado, por parte de sacerdotes, de paso al estado laico. ¿Viviremos aquí un fenómeno semejante al que tuvo lugar en Buenos Aires donde se llegó a hablar de éxodo sacerdotal? ¿Es cierto que las vocaciones a un sacerdocio célibe van menguando y que tampoco se podrá contar en el futuro con la solución

de facilidad que representaba para nosotros el sacerdote extranjero? ¿Qué ocurrirá con una Iglesia sin sacerdotes? ¿Es ésa la Iglesia del futuro?

Obviamente, este artículo no pretende —ni podría— resolver tales problemas. Las preguntas interesan solamente aquí a título introductorio de nuestro único problema: *el del miedo*.

Dos hechos, sin embargo, de fecha reciente, parecerían escapar a este clima: uno es la Encíclica de SS. Pablo VI sobre el celibato sacerdotal. Es una visión segura, frente a objeciones netamente expresadas en la misma introducción: el celibato seguirá unido al sacerdocio en la Iglesia de Occidente. Así lo quiere el Espíritu y El conduce su Iglesia. No hay, pues, que temer.

El segundo hecho es, en realidad, anterior. Se trata de un artículo de Mons. Iván Illich aparecido simultáneamente en varios países y lenguas. Se lo conoce entre nosotros por su reproducción íntegra en *Primera Plana* de Buenos Aires (17/7/67) y fragmentaria en dos artículos de Juan C. Somma en *Marcha* (22 y 28/7/67). Bajo el título sugestivo de “el clérigo en vías de desaparición”, Mons. Illich afirma que “una gran parte de la Iglesia pensante cuestiona el lazo entre celibato y sacerdocio. El Papa insiste en su conexión. Ahora bien, ni la doctrina ni la tradición dan un apoyo definitivo a su posición”. Claro está que esto “ayuda a asegurar la rápida desaparición del clero”. Tam-

bién aquí, visión segura del futuro. No hay que temer.

Pues bien, si no nos engañamos, e independientemente de quién tiene razón (no se puede, por otra parte, juzgar en base a frases sueltas), no sólo creemos que hay miedo en una y otra posición, sino que, por un mecanismo de causalidad recíproca, las dos generan miedo. Y eso es lo que quisiéramos mostrar.

I

Desearíamos disponer aquí de espacio para comentar el contenido, sumamente rico, de la Encíclica *Sacerdotalis coelibatus*. El gesto de mal humor con que muchos cristianos la han recibido, al enterarse de que "al fin de cuentas no cambia nada", ha sido decisivo sin duda para que no se la leyera. A diferencia de *Populorum Progressio*, *Sacerdotalis Coelibatus* corre el riesgo de pasar a la historia sintetizada en sólo una frase.

Personas más interiorizadas que nosotros en los entretelones de su redacción han podido escribir, en *Criterio* (27/7/67): "Se supo que una comisión estudiaba a nivel supremo un voluminoso *dossier* compuesto, sin duda, por textos y documentos de muy diversa índole, algunos públicos, otros secretos. Se nos dice, en la conferencia de prensa en la cual Mons. Salvatore Garofalo, rector de la Universidad Urbaniana, presentó la encíclica a los periodistas de Roma, que ella es fruto no de una sino de tres comisiones de doce o más expertos cada una "pertencientes al campo internacional" y expresivos "de todas las corrientes del pensamiento". Hay pues trabajo serio y responsable detrás del texto presente, cuya redacción por otra parte, se debe en gran medida (según el mismo testimonio) al Santo Padre en persona. Ambas circunstancias son prueba suficiente de la importancia capital que la Santa Sede atribuye al asunto. Son además, me atrevo a decir, una garantía de objetividad: las comisiones que estudian, por delegación pontificia, las cuestiones más delicadas de la fe, las costumbres y la disciplina, suelen ser de composición muy variada y el ejemplo de la que examinó el problema de la natalidad permite afirmar que nadie a priori es excluido por la audacia de sus opiniones mientras sea un pensador responsable. La indicación de Mons. Garofalo acerca de las

"corrientes" representadas en esta comisión debe entonces ser tomada literalmente. En cuanto a la intervención pontificia, sólo se puede decir que sus condiciones de pensador riguroso y analista exigente son conocidas. El resultado es, por consiguiente, "satisfactorio".

Aunque no participamos de la opinión del Director de *Criterio* cuando la considera "demasiado novedosa y demasiado vital", la consideramos, eso sí, demasiado seria "como para ser presentada en unos párrafos". Correremos pues el riesgo de hablar de ella sin presentar sistemáticamente su contenido. Y correremos el riesgo ante nuestros lectores de declarar que, en líneas generales, concordamos con la Encíclica en ver un lazo íntimo entre celibato y sacerdocio.

Este acuerdo básico, sobre el cual esperamos volver en otra ocasión desde estas páginas, nos da, si se quiere, una libertad mayor que la que ya tiene todo cristiano para analizar la Encíclica, y aun para discrepar, en algunos aspectos, sobre todo de forma, con ella.

Es sabido que el Sumo Pontífice reservó a su propio magisterio este asunto cuando iba a ser debatido en el Concilio. El mismo lo recuerda en la Encíclica (párr. 2). Es difícil no ver ya en esta decisión una actitud de temor, puesto que SS. misma explica que temía que el Concilio no diera, frente "al estado de cosas" que presenciábamos, suficiente "esplendor" y fuerza al celibato sacerdotal en las circunstancias actuales" párr. 2).

Ahora bien, la Iglesia entera estaba entonces reunida, a través de los sucesores de los Apóstoles, para hacer frente a esas mismas circunstancias, gozando en vistas de esa función, de la asistencia especial y extraordinaria del Espíritu de Cristo. ¿Por qué confiar más, entonces, en el magisterio pontificio ordinario que en el extraordinario (de toda la Iglesia unida al Sumo Pontífice), siendo así que éste supera en calidad a aquél?

La razón obvia de esta preferencia —que se dio asimismo para otros problemas durante la celebración del Concilio: natalidad, interpretación de la Eucaristía— no es teológica, sino práctica. Los problemas y sus circunstancias son considerados eminentemente peligrosos, por una parte. Y, por otra, el Concilio, con sus discusiones hechas públicas, con sus votaciones, con el contacto directo de los pastores participantes con multitud de casos

concretos, podría llevar a precipitaciones, a divulgaciones superficiales, a interpretaciones ambiguas. Numerosos cristianos han considerado el Concilio como algo eminentemente peligroso.

Y a este nivel ciertamente el miedo toma proporciones teológicas. Se disocia indebidamente la asistencia del Espíritu Santo de la totalidad de la marcha de la Iglesia, para ponerla únicamente en una infalibilidad de fórmulas dogmáticas. Y como un cálculo muy simple permite afirmar que la misma infalibilidad está ya a disposición de un miembro determinado de la Iglesia, el Papa, sin los inconvenientes que presenta un Concilio cuando se tratan en él, en circunstancias críticas, los problemas más difíciles de la Iglesia, no se alcanza a ver qué compensación puede dar de su peligrosidad el proponer tales cuestiones a la decisión conciliar.

Tal vez, se dirá, esta compensación podría ser dada por el clima de diálogo que la Iglesia reunida en Concilio necesariamente instaura.

Y, ciertamente, si el diálogo era alguna vez necesario, lo era y lo es en este terreno de celibato sacerdotal. Y la primera razón es que este problema toca a la existencia misma de los sacerdotes que a menudo se encuentran con él en momentos difíciles y desgarradoras de sus vidas. Todo el clima de respeto que la Iglesia ha instaurado tomando seriamente ante Dios *el compromiso de oír* las voces sinceras de los que disienten, no creyentes o hermanos separados, a pesar o tal vez en razón misma de su obligación con la verdad, no es posible que excluya a sus propios sacerdotes. Si hay un problema —¿y quién lo duda?— no es lícito poner en movimiento la maquinaria burocrática de la Iglesia para que esas voces no sean oídas.

Pero dialogar es ciertamente más fácil, paradójicamente, cuando se tiene o cree tener límites fijos más allá de los cuales no se está ya más en la Iglesia. En el diálogo con los no creyentes o con los hermanos separados no se cree llevar la iglesia consigo. En cambio, en el diálogo con los sacerdotes que cuestionan su celibato, surge inmediatamente la pregunta angustiada: ¿a dónde puede llevar esto a la Iglesia?

Curiosa sensación de deriva, de indefensión, de fragilidad en quienes profesamos *creer en la Iglesia*, es decir, para quienes la Iglesia está afirmada sobre la palabra fiel del Señor: "yo estaré con us-

tedes hasta el fin" y "en donde dos de ustedes se unan en mi nombre, allí estaré...".

En este clima donde, paradójicamente, el aferrarse a la Iglesia es proporcional a una pérdida de fe en ella, la tramitación de los pedidos de reducción al estado laico se vuelve ilógica e inhumana por causa del temor. Sólo se tramitan con una cierta "rapidez humana" los casos apoyados en hechos consumados. Quien, más conciente de su responsabilidad de Iglesia, quiere discutir su caso —exactamente con las mismas razones— antes de tomar la decisión y llegar a los hechos, ve pasar años sin que su problema sea realmente examinado.

¿Por qué este castigo a una mayor responsabilidad y sinceridad, al que no ha escapado ningún caso que hayamos conocido en ambas márgenes del Plata? Por una reacción de temor. Para evitar mayores males se ha abierto una puerta: solucionar lo que ya no tiene remedio posible. Pero se mantiene herméticamente cerrada la otra: la del diálogo. Y la del diálogo sobre el mismo problema que genera los hechos anteriores. Da la impresión de que se *utiliza el pecado* para obtener la disminución de los casos, para salvar el número de sacerdotes en el ministerio.

La obsesión de la pregunta: ¿qué pasaría si se dialogara? ¿quién pararía el proceso?, conduce a ese fatal camino del miedo donde los hechos consumados se van a multiplicar al pretender seguir ignorando los problemas que personas humanas sienten en carne propia.

La Encíclica, ciertamente, reacciona contra este temor. Como leíamos, su preparación se ha realizado escuchando diferentes voces, diversos pareceres. El fruto de esta voluntad de enfrentar lealmente el problema, está en esos números 5-12 de la Introducción, donde en forma sucinta pero seria y sincera se formulan las principales objeciones a la disciplina actual del celibato sacerdotal.

Pero esa victoria sobre el miedo a enfrentar el problema no es total. Los números citados pertenecen, como decíamos, a la Introducción. Sigue una reafirmación de la doctrina en términos que se podrían considerar duros: "Una larga serie de dificultades se presentará a los que "no comprenden esta realidad" (Mt. 19, 11), que ignoran o que olvidan el "don de Dios" (cf. Jn. 4, 10) y a quienes escapan la lógica superior de esta con-

cepción nueva de la vida, su maravillosa eficacia y su desbordante plenitud" (párr. 12). Ahora bien, cuando en la Primera Parte se explica y se funda esta lógica superior, observamos que las objeciones han desaparecido. No entran en diálogo. Han sido escuchadas, y eso es todo.

Claro está que en esa Primera Parte, los principios que sirven para fundar la permanencia de la legislación existente sirven de respuesta implícita a esas objeciones. Ya hemos indicado que esos principios nos parecen serios y dignos de tenerse en cuenta mucho más de lo que podemos hacerlo dentro de los límites de este artículo.

Pero, teniendo en cuenta, como escribe el mismo Sumo Pontífice, que es "un tema tan complejo" (párr. 12) que "crea perplejidades y desconcierto a muchos fieles" (párr. 2), hubiéramos deseado que la formulación y el estudio expreso de esas razones de perplejidad hubieran pasado del vestibulo de la Encíclica a su cuerpo central para ejercer allí un verdadero papel de interlocutores. Así los que sienten esas objeciones en carne propia habrían tal vez apreciado mejor el indudable valor de las razones que llevaron a SS. a mantener la exigencia anterior.

Si dirá tal vez, y no sin cierta razón, que nos preocupamos con esto de las "formas" del diálogo, y no de su substancia. Es cierto, pero en un clima de miedo eso es importante. Es un factor no despreciable de serenidad y esperanza. Y, viceversa, el no guardarlas supone y engendra un clima de temor.

Finalmente, después de haber presentado las razones que militan por la disciplina en vigor en Occidente, la Encíclica aborda el caso difícil de explicar: la práctica diferente de la Iglesia de Oriente donde se ordena de sacerdotes a hombres casados. "Si la legislación de la Iglesia Oriental en lo que toca a la disciplina del celibato eclesiástico es diferente... ello se debe también a circunstancias históricas distintas y propias de esa parte muy noble de la Iglesia: a esa situación especial el Espíritu Santo ha providencial y sobrenaturalmente adaptado su asistencia" (párr. 38).

Es difícil evitar aquí la impresión de que con ello se corta toda posibilidad de diálogo. Las razones han sido dadas en todo su valor universal, sin restricción de ninguna especie. La Iglesia Oriental, sujeta a la fuerza de esas mismas razo-

nes, tiene otra disciplina de celibato sacerdotal. Si no se admite que ello se deba a una infidelidad al Espíritu, sólo quedan, al parecer, dos salidas lógicas.

Una es que la Iglesia Oriental, a su manera, da testimonio de la misma relación íntima entre celibato y sacerdocio. En otras palabras, que su práctica está directamente de acuerdo con las razones aducidas. Esta es, de hecho, la hipótesis que nosotros seguiríamos (c. párr. 40).

Otra es que circunstancias radicalmente diferentes pueden suspender el valor de esas razones y hacer que se tengan en cuenta otros valores para justificar otra práctica. Se comprende que en este caso el estudio de esa diferencia de circunstancias se vuelve, en la materia, decisivo.

En uno y otro caso se puede decir que la discusión que importa comienza precisamente aquí. Si existen dos formas de expresar concretamente la íntima relación entre celibato y sacerdocio (aunque una de ella admita para ciertas funciones sacerdotales hombres casados), ¿cuál es la mejor? Y si las circunstancias son decisivas, ¿cuáles son las de Oriente? ¿cuáles las de Occidente? ¿y cuál sería esa diferencia radical y decisiva?

Pero esta discusión, tan obviamente exigida por el párrafo de la Encíclica que comentamos, no tiene lugar. El Espíritu Santo ha decidido que la Iglesia Oriental tenga la disciplina que de hecho conviene más a su misión en las circunstancias que le son propias. Lo mismo ocurre en Occidente. Las razones anteriores podrían, en rigor, haberse omitido. No porque no sean sólidas, sino porque hacen esperar un diálogo que queda trunco.

Nos explicamos el temor que lo corta. En efecto, cuando de los principios se pasa —con ellos— al examen de las circunstancias, cuando se busca en ellas los *signos de los tiempos*, ya no se está frente a esas razones perentorias que permiten vencer al mismo tiempo que se hace uso de la autoridad. Es entrar en un terreno donde la verdad se descubre poco a poco, en un diálogo sereno y adulto donde autoridad e iniciativa se complementan. ¿No es explicable el miedo a esta tarea? ¿Procede solamente de uno de los interlocutores? ¿No está causado también por otro miedo que, desde la orilla opuesta de un diálogo que ha faltado durante demasiado tiempo, amenaza?

II

Tal vez un ejemplo pueda introducir mejor a nuestro tema que muchas explicaciones. En un encuentro de teología para laicos, cuyo tema era la gracia, se profundizaron y corrigieron muchas nociones que, sobre este asunto, ha difundido una catequesis infantil no superada.

En ese encuentro, como es habitual, se tuvo un cuidado especial en no presentar esas nociones —equivocadamente llamadas “tradicionales”— como falsas, sino como, lo que son en realidad, expresiones a nivel infantil y masivo de verdades más hondas y complejas. En otras palabras, se trató de que todos vieran esas nuevas adquisiciones, no como una ruptura con el pasado, sino, al igual que en cualquier vida humana corriente, el paso de lo infantil a lo adulto.

Pues bien, uno de los asistentes observó que no comprendía ni aprobaba esta “prudencia”. Lo liberaba mucho más el pensar que lo que allí se daba no tenía conexión ninguna con todas esas cosas que la catequesis recibida le había propuesto pero que no podía aceptar.

Esta es la posición que queríamos tipificar: actitud de avanzada desconectada voluntariamente de la problemática del grueso del cuerpo eclesial para lograr una mayor coherencia.

Esta alternativa se da prácticamente en todos los aspectos de la vida de la Iglesia en un período de cambio acelerado como el nuestro. Otro ejemplo, justamente podría ser el problema del clero y del celibato.

La función, la vida, el estatuto social del sacerdote cambian rápidamente en nuestros días, en parte por el cambio de mentalidad dentro de la Iglesia, y en parte también por el mismo cambio social en general. Pues bien, es posible pensar este cambio como una transformación que purifica y profundiza. Y se lo puede también pensar, como Mons. Iván Illich en su citado artículo, así: “La Iglesia Romana es la burocracia no estatal más grande del mundo... La Iglesia, como institución, funciona a la par de General Motors y el Chase Manhattan... La duda y la confusión reinan entre sus directores, funcionarios y empleados. El gigante comienza a vacilar antes de derrumbarse... Se trata del ocaso de la burocracia institucional que nosotros recibimos con espíritu de profundo

gozo”.

La época post-conciliar no escapa a esta perspectiva: “El mismo Vaticano II ilustra el complejo problema. El crecimiento administrativo post-conciliar suplanta a la vieja maquinaria. Desde el fin del Concilio, las doce venerables congregaciones curiales han sido incrementadas por la adición de nuevos y numerosos órganos, todo ellos entrelazados y envolventes: comisiones, consejos, cuerpos consultivos, comités, asambleas y sínodos: este laberinto burocrático llega a ser ingobernable. Mejor”.

En todo esto, por supuesto, ningún error teológico. En cambio, una visión clara de un problema que indudablemente existe. Pero, ¿qué significa esta manera de tratar el problema?

Por de pronto, un cierto coraje. No temer llegar hasta las últimas consecuencias, plantear los problemas y estar a lo que salga de ese planteo, es una actitud renovadora, de avanzada. Y ha sido siempre, por cierto, la de Mons Illich, por lo cual creemos que la Iglesia le debe mucho y gana teniendo en cuenta las revisiones que él propone.

También se logra así más fácilmente, tal vez demasiado fácilmente, una cierta coherencia, como en el ejemplo del laico que citábamos al comienzo de este párrafo. Y precisamente aquí vemos apuntar de nuevo el problema del miedo.

En efecto, existe una coherencia “abstracta”, propia de muchos grupos de avanzada. La llamamos abstracta por dos razones. La primera es que prescinde de las funciones de una avanzada con respecto al cuerpo más amplio de la Iglesia. Choca con él, lo desprecia y, desgraciadamente, lo paraliza.

La avanzada tiene sentido si es avanzada de algo. Y su peligro es volverse avanzada “en sí” y “para sí”. Manuel Mounier, a quien difícilmente se tachará de conservador, escribía: “Aquí comienza para la vanguardia cristiana la prueba de su fidelidad. Si se considera auténtica parte del pueblo cristiano, ni siquiera puede conceder valor a una verdad que sólo ella reconoce. La Iglesia, y con ella el pueblo cristiano, buscan más lentamente que un fiel o un pequeño grupo de fieles. Así pues, ¿qué bien logrará ese fiel o ese grupo de una exploración avanzada, lejos de sus líneas...? Un cristiano de vanguardia es un hombre que mira sin cesar la marcha de la tropa, que corrige

su paso según el paso de ella, que si es preciso la exhorta o le explica la operación, pero que no marcha solo pues pertenece a un pueblo y a una vida. Aunque tuviese cien veces razón, su razón se pudriría en él" (Fe cristiana y civilización).

Este "estar lejos de sus líneas" es precisamente el que nos ocupa aquí. Esa es la abstracción de que hablábamos. Solución de facilidad. Pureza fácil de una avanzada que dice: "La comunidad cristiana "normal" del futuro será presidida por un laico adulto, ordenado para el ministerio que más que un trabajo será un servicio durante el tiempo de descanso... En consecuencia el ministro será un hombre rico en experiencia de vida cristiana, lograda a través de su larga participación en una liturgia íntima, y no tanto un candidato formado profesionalmente en el seminario por medio de formulaciones teológicas" (del artículo citado); pero que deja el cumplimiento de este cuadro idílico al mero derrumbe de la estructura clerical...

Y si alguien teme ante esta maravillosa solución de facilidad, se le cura de espanto en el plano moral: "La Iglesia ha insistido en formar a sus ministros en sus propias academias profesionales... Pero continuar el reclutamiento de hombres jóvenes y generosos con ese propósito, tal como aún lo describe el Concilio Vaticano II, pronto bordeará lo inmoral. En efecto, actualmente parece muy irresponsable proseguir la preparación de hombres para una profesión en vías de desaparecer" (ib.).

Terrorismo verbal y progresismo abstracto. Porque, en efecto, hay todavía una segunda razón para llamar abstracta a esa actitud.

Los grupos de avanzada ejercen, como todo grupo, una función de garantía y de protección. Se puede ser de avanzada porque, de hecho, el propio análisis de los hechos lleva lógicamente a actitudes que están en la avanzada. Pero también se puede ser de avanzada por miedo. Sin analizar por sus propios medios la complejidad real, sin una lógica concreta que ponga los principios a prueba de la realización, los esquemas teóricos del grupo de avanzada sirven de sustituto al pensamiento.

Existe una moda del progresismo eclesiástico, como existe una moda que permite acceder al círculo de lo "distinguido" dominando sus temas de conversación, sus palabras claves, sus líneas de demarcación.

Una Mónica interesada en lo eclesiástico podría

situarse lo *in* y lo *out* en el plano de la Iglesia con la misma facilidad con que se sitúa el fenómeno en los grupos de avanzada en el terreno artístico, social o revolucionario.

Porque el resorte de elaboración de estas posiciones "abstractas" es siempre el miedo. El miedo a que, bajando a lo concreto de las transformaciones reales, las soluciones sean más complejas, obliguen a salir de ese esquematismo fácil y lo dejen a uno indefenso ante la peor de las acusaciones: pero entonces no era tan revolucionario como parecía...

El artículo de Mons. Illich, a pesar de que puede ser leído con innegable provecho por los que sean inaccesibles a su terrorismo verbal, está hecho, por su lenguaje, por las peculiaridades de su difusión y por su calculado impacto, para poner en libertad el resorte de lo *out*. Que es el resorte del miedo. E impide pensar.

En efecto, el miedo a la crítica del propio grupo hace que se silencien con frecuencia todos los aspectos de la complejidad de lo real que no concuerdan con la línea definida someramente como de avanzada.

Así, toda crisis humana que revelaría una inmadurez aun en el plano del matrimonio se acepta como renovadora si se trata de una ruptura del celibato sacerdotal. Un abandono real de responsabilidad que en el plano partidario sería juzgado severamente, es declarado a menudo acto de valentía cuando se trata de destruir el "tabú" clerical.

Al escribir esto que escribimos, lo hacemos conscientes de que ello puede parecer un juicio simplista, injusto e irrespetuoso sobre los que abandonan el sacerdocio a causa de la obligación del celibato. Por de pronto, el lector atento habrá advertido que lo que anotamos va directamente a la reacción que este hecho suscita. En cuanto al hecho mismo de la reducción al estado laico, entendemos que puede deberse a razones perfectamente válidas o también —¿por qué no?— a inmadurez e irresponsabilidad. Denunciamos, eso sí, todo simplismo inspirado en el miedo a pensar o a reconocer la complejidad de lo humano y de lo eclesial.

III

Y con esto llegamos a la conclusión. Estos dos

tipos de miedo se exigen mutuamente, se exacerbaban mutuamente, se causan mutuamente.

Los lectores habrán notado que en uno y otro caso hemos dejado de lado el fondo del problema que estaba en juego: el del lazo existente entre sacerdocio y celibato. Precisión provisoria, pero exigida por nuestro propósito aquí que era, como dijimos, mostrar el miedo que obstaculiza el diálogo impostergable sobre este importante asunto.

Miedo de dialogar en base a un pensamiento propio y responsable de la totalidad de la Iglesia. Miedo de dialogar para impedir que el planteo se propague cuando no parece haber disposición para llegar al convencimiento. No son sólo dos miedos paralelos, y esto es lo importante. La imposibilidad de dialogar en el que sólo sigue una moda que lo radicaliza, lo simplifica y lo abstrae de la realidad, incita al uso simplificado también de la autoridad. Este, a su vez, radicaliza a las avanzadas, reafirma su posición de que el diálogo es imposible y las disculpas de no intentarlo. ¿Sería aventurado pretender que esto está sucediendo en la Iglesia, sobre todo desde el Concilio Vaticano II?

El problema de la burocracia eclesiástica, tiene,

no obstante, soluciones más inteligentes que la de esperar que al fin de la presente generación la mayoría de los sacerdotes se hayan casado (cf. artículo citado). Y la posibilidad de ordenar, para ciertas tareas sacerdotales de la comunidad eclesial, a hombres casados no puede ser descartada por un mero recurso al Espíritu Santo. Pero, una vez más, lo más importante es reconocer el resorte que está jugando en esa doble paralización del diálogo que tanto necesita la Iglesia.

Salir de este círculo vicioso sólo es posible si reconocemos nuestros miedos. Porque todos tenemos miedo. A todos nos cuesta escuchar las razones ajenas, arrostrar las críticas y enfrentar el ridículo de las simplificaciones de moda. A todos nos cuesta pensar serenamente con nuestra propia cabeza, escuchar a los demás y dejar que la difícil realización controle nuestras teorías demasiado fáciles.

Desde el comienzo de su existencia, PERSPECTIVAS DE DIALOGO, luchando contra sus propios miedos, ha querido ser una voz más que llame a la única construcción eficaz: la que se hace en la serenidad, en la apertura, en esa inquebrantable fe en el Espíritu que conduce a la Humanidad y asiste a su Iglesia.

LAS VICARIAS: SUCEDANEOS DEL MIEDO

Darío Ubilla

Ha sido notable la revolución suscitada por una reciente obra dramática: *EL VICARIO*, de Hochhuth. Desde los teatro de Europa asaltados por comandos moralizantes, supuestos defensores de la dignidad papal, hasta la protesta más tímida de sectores católicos sudamericanos, todo señaló una agitación causada por el contenido —quizá a veces sólo por el título— de la pieza. Se identificó al “vicario” con el Papa; se quiso ver en el desarrollo, la crítica de un escritor protestante —o tal vez (“ateo”) — a la condición “sagrada” del Obispo de Roma, responsable y representante de la Iglesia: se levantó la voz contra la falta de “objetividad histórica” que atribuía a Pío XII una responsabilidad esquivada en la defensa de los israelitas durante la pasada persecución nazi. Otros salieron al encuentro de esas defensas, para acusar y ver al fin denunciada la hipocresía de los cristianos patente en su cabeza visible, en su “vicario”. Pero quizá no muchos captaron el sentido último de la obra. Que no era un ataque contra la persona de Pío XII, sino la revelación de un fenómeno que nos atañe a todos. Curiosamente el drama insinúa, al hablar del vicario una doble forma de serlo: la del representante que toma el lugar de otro o vehiculiza una acción o una idea y la del sustituto que recibe, sin buscarlo, el descargo de una decisión o de una culpabilidad ajenas. En esta doble acepción, a mi parecer, se jugaría la ambigüedad dramática de la pieza. Y su valor dialéc-

tico. Si Pío XII es “vicario” porque ha tomado sobre sus hombros el cuidado orientador de una comunidad y eventualmente de la historia humana desde su puesto de servicio, si el jesuita Fontana lo es al admitir como condición de existencia hasta el fin su representación del pueblo israelita masacrado, ese mismo pueblo judío, víctima de la persecución, es “vicario” en un sentido distinto. Será el reemplazante de todos los resentimientos de una sociedad desconforme consigo misma, la transferencia de los complejos de otros grupos humanos que descargan en él su insoportable mala conciencia. En este contexto se situaría la obra entera (1).

Pero no es una crítica literaria lo intentado ahora; se busca sólo ver, en esta figura de la vida humana, una expresión de las formas de reemplazo que los hombres asumen libremente o reciben de otros a su pesar. Y limitarnos a la segunda, no vista principalmente en el sujeto receptor sino en la actitud de quienes descargan su responsabilidad de optar y de actuar. Proclividad común en la condición de todo hombre y desde luego en la del cristiano.

No es cosa fácil elegir cuando eso implica tomar partido por una decisión que va comprometiéndolo eslabonadamente la actividad hasta marcarla con el sello de una búsqueda concreta que deja poco lugar a ciertas anarquías. En ella radica toda vocación de fe que, por lo mismo, no está afirmada en otro apoyo que en la misma confian-

za que el hombre hace al mundo o a la vida o cree recibir de una revelación. Sin duda está presente en todos —en la medida, al nivel de cada uno— como una llamada que no siempre se tiene el coraje de escuchar. Y, por consiguiente, de seguir. Cuando la propuesta de un partido revolucionario, de un movimiento cultural o político, de una confesión religiosa, se plantea a las multitudes, es corriente que ésta delegue en algunos, la responsabilidad de darle cumplimiento total. Se llamará militantes del partido, responsables del movimiento, místicos o “santos” de esa “iglesia”, o con cualquier otra denominación selectiva. Ellos tendrán que dar razón de lo que la masa no ha querido adoptar como situación de vida. Por lo menos así lo querrá la misma masa esquiva, enajenada en sus facilidades, acuartelada tras el miedo en definitiva. La dificultad de optar por la fe en una causa que signifique un cierto salto en el vacío, hace que los unos hagan a los otros personeros de esa travesía que no siempre es un camino conocido ni en primavera. Tales personeros serán los vicarios de una vocación para la que no todos se han sentido fuertes y a la que, sin embargo, no han podido renunciar. Tal vez se les admirará —a veces se les compadecerá— pero en cualquier caso quedará patente la liberación de la carga de los más ya suficientemente suplantados por los enviados al desierto como Abraham.

Ahora bien, no es sólo la descarga de una responsabilidad práctica la que se presenta. Hay otro aspecto muy arraigado en la condición humana que puede larvarse de formas distintas y que apunta a los mismos. Expiación se la ha denominado en un lenguaje específico de lo religioso. Descargo no ya de un positivo optar y actuar de acuerdo, sino del duro peso de saberse o sentirse culpable. Al experimentarse no justo y ver la ineludible carga de engaño y malas conciencias que la vida aporta, el recurso inmediato es el de buscar otra realidad viva a la que se atribuya el peso negativo de la culpa. La pena infligida a ese sustituto es —sin advertirlo— el castigo buscado para lo que se juzga absurdo, ajeno a sí mismo y simultáneamente arraigado en lo más profundo del propio ser: “gesto que no era suyo pero que le pertenecía” como lo define un novelista español (2). Porque se lo considera destructor, se lo quiere alejar y a ser posible destruir. Y esto, juntamente con el vicario o

portador de la falta a quien se procura neutralizar, enviar al desierto, aislarlo en un mundo del que no pueda regresar. Expié y no vuelva...

En una vieja simbología bíblica, aparece este cuadro desarrollado en una acción ritual que ha pasado a ser figura literaria —“proverbio en Israel”, como diría un judío inspirado. El sacerdote “imponiendo ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, ará confesión sobre él de todas las iniquidades de los hijos de Israel y de todas las rebeldías... Así el macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos hacia una tierra árida; y soltará el macho cabrío en el desierto” (3).

Hay que notar la importancia de que esté vivo; parece una manera de mantener vigente la perpetuidad de esa inmólación. Para que la condena sea algo constante como constante es la situación de pecado de quienes permanecen de este lado del desierto. No se trata de eliminarlo: conviene desterrarlo, hacer que algo vivo substituya nuestra vida con la muerte a costas... ¿Un poso terrible, verdad? Pero es así. Será una forma de tenerlo a mano porque no ha muerto y de sentirlo lejos porque está desterrado... ¿Un poco cómodo, verdad? Pero es así. Habría que pensar qué se hubiera inventado si el grupo técnico israelita hubiera desaparecido. Se hubiera encontrado otra raza... ¿Acaso no se la encuentra ya...?

¿Orígenes míticos? Sí. En el desarrollo de la literatura griega Prometeo sustituye el riesgo del hombre creador; el miasma se neutraliza con la muerte; los ojos reventados de Edipo purifican los ocultos deseos perversos o enfermizos. Pero esta estructura de mitos, acción cultural y figuras rituales arraiga —ya se sabe— en las profundidades mismas del hombre. En las interpretaciones oníricas, en la simbólica de los nuevos “machos cabríos” que halló el análisis, reaparecen las viejas urgencias substitutivas. La misma transferencia de paciente a intérprete, está teñida del recurso a una descarga de contenidos insoportables que se neutralizan al comunicarse. Pero aquí la significación no es tan comprometedora al circunscribirse al campo de lo individual sin referencia a lo social, donde los reemplazos se hacen más agudos y mucho menos justos (4).

En este doble juego de vicarias: la de aquel que me libera a mí de asumir una existencia complicada al sostenerla en mi lugar, la del que lleva sobre



sus hombros el descargo de mis absurdos y se aleja —vivo todavía— a un exilio ascético y aséptico que traduce mi deseo de imposible pureza, se da un proceso sociológico característico dentro y fuera del cristianismo. Sería largo desarrollarlo en todo su alcance. Nos limitaremos a lo que ocurre en el interior de la comunidad cristiana. Esperamos que cada vez menos. Ya que ha habido toda una tradición —subsiste todavía— de asignar a ciertas personas dentro de la Iglesia, la responsabilidad de ser o bien “santos” o bien “víctimas”. En una terminología a veces espiritual, a veces sólo piadosa, casi siempre ingenua.

Así se dirá que el presbítero o el religioso han de ser “santos”, “hombres de Dios”, “puentes entre el cielo y la tierra” y otra retahíla de vocablos semejantes. Se quiere —se quería sobre todo— designar a éstos como los “profesionales de la santidad” que traducido fielmente daría algo así como “responsables” cuasi exclusivos del amor. Forma de profesionalizar lo que escapa a toda especialización. Tal encuadramiento por estamentos internos no logrará más que crear grupos de separados —a los que en el fondo se les tiene lástima— muy similar a las sectas sacerdotales de las religiones antiguas. Hasta es posible que esto tenga algún origen motival en ciertas frases del Apóstol Pablo deudor en ello de una cultura religiosista de la que esforzadamente se estaba separando. Así, cuando habla de la perfección del Obispo, contraponiéndola en cierta manera a la común de los restantes cristianos (3). Aunque en ese mismo pasaje se puede ver más una actitud disciplinar, una conducta social exigida a los supervisores cristianos, que una apreciación valorativa sobre su mayor o menor santidad: un más o un menos en su respuesta a la vocación cristiana. Avalados luego estos particularismos con los ensayos filosóficos acerca de los “estados de perfección” tan del gusto medieval, se afirma aun más la idea de substitutiones en la perspectiva opcional de los “consejos evangélicos”. Unos serán los encargados de vivir la fe “heroicamente” —y se enfatiza lo “heroico”— otros se sentirán libres —subconscientemente— de situarse en ese grado. A los “héroes” se les reverenciará —aun con el título— y ese será su premio, ya que los segundos —los que permanecen fuera del límite “sobrehumano”— tendrán otros galardones: vida normal, plenitudes y sinsabores inherentes a la cotidianidad

y en todo caso, la seguridad de ser humanos. Ahora bien, a menudo “los héroes están cansados”. Será preciso por lo tanto proporcionarles cierta tranquilidad beatífica, rodearles de las seguridades necesarias para que no “apostaten” de su virtud, para que prosigan su tarea de personeros de la opción, para que no se les ocurra volver al mundo desguarneciendo su puesto, para que no cuestionen con su intento fracasado las certidumbres de quienes se refugiaban en sus decisiones. A religiosos y presbíteros se les rodeará de leyes, de preceptos, cuyo cumplimiento se espera porque es “oficio” de ellos; se les exigirá —sin creerlo profundamente es verdad— una indiferencia a la vida, una apatía que se sabe inhumana pero que da “garantías”. Y será un “escándalo” cualquier defección de esas personas “indefectibles”. ¿Será esto, por un valor que se cree perdido o por una vicaría que se ve deshecha? De nuevo, lo religioso, el revestimiento ritual y mítico con que se sobrehumaniza a un grupo humano, puede ser en el fondo un modo de evasión, una forma del miedo.

Resta un reemplazo de índole aun más religiosa. No menos equívoca en el campo cristiano. Los términos de “víctima”, “pararrayo de los pecados”, “orante”, son clásicos —a veces caricaturescos— signos de esta nueva vicaría. Mediante ella unos decretan —o aceptan complacidos— que otros tomen la responsabilidad de expiar o interceder por los que se ocupan en menesteres prácticos. Este descargo se opera sobre los llamados “contemplativos”. Ahora bien, dado que en nuestro medio uruguayo —poco amigo de situaciones trascendentes que no sean pragmáticas— tampoco se insiste en poblar vastos monasterios en la soledad, este género de vida está representado, un poco a medias, por las comunidades femeninas de religiosas principalmente, que se justifican como “iglesia silenciosa” de plegaria, adoración o como gusten denominarla. Sobre éstos —sobre éstas— se ejerce un extraño voto: “que oren ya que nosotros no lo hacemos, que hagan penitencia ya que nuestra vida exige actitudes más prácticas, que hagan de pararrayos por los necesarios desvarios nuestros”. Y se les aleja. Puede llegarse a quitarles el estatuto pleno de personas en la historia, al quererlas “liberar” de la aventura humana, al preferirlas ingenuas, infantiles, a veces positivamente pobres de espíritu... y, a menudo, se lo consigue... Son emisarios de una ausencia

de profundidad interior que debiera darse en todo cristiano hasta capacitarlo para sostener los desgarrones, las paradojas de la vida y para buscar salidas sin la ayuda de suplentes mágicos. En el fondo estos vicarios religiosos son considerados sin verdadero aprecio. Lejanos y vivos como el animal del rito bíblico, cargan las obras muertas de los otros y tranquilizan —dopándolas— las conciencias que debieran permanecer abiertas. Advuértase que no se niega para nada el valor testimonial que existe hoy en la Iglesia, mediante el que grupos de cristianos expresan con sus vidas una actitud que es común a todos. La superación y el sacrificio que trae aparejado el amor es evidente, la actitud de oración —expresión activa de la esperanza— es fundamental en el cristianismo. En la Iglesia actual hay un puesto para estos “permanentes” como dice Voillaume, con tal que lo sean como un servicio (6). Sin duda, a medida que se abre paso una concepción personalista van disminuyendo los enajenamientos. Cada uno va tomando a su cargo la responsabilidad de elegir y de padecer la tensión que la vida paradójica exige a los hombres de fe.

Consecuencia de lo analizado hasta aquí es otra tendencia muy común: la de pedir consejos exactos a los “vicarios”. Cuando no se concibe la vida como realidad fluyente que pide opciones personales —y también diversas según las circunstancias— se tiende a buscar una solución ideal, abstracta, perenne para todo lo que sobreviene. Entonces se acude a los presuntos portavoces exclusivos de lo sobrenatural para que desde su intemporalidad decreten lo que debe hacerse. Se descansa en su consejo que se anhela dogmático y que no deje así lugar al titubeo. No importa si luego resulta irrealizable. Ya se buscará otro y otro en una perpetua carrera de consejeros, de directores, de “hombres de Dios”. Quizá sea esto lo que esté en la raíz de ciertos afanes dogmáticos por definiciones papales

que se piden precisamente a quien se denomina, con énfasis absoluto, “pontífice” y “vicario”. Búsqueda de seguridades, allí donde sólo la investigación laboriosa —a veces arriesgada— puede entreabrir un camino para cada persona y para la sociedad. Lo dicho para el campo de la Iglesia, pudiera aplicarse al de la política. Pero no queremos pasar la raya.

Si discutible es la situación del que descarga en vicarías su responsabilidad de vivir, esto mismo revierte en sus personeros. No se crean “vicarios” mediante decretos o designaciones, subproductos de lo impersonal, de lo anónimo. Tanto, que los personajes así constituidos por otros o por el ambiente cultural, tienden a deponer una responsabilidad que no puede asumirse lealmente cuando es una sociedad esquiva a sí misma la que los invistió de esa representación. No se es responsable más que de lo elegido con un amor lúcido que no puede darse en ambientes escapistas. Si los más —el grupo cristiano en el caso— delega en “santos” y en “víctimas” su opciones y sus tensiones, hallará que esos mismos “santos” y “víctimas” a su vez y si no vuelven derrotados— construyen nidos y refugios para la “heroicidad” que se les propuso o para el “exilio” a que se les confinó. Son los “ghettos” religiosos, las observancias milimetradas en las que se descansa, las asepcias que separan del hombre y, de forma más visible, —quizá menos honorable— las garantías económicas de instituciones de rentabilidad cierta y seguridad piadosamente cómoda.

Unos y otros vicarían en gestos que no son los del amor responsable y difícil el compromiso primario e ineludible de vivir entre los hombres y optar por lo real. Sería tema de otras reflexiones, el intento de dar una figura de los auténticos vicarios. Pero ya estaríamos fuera de la corriente del miedo... o remontándola.

(1) Rolf Hochhuth, LE VICAIRE — Editions du Seuil — Paris 1963. La misma pieza y la extensa polémica sostenida en París durante su estreno allí, se completan con la reunión literaria realizada en “La Sorbonne” — mayo del 64 — en la que participaron el autor Hochhuth, el adaptador al francés —escritor español Jorge Semprun— e historiadores e intelectuales de tendencias diversas. Tuvimos oportunidad de vivir directamente esos acontecimientos. Nos asomamos luego a su realización aquí en Montevideo, el año pasado.

(2) Cfr. Luis Martín Santos, TIEMPO DE SILENCIO —Selix Barral— Barcelona 1962, p. 86. Experiencia de la sjenidad dolorosamente próxima de un acto cuya justificación escapa al protagonista.

(3) Cfr. Levítico Cap. XVI 20-2.

(4) Además del recurso directo a Freud, puede verse con mucho provecho un moderno intérprete suyo y conocido filósofo francés: Cfr. Paul Ricoeur, DE L'INTERPRETATION ESSAI SUR FREUD —Editions du Seuil— Paris 1965. En las últimas páginas, sobre todo, se hace un balance de lo positivo y negativo que hay en esos sustitutos que la religión y la fe cristiana han denominado “culpa” y “pecado”. Se lee en la p. 524: “Je voudrais montrer, à propos de deux thèmes particuliers, placés bien au centre de la problématique freudienne, le thème de la culpabilité et le thème de la consolation, comment pourrait être réouverte une voie que Freud a fermée”.

EL DURO LEGADO DE LOS QUE PARTEN

Roberto Viola

Existe en la Iglesia de hoy un fenómeno que, falto de otra palabra, llamaría un fenómeno de migración. Por esta palabra no quiero enunciar un juicio de valor ("está bien" o "está mal"; "los que emigran son unos cobardes", o "son unos héroes"); sino simplemente nombrar un fenómeno y someramente describirlo en sus diferentes niveles.

Dentro del sacerdocio se da una corriente migratoria al estado laical. Nuestro país comienza a sentirlo. En otros lugares esta crisis (de nuevo uso la palabra sin ningún coeficiente de valor) se destaca más violentamente.

Dentro de la vida religiosa —masculina y femenina— el fenómeno migratorio se acentúa de día en día poniendo en peligro de extinción a más de una congregación religiosa. Existen conventos enteros que se pasan a la vida laica. Hace pocas semanas leíamos que 65 religiosas dedicadas sobre todo al servicio social dejaron en bloque su congregación para trabajar fuera de los cuadros canónicos de la vida religiosa. Hace poco también, nos enterábamos de un fenómeno similar ocurrido con los monjes benedictinos del convento de Cuernavaca, México.

Dentro del laicado existe una corriente menos publicitada, pero no por eso menos fuerte de aban-

dono de la vida de la Iglesia en su práctica sacramental y "militante". Digo que menos publicitada, porque un laico que deja de ir a misa o que en su vida matrimonial se independiza de un punto de vista disciplinar de la Iglesia, hace "menos ruido" que un sacerdote que pide pase al estado laico y gestiona su permiso para contraer matrimonio. Esta menos relevancia sociológica no atempera la fuerza del fenómeno.

Y por último, existe la emigración de aquellos que "pierden la Fe". Cristianos que por un proceso lento, tal vez imperceptible, en un momento dado, toman conciencia que la Fe ya no les interesa; o que la Fe es simplemente incompatible con su concepción del hombre, de la sociedad y del mundo.

Planteo

Como vemos este fenómeno migratorio posee diversos niveles y responden a causas distintas. No piense el lector que pretendo equiparar el pase al estado laical con una renuncia a la Fe cristiana. No obstante creo que puede ser ilustrativo registrar este movimiento de "dentro a afuera" en sus diversos niveles. Se me objetará también que un sacerdote o una religiosa que pasa al estado laico

no por eso marcan hacia "afuera". Antes, por el contrario, existen muchos casos en los que esta determinación nace de un afán de vivir más intensamente el Evangelio... De acuerdo y lejos de mi todo enjuiciamiento de ese tipo. Si lo llamo "hacia afuera" es simplemente para hacer notar el desplazamiento — sin ninguna otra connotación.

La pregunta que nos gustaría esbozar es la siguiente: ¿cuáles son las reacciones provocadas en las zonas de "adentro" por este proceso migratorio? Nuestra atención no se ve a centrar, pues, sobre el problema de aquellos que emigran, sino sobre la situación de aquellos que no emigramos. La finalidad de estas líneas se circunscribe únicamente a esta esfera.

"El duro legado" (1)

Porque toda persona que emigra deja como legado en el momento de su partida una serie de preguntas. He aquí algunas: ¿"Por qué tu te quedas? ¿No existe algo en tí que ha provocado, obligado o facilitado mi partida? Tu noemigración ¿es fidelidad?, ¿es comodidad?, ¿es miedo?, ¿es avance hacia adelante o regresión? ¿El mentado *aggiornamento* se efectúa en obras y en verdad, o sólo en palabras y exclamaciones?", etc., etc. La emigración deja un arduo fajo de cuestiones a todo aquel que desee leerlas. Preguntas que, como ve el lector, no son nada agradables, y que se prestan a reacciones muy diversas. He aquí algunas:

Primer tipo de reacción

Reducción del fenómeno migratorio a un fenómeno de "relapación y tibieza". Según esta posición el problema se centra pura y exclusivamente en aquellos que emigran. "Siempre ha habido desertores. Entre los doce vivió Judas".

El legado de cuestiones se evapora sin mayor inquietud dejando en el ambiente un llamado al fervor, a la disciplina y a la "perseverancia". Esta aniquilación del legado molesto se opera en base a un doble proceso: un juicio sobre la persona que emigra, y una reducción del fenómeno a un nivel meramente anecdótico.

La vigencia del legado de cuestiones depende de la solvencia moral —permítaseme la palabra— del que emigra. Si quien se va lo hace en un proceso de degradación el legado pierde todo o casi todo

su poder de cuestionar. En cambio si la emigración es el fruto de un proceso de madurez y lealtad el legado reviste una fuerza innegable.

La primera forma, pues, de aniquilación se opera en base a un juicio degradante sobre la persona que parte. Obsérvese la terminología empleada por este tipo de reacción: "apóstatas", aquellos que "abandonan", que no son fieles al "compromiso contraído", que "desertaron", que "traicionaron la Fe", que no "dominaron sus pasiones", etc., etc. Incluso expresiones más suaves como "nuestros desgraciados hermanos", "nuestros pobres hermanos", "nuestros infelices hermanos" revelan el mismo juicio de valor.

El segundo procedimiento es la reducción al nivel de la anécdota — por no decir del chisme. "Fulano emigró porque..." (y aquí viene la anécdota); "Zutano se fue porque..." (y aquí viene otra anécdota); "Perengano se fue porque..." Ahora bien, como la anécdota es personal y única, mientras nos quedemos en ese nivel el legado de cuestiones no nace en nuestro interior. Un ejemplo ayudará a explicar este fenómeno.

Todo conocido que muere en una primera instancia nos angustia. Porque los que mueren dejan también un duro legado sobre el sentido de la vida. Entonces preguntamos: "de qué murió". "Ya había tenido dos infartos"... "hacía tiempo que tenía cáncer"... "tenía una bruta presión y no se cuidaba nada", etc. Cada una de estas explicaciones nos tranquilizan, porque yo no he tenido dos infartos, ni tengo presión, etc. De este modo esa muerte —reducida al "de qué murió"— deja de angustiarnos, porque le hemos cortado toda referencia a nosotros.

Está claro que es éste un truco pueril analizado en frío; pero no por eso menos real. Con respecto a los que emigran existe también un proceso de aniquilación del legado por la reducción a lo anecdótico. La angustia con que algunos sectores buscan la anécdota (y si no la encuentran la inventan) tal vez se deba a una defensa muy primaria del mismo tipo de nuestro ejemplo.

Este primer tipo de reacción, pues, se niega simplemente al examen de las cuestiones. Si dejamos anidar ese duro fajo de cuestiones en nuestro corazón ¿a dónde vamos a parar? El *modus vivendi* se siente comprometido, las seguridades más íntimas amenazadas. Se hace recurso a un cierto nú-

mero de elementos básicos en la Fe: ortodoxia, tradición, autoridad, vida religiosa, etc. Los que emigran han perdido algunos —todos— estos valores. La emigración es “hacia afuera”, pero como juicio de valor. Y por efecto de balanza, este “hacia afuera” de ellos justifica la permanencia en el adentro.

El verdadero fondo de esta actitud de rechazo parece encontrarse en el miedo a ponerse cuestión. El miedo frente a la amenaza pone en movimiento un “sistema de defensa” que aniquila el legado de los que emigran. Incluso los elimina físicamente prohibiéndoles entrar de nuevo al convento, ponerse en contacto con sus antiguos compañeros, escribir en revistas, etc., etc. El precio de esta actitud es el corte cuasi-total. Los de adentro cierran filas dejando más afuera a los que emigran. El diálogo se vuelve imposible y prácticamente todo verdadero brote de renovación interior.

Esta actitud en su estado puro ha perdido popularidad y vigencia. Ella permanece, pero en sectores cada vez más reducidos del catolicismo. Con todo —fuerza es confesarlo— esta postura caracterizó hasta hace poco grandes zonas de la Iglesia. Probablemente la misma envergadura del fenómeno migratorio hizo y hace cada vez más insostenible una tal actitud de intransigencia.

De esta forma el legado de cuestiones comienza a ser leído en la Iglesia. Este hecho empero, no significa que hayan cesado formas más sutiles de neutralización. Pido al lector un poco de paciencia en la descripción de una actitud menos tosca al mismo tiempo que más vigente en la Iglesia post-conciliar.

Segundo tipo de reacción

Un sector importante de la Iglesia ha efectuado una renovación más o menos grande. Gente hasta hace poco en la vanguardia de la Iglesia que posibilitaron en una medida no despreciable el Vaticano II.

Dicho sector no ha destruido el legado de los que emigran. Lo ha abierto con cariño y leído atentamente. De esas cuestiones nació toda una problemática nueva. “Evidentemente —decían— es necesario, urgente, cambiar, evolucionar. No todos los que emigran emigran hacia fuera de la Iglesia”. Este sano principio junto a otra serie de factores originó una revisión.

Este sector se encontró en una situación parti-

cular: con respecto a la Iglesia en general mantuvo una actitud revisionista y por ende de lucha. Por otro lado, ellos no emigraron. No demisionaron —aguantaron el golpe— sin tomar asiento, por otra parte, entre aquellos del sector someramente caracterizado anteriormente. Constituyen por ende, los “promovidos”, aquellos que “desde dentro” hacen evolucionar la Iglesia. Pero, he aquí, que el Vaticano II los alcanza. La Iglesia oficial toma posiciones de revisión tal como ellos la añoraban o aún más. Algunos de entre ellos tienen cargos de gobierno, otros, por no decir la mayoría, gozan de total libertad para su trabajo.

Este sector que ha leído con cariño el legado de los que emigran comienza a vacilar en su actitud; porque el fenómeno migratorio continúa. Hasta hacía poco la lectura del duro legado era un alegato más contra la Iglesia-no-evolucionada. Contra las actitudes primarias de la primera reacción. Pero, he aquí, que la Iglesia evoluciona. Este sector de vanguardia se va reconociendo cada vez más en ella. Y por ende se va haciendo imposible una lectura del legado que no comprometa su misma posición, que no cuestione su propia visión evolucionada de la Fe. Entonces imperceptiblemente y—si se me permite el adverbio— burdamente se cae en las mismas medidas de fuerza de antaño. Se vuelve a la aniquilación del “duro legado” por los mismos procedimientos.

He aquí el vocabulario: “No supo esperar”, “no se arregla nada yéndose”, “le faltó formación”, etc., etc. El miedo vuelve de nuevo a manifestarse claramente. Como el demonio del Evangelio regresa a su antigua morada —barrida por su dueño— con otros nueve. Y la situación actual es peor que la de antaño.

Quiero terminar la descripción de esta actitud con la insinuación de una sospecha. Quizá el legado de los que emigran nunca fue auténticamente leído en su tono personal. Quizá se lo leyó en razón del sector más conservador. Como un alegato. Pero nunca se permitió que fuese una cuestión vital en nosotros mismos. Quizá fue otra simple jargueta del miedo. Del miedo a cuestionarnos. En realidad, en el fondo, nuestra actitud era similar a la primera: el mismo miedo con sistemas de defensa más perfeccionado.

Otra actitud

La Iglesia posee los recursos necesarios para en-

gendrad otra actitud. Actitud —que a mejor criterio del lector— se va abriendo camino en la Iglesia; pero que no puede ser descrita como un fenómeno masivo a ejemplo de las anteriores. Más bien debe ser descrita como aspiración, como tensión, casi di-ría, como una utopía.

Dicha actitud, en primera instancia, renuncia a todo juicio sobre la persona. Renuncia que se hace en base a presuponer la buena fe del que emigra.

Este rechazo a un sistema normal de defensa no es obra de la "prudencia mundana" sino del amor. "El amor expulsa todo miedo". Y por ende, deja al cristiano "indefenso" frente al duro legado de cuestiones.

Por el hecho de esta renuncia el que emigra es aceptado en su opción diferente a la nuestra.

Aquí se integra otro elemento puesto de relieve en la Iglesia Vat. II: el diálogo. Solamente en el supuesto que el otro es aceptado como diferente puede instaurarse el diálogo. El diálogo verdadero. Las otras actitudes o reacciones pueden tener "apariciencia de diálogo", siendo en realidad formas políticas o corteses de retener o de atraer al que emigra. "Entrar con la de ellos para salir con la nuestra". Pero el diálogo supone aceptar en su total consistencia al otro. Significa dejar al otro con su mundo nacer en nuestro mundo. El gran enemigo del diálogo es el miedo con sus múltiples defensas. El miedo a que el otro destruya nuestra consistencia. Solamente el amor puede llevarnos a "complicarnos la vida" aceptando otros que ponen en crisis nuestro mundo.

(1) Esta afirmación: "porque toda persona que emigra deja como legado en el momento de su partida una serie de preguntas" necesita ser explicada. Hay que entenderla dentro de un contexto de fenómeno migratorio tal como fue descrito anteriormente —y no reducirlo a los sacerdotes que piden pase al estado laico. Dentro de ese fenómeno creemos que tiene sentido la afirmación del caso. Quizá un ejemplo pueda ilustrar lo que deseamos expresar. Es evidente que toda huelga posee su "anécdota". Toda huelga posee un nivel de explicación en el hecho de que los patronos procedieron de tal forma, los obreros de tal otra, la situación del país con tales o cuales dificultades... Esto no impide que pueda existir otra lectura o interpretación del acontecimiento y que sea legítimo preguntarse sobre la estructura de un régimen capitalista. De esta comparación lo único a retener es el doble nivel de lectura. Nuestra afirmación no quiere decir que no exis-

ta una anécdota, nuestra afirmación pretende ver más allá de la anécdota un legado de cuestiones que nos interpelan a nosotros los que quedamos.

La renuncia a todo juicio y la aceptación del otro en su consistencia —tal como lo presentía el miedo— lleva a duras crisis. Precisamente el duro legado de cuestiones nos saca de nuestras fórmulas, de nuestro modus vivendi, de nuestras fáciles ortodoxias y prácticas religiosas... Y otra vez el miedo de "a dónde vamos a parar" asoma su cabezota en nuestro espíritu.

Porque esta posición lleva consigo una inseguridad dura de vivir. ¿Qué significado poseen esas pérdidas? ¿Qué cambios radicales nos están exigiendo? ¿Qué formulaciones nuevas y nuevas aperturas de espíritu? ¿A dónde vamos? ¿Cuál es la imagen de la Iglesia del futuro que debemos ir edificando desde ahora?

Solamente un Amor que cree —en "obras y en verdad y no solo en palabras"— en la resurrección (es decir, en su perennidad a través del cambio) es capaz de vencer ese terror a lo desconocido. El solo es capaz de hacernos aceptar la muerte que nos impone el diálogo.

Únicamente a este precio seremos capaces de acompañar a los que emigran. Sobre todo a aquellos que emigran fuera de la Fe. Solamente a este precio seremos "hermanos".

Y quizá únicamente a este precio encontraremos la palabra nueva para anunciar la Buena Nueva a nuestro contemporáneo.

La Iglesia posee en el Espíritu que la anima y en su Fe el vigor y la lucidez para engendrar esta nueva actitud. Actitud que tal vez Pablo llamaría "según el espíritu", en contraposición a las otras que tal vez llamaría "según la carne".

La segunda aclaración está en subrayar la amplitud del fenómeno migratorio. Todo el artículo visualiza espontáneamente con el caso de los sacerdotes pasados al estado laico, porque este fenómeno —como indicamos en el cuerpo de nuestro artículo— es llamativo y "escandaloso". Pido al lector que venza esta primera tentación de simplificación. Creo que las preguntas más serias, el legado más duro, no es el de los sacerdotes que se casan —esperando a veces años para poder hacerlo dentro de los cánones eclesásticos—, sino el de tantos cristianos que no encuentran sentido a la práctica y el de tantos otros que no le encuentran sentido a la Fe. Estos y no aquellos nos ponen las cuestiones más duras y urgentes.

FENOMENOLOGIA DEL MIEDO

Juan Carlos Carrasco

Se le ha pedido al Prof. Carrasco una estructura, base científica del problema que nos ocupa, en el ámbito de su especialidad. El Prof. Carrasco es actualmente:

- Prof. titular de Psicología de las edades en la Fac. de Humanidades y Ciencias.*
- Jefe del Lab. de Psicología de la Clínica Psiquiátrica en la Fac. de Medicina.*
- Encargado del Curso de Psicología Infantil de la Clínica Pediátrica.*
- Director del Colegio Latinoamericano.*

Con el aval de su experiencia técnica y la de quienes con él colaboraron, se fundamenta nuestra búsqueda.

N. de la R.

El tema del miedo ha solicitado nuestra atención desde hace mucho tiempo ⁽¹⁾, pues él surge como componente constante y básico en una multiplicidad de situaciones de la vida del hombre. La bibliografía literaria, filosófica, histórica, política, etc., es riquísima en descripciones de situaciones a nivel social o individual en la que el miedo se encuentra como fenómeno desencadenante o motivacional.

Todos sabemos, o por lo menos sospechamos, la vigencia que tiene este sentimiento en la determinación de importantes conductas individuales habitualmente calificadas de neuróticas, psicopáticas y aún psicóticas que definen la vida de un sujeto. El robo, el crimen, la estafa, suicidio, disoluciones familiares, ciertas formas de amistad, asociacions

o agrupamientos humanos, solidaridad, etc., pueden tener en su origen el miedo. El temor puede estar en la base de ciertos movimientos sociales tales como enfrentamiento de grupos, convulsiones colectivas, irreductibilidad de posturas en la lucha por el logro de ciertos objetivos, revolución, o simplemente como mero instrumento de la propaganda ideológica o comercial.

En la psicología, el miedo como fenómeno, ha sido objeto de diversos enfoques y consideraciones, pero en ninguno de ellos, a nuestro entender, se le ha dado la jerarquía que le corresponde. Sin duda el psicoanálisis y la fenomenología existencial le han otorgado en ellos como fenómeno concurrente y a veces paralelo. Nosotros pensamos que

el rol del miedo en la determinación de la conducta humana es de importancia capital e incluso llegamos a sostener que forma parte como tal de los componentes naturales del ser.

En la introducción de su libro "La catatonía como fenómeno de comportamiento" el Dr. Fernández Pagés Larraya de Buenos Aires hace algunas consideraciones y transcripciones que nos serían útiles para iniciar el planteamiento que tenemos interés de realizar en este trabajo. Dice Pagés Larraya en la pág. 10 de su libro: "El genio de los griegos vio en la unidad divina Pan, el símbolo de la loca alegría y del terror anonadante, la deíma Panikon, especie de terror vital que entraña el sentido singular de la naturaleza como aniquiladora. Al nacer Pan, su madre huyó horrorizada al ver al monstruo que había engendrado: un ser en el que aparecían entremezclados los rasgos del hombre y del animal. Pero Hermes, señor de los misterios, lo envolvió en unas pieles de liebre y lo llevó al Olimpo donde su aspecto provocó el regocijo de los dioses". El autor antes mencionado continúa un poco más adelante diciendo: "*Este extraño sincretismo con la vida parece mostrarnos el miedo como su atributo.* El fisiólogo Eugen Seiferle, lo consideraba un fenómeno esencial de la vida: como el metabolismo, la excitabilidad, el deseo y la muerte, común por otra parte a todas las criaturas desde el animal al hombre.

Sin duda con la palabra miedo, el ser humano civilizado expresa una vivencia particular que se traduce por conductas y por modificaciones en su propio cuerpo. Ocurre, y este es el inconveniente, que la palabra miedo conceptualiza en el hombre una noción que está cargada de connotaciones. Dichas connotaciones podríamos alejarnos del verdadero fin al que nos hemos propuesto llegar. Es a causa de ella que debemos realizar una serie de reducciones analíticas y focalizar decididamente lo que para nosotros es el punto de partida y, quizá de llegada, de todas las consideraciones que realizaremos a propósito del tema que nos ocupa.

Puede parecer fuera de lugar el que hagamos en este momento consideraciones que nos ubican estrictamente en el plano biológico. No obstante creemos necesario acerlo así pues esto nos permitirá una más amplia comprensión del fenómeno que deseamos estudiar.

Si tomamos como ejemplo de nuestra descrip-

ción a un animal unicelular, comprobaremos que él posee una estructura orgánica autónoma, la cual desarrolla comportamientos en el medio que lo rodea. Se trata de un animal vivo que tiende a conservar su vida.

La vida se nos aparece de esta manera como la organización dinámica de una estructura cuyas partes mantienen entre sí una relación especial. Por otra parte dicha estructura se encuentra situada dentro de un ambiente que se constituye como campo ineludible de su existencia. Dicho campo a su vez posee su propia organización o sea que se trata de un campo estructurado. La estructura del organismo vivo en su plenitud de existencia reconoce como favorable sólo una estructura también particular de su campo existencial.

El organismo tiene como condición necesaria una relación dialéctica con su campo, aislado no puede sobrevivir, y en consecuencia sólo aquél campo que responda con su estructura a las exigencias estructurales del organismo vivo será el indicado para que el animal se sitúe.

La relación entre el organismo vivo y su campo se realiza mediante comportamientos especiales. Dichos comportamientos en su expresión más simple y primaria son los comportamientos de alimentación, eliminación y reproducción. Podemos considerar que estos comportamientos son los dispositivos de conducta y comunicación más elementales entre el ser y su mundo.

En el organismo vivo tiene que darse necesariamente un "saber", muy particular ciertamente, de su propia existencia. Por supuesto no podemos llegar a conocer la materia ni los mecanismos u operaciones de dicho "saber". Solo podemos afirmar que por su calidad de organismo u organización de alguna manera deben registrarse en la estructura de su ser las modificaciones que puede sufrir dicha estructura. A este "saber" le llamaremos Conciencia Biológica.

De acuerdo con los criterios más clásicos, toda modificación de la estructura o desplazamiento del equilibrio en la interioridad de la organización viva, conspirará contra ésta.

Necesariamente esto entraña una conciencia biológica de peligro con la noción de liquidación de la estructura y como consecuencia de la vida en su calidad de fenómeno.

Para nosotros este es el origen de ese sentimien-

to que ahora nos ocupa, *el miedo*.

El miedo sería entonces: la noción en la conciencia biológica, del peligro de destrucción que en un instante preciso, se da en una organización viva a propósito de una modificación cualquiera de su organismo.

En consecuencia el miedo se daría como fenómeno experienciado a propósito de las variaciones sufridas a nivel de las partes de una estructura viva y que, en definitiva se consustanciaría con el propio desplazamiento o variación, siempre referido a una estructura pre-existente.

Como respuesta a la variación surge la defensa, que no es más que un detener el movimiento, el desplazamiento o el cambio. A esto es a lo que nosotros consideramos como primer nivel de defensa.

De este modo precisamos que: desplazamiento, miedo y defensa de primer nivel, son una misma y única cosa, y que, como fenómeno, se halla emplazado entre la estabilidad, que es la permanencia de la vida, y el desplazamiento o cambio que puede significar la deestructuración definitiva o sea la muerte.

De lo antes dicho se deduce que el miedo tiende a paralizar y de esta manera adquiere el significado de defensa. Pero es necesario aclarar que no posee existencia fenoménica propia. Es una entidad emergente que aparece como indicador, en el plano vivencial de la conciencia biológica, de las variaciones que se operan a nivel de la estructura pero cuyo substratum es la variación misma. Con estas consideraciones lo que deseamos desvirtuar es una cierta noción cosificada que puede atribuírsele al miedo, ya que erróneamente podría ser representado o imaginado como una función genearme que detiene el tránsito, atribuyéndosele de esta manera una exterioridad en relación a la estructura que en realidad no posee.

Nosotros insistimos sobre estas precisiones debido a la necesidad de puntualizar que el miedo es una entidad ciega desde el punto de vista direccional, pasiva puesto que es una entidad emergente, y que es susceptible de fracaso, ya que la variación o desplazamiento puede seguir su curso. Esta última circunstancia o las elaboraciones posteriores que pueda sufrir el primer nivel de defensa, es decir la parálisis, es lo que determinará la aparición de los otros niveles de defensa.

La amenaza de cambio de la estructura puede

aparecer ya sea en los dispositivos de conducta como en el campo existencial del organismo vivo.

La paralización de la estructura amenazada hace que se destruya la sincronía de las acciones entre dicha estructura y sus dispositivos de conducta, así como también con el campo existencial.

De este modo el organismo vivo en su parte más central se desconecta de sus propios dispositivos de conducta y de su mundo circundante.

Como consecuencia, la conducta aparece liberada del núcleo central del organismo vivo y enteramente volcada en el campo existencial externo. Se ha producido la *disociación* del Ser en dos partes: una central o nuclear que condensa la unidad del Ser y define su identidad, y la otra parte formada por los dispositivos de conducta que comienzan a operar sin establecer una relación significativa con el núcleo y por tanto acomodándose progresivamente a las condiciones impuestas por la estructura del medio.

El agente disociante ha sido el fenómeno paralizador de la estructura o sea el miedo.

A medida que la organización biológica del ser y sus estructuras se hacen más complejas éste adquiere un mayor compromiso con el medio. La interrelación del ser con su mundo va adquiriendo progresivamente otros niveles y ampliando sus formas de comunicación.

El desarrollo filogenético del lenguaje es un ejemplo clarísimo de esto que venimos de decir. El lenguaje como instrumento de comunicación como dispositivo de conducta, no existe en las formas elementales de vida animal. El aparece cuando la organización se hace más compleja y no por el solo hecho de que los organismos más evolucionados posean estructuras físicas más completas sino que, en gran medida y paralelamente, porque las organizaciones biológicas más complejas van teniendo mayores exigencias e incidencias en su relación con el mundo. Este proceso, observado a través de una visión panorámica de la conducta del ser determina la imprescindible necesidad de una ampliación de los dispositivos de conducta, y a su vez obliga a que estos vayan operando en niveles cada vez más abstractos para posibilitar fenómenos de relación, adaptación y sobrevivencia más sutiles.

Del mismo modo, a nivel de la estructura central del ser se operan modificaciones importantísimas a medida que la organización biológica ad-

quiere mayor complejidad y madurez.

La conciencia biológica, sustentada en un sistema de relaciones particulares de las partes de la estructura básica entre sí, se va transformando, a través de un complejo y largo proceso de individuación del ser, cuya descripción no viene al caso en este momento, en una conciencia de Yo que opera a nivel psicológico. La vida como fenómeno de una estructura básica pasa a ser vida de un individuo. En este pasaje la vida incorpora nuevas significaciones. A parte de su relación con las estructuras vitales básicas la vida es vida del individuo, o sea historicidad personal. El ser biológico es a este nivel un individuo cargado de significaciones que se congrega en torno a un Yo unificador.

También el mundo se transforma a medida que la organización biológica se hace más compleja. El mundo en este caso no es mundo en sí sino que es mundo del ser vivo, y en consecuencia, a propósito de los mayores requerimientos de éste, el mundo se multiplica infinitamente en posibilidades y a su vez se organiza dentro de nuevos parámetros.

De este modo ya podemos instalarnos en el ser humano adulto. Las interrelaciones entre el Yo, sus dispositivos de conducta y su mundo se realizan a distintos niveles de abstracción según el carácter existencial particular de cada individuo, pero sin lugar a dudas existen niveles comunes a todos los que se insertan dentro de un mismo marco referencial. Así se hace posible la intercomunicación y comprensión entre sí como también se nos hace posible cierto grado de generalización.

Es de esta manera como pasamos al plano de las simbolizaciones y por ende de las relaciones simbólicas entre el ego, sus dispositivos y su mundo. El ser humano adulto se maneja principalmente a un nivel simbólico, pero conservando en el plano operacional los mismos sistemas de acción básicos que hemos visto en animales más elementales.

Así p. ej. la necesidad básica vital de alimentación que en el animal unicelular se satisfacía a través de una membrana en la totalidad de la masa orgánica del animal, va a utilizar una zona físicamente más restringida en los animales superiores, y en el hombre, ella es la boca. La boca como dispositivo de conducta concreto al ir pasando a los niveles más abstractos de significación para el ser,

se transforma primero en zona de incorporación, luego en zona de relación incorporadora y finalmente en incorporación, posesión, enriquecimiento, etc. A su vez el alimento, como sustancia concreta, extiende su significado a otras "sustancias" de enriquecimiento y así en algunas circunstancias el mundo entero puede llegar a tener dicha significación. Pero decíamos anteriormente que en este ámbito de simbolizaciones y significaciones el ser conserva los mismos sistemas de acción que vimos en animales más elementales. Es entonces, a título de ejemplo, que cuando lo que ha de incorporarse no es compatible con la estructura Yoica y por lo tanto amenaza con destruir dicha estructura surge el miedo, que a nivel de la conciencia Yoica se traduce por un fenómeno vivencial que es la angustia, y como consecuencia el Yo se retrae. Ese Yo amenazado por la inminencia de un cambio se resiste y corta la relación con el mundo.

A este nivel la destrucción biológica pasa a ser además de la destrucción biológica en sí, la destrucción del Yo. La agresión puede operar a nivel biológico y/o a nivel del plano de las significaciones, como amenaza de destrucción de la estructura Vital básica y/o de la estructura Yoica (2).

Como consecuencia de dicha agresión aparece la parálisis, es decir, el intento de detener la modificación de la estructura Yoica con el propósito de conservar su carga de *significaciones, historicidad personal y determinismo biológico*. Aquí aparece el miedo como emergente inevitable ante la posibilidad de cambio. El registro se hace en la intimidad del ser a nivel de la conciencia biológica como miedo, y a nivel nocional en la conciencia del yo, ya sea como vivencia de angustia o racionalmente como situación que es necesario manejar con cautela, prudencia o simplemente negar (3).

Las consecuencias de la emergencia del miedo dependen de la entidad del agente amenazador, así como de su persistencia o naturaleza.

En algunos casos la situación puede provocar un replegamiento total del individuo cortando enteramente sus vínculos con el mundo, quedando anodado paralizado, autista, enajenado. En otros casos puede *disociarse* permaneciendo sus conductas vinculadas al mundo, acomodándose a la organización significativa del mismo, en tanto que su Yo se retrae, no participa, es decir se desyoifica en su conducta (4). Esta en consecuencia se torna

contradictoria, inauténtica, a veces incoherente, adquiriendo en algunos casos un mimetismo particular con el mundo y en otros apareciendo en forma de aberraciones paradójales.

Como vemos, el miedo surge como un ingrediente capital del ser vivo. Lo que hemos querido sobre todo señalar es la acción paralizadora que posee, mostrándose como un vector que está de manera permanente oponiéndose al cambio de las situaciones en las que se halla incluido el ser y deteniendo en consecuencia la progresión de los acontecimientos. Pero también es necesario destacar que ha sido nuestro deseo, mostrar cómo las

conductas del ser pueden estar condicionadas a la mayor o menor vigencia de ese sentimiento. Esto en la medida en que los acontecimientos del mundo, es decir, las nociones significativas que operan en el mismo, puedan alterar o modificar las significaciones ligadas a una historicidad determinada que operan en el Yo.

Por razones de espacio nos hemos visto obligados a sintetizar extremadamente este trabajo, por lo cual puede aparecer al lector como excesivamente esquemático, causalista y un tanto mecanicista, caracteres que están muy lejos de ser realidad en nuestro pensamiento al respecto.

(1) Cfr. nuestra exposición sobre el tema en las VI Jornadas Uruguayas de Psicología reunidas en volumen con el título "EL MIEDO amenaza de nuestro tiempo" —Sociedad de Psicología del Uruguay— Montevideo 1965. Págs. 33 ss.

(2) Cfr. "Síndrome de Inseguridad" Juan Carlos Carrasco en "Primeras Jornadas Nacionales de PSICOLOGIA INFANTIL" — Facultad de Medicina de Montevideo, 1966.

(3) Punto tratado con hondura en EL SER Y LA NADA de J. P. Sartre.

(4) Se puede consultar con provecho PSICOLOGIA DE LA EDAD JUVENIL de Spranger —Revista de Occidente— Madrid 1965. En el Cap. III pág. 75, se lee: "...se ha desgarrado en el adolescente algo que hasta aquí le mantenía en unión vital con el mundo. Ha surgido un profundo abismo, como si todo fuese extraño e inasequible. Por eso viste la cota de mallas protectora".

LA FE SUPERA AL MIEDO

Andrés Assandri

En la historia de la Iglesia siempre se han dado las dos corrientes claramente definidas en el aula conciliar: por una parte el deseo de cambios, exigidos por los tiempos; por otra el temor al relativismo histórico.

El Concilio Vaticano II tomó, al respecto, una posición definida: salvando el escollo de mundanización, redefiniendo dogmáticamente a la Iglesia e impulsando la vuelta a las fuentes, ancló en el "aggiornamento" esquematizado en dos actitudes: la primera, *el cambio*. No se puede obrar como antes. Hay que rectificar lo que incluso ha sido motivo para pedir perdón. Este cambio ha quedado institucionalizado por medio de comisiones post-conciliares. El cambio ha sido señalado por el Concilio, pero la marcha de la Iglesia por el nuevo camino se sigue ahora. Se traicionaría al Concilio si nos quedáramos contentos tan solo con declaraciones. Como afirma el P. Rahner "en el Concilio hemos caminado —como en otro tiempo Elías— por un vasto desierto y nos hemos ido acercando al santo monte de Dios. Si después de ello nos sentimos fatigados, soñolientos y hasta hastiados, y queremos reposar —también como Elías— a la sombra de la retama de un triunfalismo conciliar, entonces es posible, deseable y hasta inevitable que el ángel de Dios se sirva de los tremendos peligros y tormentos de nuestra

época, de persecuciones, de apostasías y dolores del corazón y del espíritu, para despertarnos de nuestro sueño: "levántate... que todavía te queda mucho camino" (1. Reg. 19,7) (El Concilio, nuevo comienzo).

La segunda actitud conciliar fue *aceptar el dinamismo histórico*. En contraposición a otros Concilios, el Vat. II no se limitó a responder a las necesidades actuales de la Iglesia, sino que mirando hacia el porvenir, y aceptando la constante evolución de los tiempos, instrumentalizó a la Iglesia para reexpresar la fe en concordancia con las exigencias de los tiempos. Al inaugurar la aceptación oficial por parte de la Iglesia de un mundo en evolución, no permite volver a la tranquilidad de espíritu, propia de una concepción estática del mundo, porque toda adaptación no puede ser sino transitoria. Por ésto el Concilio no determinó los cambios (oficio del Papa y su Curia renovada, del Sínodo y de las Comisiones Post-conciliares), sino las normas que han de regir la reexpresión de lo permanente en las nuevas circunstancias.

A partir de estas actitudes conciliares comienza la marcha una Iglesia sensible y atenta a los signos de los tiempos, es decir, en estado de misión y en revisión permanente.

Cardenales y Obispos, claramente reconocidos

por "conservadores" conmovieron con sus confesiones sinceras, en las que manifestaban que con el mismo fervor con que se opusieron a los cambios, por creer hacer así un servicio a la Iglesia, emprenderían el camino de la renovación conciliar.

A pesar de estas confesiones la reacción post-conciliar no ha respondido a lo previsto. Más aún, las dificultades del "aggiornamento" se acrecientan por todas partes.

La Iglesia está en una verdadera crisis.

Esta constatación es general y motivo de preocupación para todos. Pero, por desgracia, la explicación de este fenómeno no es unánime y más bien sirve para hurtar el cuerpo a las decisiones conciliares.

Unos explican el momento difícil por el que pasa la Iglesia por una crisis en la fe. Pero una encuesta hecha a todos los Obispos del mundo sobre los diez puntos en los que se creía ver los desvíos en la fe obtuvo una respuesta negativa. (Ver Diálogo Nº 9).

Para otros se explica por una crisis en la obediencia. Los Pastores tienen conciencia de mandar para tranquilizar su responsabilidad. Parece disminuir el interés por las directivas que provienen de la cúspide, vehiculadas en instituciones y modos de gobierno connaturales a la situación preconiliar. Pero como todo lo que no está en la línea por la que el Espíritu Santo ha sensibilizado a la Iglesia por medio del Concilio carece de prestigio, más que crisis de obediencia, dicen otros, es crisis de autoridad. Y esta sensación se tiene especialmente al ver actuar y oír a algunos Padres Conciliares que, fuera del aula, dejan la impresión de ignorar lo que han suscrito en ella.

Para otros es crisis de mentalidad. El Concilio exige un cambio de mente basado en la búsqueda de los signos de los tiempos. Pero este cambio no se ha dado ni en el orden de la transmisión de la fe, ni en el de la pastoral. Así puede constatar que algunos grupos institucionalizados no parecen preocupados por un análisis de la situación real de la humanidad a la que han de servir, como si la adaptación consistiera tan solo en poner remiendos nuevos en vestidos viejos, con la consecuencia por todos vista de que se deterioran lenta pero irremisiblemente. Esta falta de cambio de mentalidad en la pastoral se visualiza

con la existencia de grupos cristianos (convencidos de la marcha irreversible de la historia) que, partiendo de los grandes interrogantes a los que ha llevado al hombre moderno la evolución histórica, preguntan al mensaje eterno de la Revelación; pero estos cristianos, que responden a la mentalidad conciliar, son ignorados por la pastoral ordinaria. Y por la contrapartida también se visualiza esta falta de cambio de mentalidad que exige el Concilio, por la radicalización de grupos "conservadores" con una actividad (digna de mejor causa) que siembran la desconfianza, en el interior del Cuerpo de Cristo, con ataques personales contra aquellos que han sido incluidos en sus listas negras.

Todas estas explicaciones de la crisis por la que atraviesa la Iglesia podrán ser verdaderas o no; lo que ciertamente se puede constatar es que se han convertido en cortinas de humo de lo que realmente está en la raíz de la crisis: el miedo. Basta rascar superficialmente la epidermis de estos "chivos emisarios" para encontrarnos con reacciones de temor al cambio en la Iglesia. Falta de espíritu de mortificación, maquinaciones internacionales provenientes de los enemigos de la Iglesia, manifestaciones apocalípticas del mal, relativismo histórico, etc. etc., monstruos que hacen saltar el resorte del miedo. Como este miedo está en la raíz de la crisis de la Iglesia, mientras nopongamos esta actitud no estaremos en condiciones de salir de ella.

Para poder salir del miedo lo primero que hay que conocer es su origen. Al respecto se pueden dar distintas explicaciones de orden psicológico, sociológico, etc. Tan sólo quisiera plantear la pregunta en el orden religioso. En este orden una respuesta es sin duda la debilidad en la fe, porque quien cree verdaderamente en la infalibilidad de la Iglesia, fundada en la presencia del Señor, no le puede trastornar el temor ante esta pregunta: "¿a dónde nos llevará el cambio en la Iglesia?" La afirmación de Jesús es clara: "Yo estaré con vosotros" (Mt. 28,20). Su encarnación no fue una visita de paso por el mundo, sino para siempre por su Iglesia. "Como me enviaste a mí entre los del mundo, así yo los envío a ellos entre los del mundo" (Juan 17,18). La Iglesia, prolongación de Cristo en la historia, tiene la misma misión e idéntica forma de encarnarse, con la

misma seriedad como Jesús fue un hombre en un punto de la historia y de la geografía. El Cuerpo de Cristo va creciendo a través de las nuevas situaciones que le presenta la historia "hasta que lleguemos a encontrarnos todos en la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo" (Ef. 4,13). La Iglesia, a semejanza del desarrollo humano, crece también en la conciencia de su propio ser y misión en el mundo. Jesús lo había predicho: la obra del Espíritu consistiría en ir entendiendo todo el mensaje aún no comprendido. Por eso, a través de la marcha de la Iglesia por nuevas coyunturas históricas, ella profundiza y esclarece su fe. El magisterio está ligado a este progreso para asegurar la permanencia de la verdad revelada en las nuevas formas de su expresión en consonancia con el progreso del pensamiento humano. Los nuevos horizontes mentales en los que se ha de reexpresar la fe para que la Iglesia sea fiel a la ley de la encarnación en el mundo, son al mismo tiempo los que posibilitan una profundización en el mensaje eterno del Evangelio.

Pero este crecimiento no se hace sin crisis. Formulaciones teológicas, formas litúrgicas y estilo eclesiológicos de vida que parecían perennes, se ven derrumbar ante las nuevas exigencias de los tiempos. El despojo doloroso de todo aquello que los signos de los tiempos han señalado como relativo, se nos aparece como una exigencia del crecimiento de Cristo en la historia y la fidelidad de la Iglesia en su misión, cuando lo consideramos en el pasado; pero cuando lo vivimos no se hace el mismo juicio y caemos en los mismos temores que criticamos en aquellos que, en las crisis ya superadas, no tuvieron la sensibilidad para percibir esos cambios como condiciones necesarias de la fidelidad de la Iglesia a su misión. Conviene recordar esas crisis, mucho más graves que la presente, por las que la Iglesia robustece su fe en la asistencia del Espíritu Santo; con ellas a la vista calibraremos mejor la reacción del miedo que se tiene hoy frente al cambio en la Iglesia. Tomemos tan sólo las dos primeras situaciones críticas que vivió la Iglesia y que todos agradecemos como providenciales.

La primera crisis fue vivida por la Iglesia apostólica. Esta comunidad es depositaria de una doc-

trina universalista explosiva, pero esa conciencia se abre paso penosamente, quizá por estar constituida sólo por judíos. Cuando los misioneros parten de Jerusalem predicar la "buena nueva" tan sólo a sus paisanos de la diáspora. Aquí encontramos el germen de la crisis. Los judíos helenizados están liberados de las prácticas mosaicas, con las que la universalidad del mensaje quedaba aprisionada. Este primer atisbo de liberación de la religión hebrea obtiene carta de ciudadanía cuando en la Iglesia madre de Jerusalem se asignan diáconos, para atender a los helenizantes. Pero cuando Esteban es lapidado por "no seguir las tradiciones de los mayores" se agudiza el problema entre los conservadores y los liberales. Se obtiene una conciliación, limitando las obligaciones de los helenizantes con respecto a la Ley, pero sin suprimirlas. A los pocos años, cuando Pablo es enviado como apóstol a los gentiles, el problema llega a su clímax dividiendo claramente a la Iglesia en dos posiciones: los escandalizados por la práctica de Pablo y éste que lucha por la libertad y novedad que trajo Cristo. Para buscar una solución a esta primera crisis de gravedad en la Iglesia es necesario el primer Concilio. En este Concilio se logra lo fundamental, porque Santiago con el poder de la Iglesia de Jerusalem obtiene la permanencia de algunas prácticas mosaicas. La derrota final de los judaizantes sucede hacia el año 60 cuando la Iglesia de los gentiles se había robustecido y ya había muerto parte de la Jerarquía que los apoyaba con su autoridad.

En resumen, la liberación del cristianismo de una cultura y de una religión determinada (nada menos que la que le vio nacer), liberación necesaria para encarnarse en el mundo pagano, constituyó la primera crisis de entidad en la Iglesia. Fue necesario que la primitiva Iglesia viviera en el temor y en la tensión interna para que se abriera el mensaje evangélico a la perspectiva del ancho mundo. Pero al mismo tiempo esta acomodación a las exigencias por las que el Espíritu conducía a la Iglesia, esclareció la fe en su universalidad. Esto no quiere decir que recién se conoció su universalidad, claramente admitida por la comunidad de Jerusalem ante el testimonio de la visión de Pedro (Hechos Cap. 10 y 11); pero de hecho no se comprendía total-

mente, ni se sacaban todas las consecuencias de la independencia del mensaje de las expresiones de una cultura y época determinadas, tanto en sus formas litúrgicas o estilos eclesiásticos de vida como en sus formulaciones teológicas. Esta es la primera lección que enseñó a la Iglesia el Espíritu Santo en el desgarramiento de la primera crisis.

A esta primera victoria de la tesis encarnacionista, sigue la segunda crisis. La Iglesia ha abierto sus puertas al Imperio Romano, el phylum privilegiado en la evolución histórica. Si quiere encarnarse en la cultura occidental debe enfrentar el peligro, pues la fuerza religiosa de mayor espiritualidad, fruto natural de la cultura occidental, la gnosis, vacía su contenido salvador. Así no nos extraña que S. Pablo hable de ella como la "sabiduría necia". Este peligro no es ninguna fantasía. La Religión cristiana es comunitaria, es el Pueblo de Dios; la gnosis es racionalista e individual; el Dios de los cristianos es único y pluripersonal con una historia compartida con los hombres, fundamentalmente por su encarnación, que impide separar la religión de la vida; mientras que la gnosis fomenta una espiritualidad dualista y maniquea.

Pero a pesar de estas diferencias tan radicales entre el mensaje bíblico y la cultura occidental, no puede menos de entablarse el diálogo. Los filósofos convertidos cumplirán en ésto una función muy importante. Las "apologías" enviadas a los emperadores revelan ya que el mensaje cristiano ha podido expresarse en categorías occidentales. Pero esta conversión no se realiza sin crisis. El vértigo de herejías y concilios por el que atravesó la Iglesia durante dos siglos revela la dificultad de encarnar el mensaje evangélico y de reexpresar lo permanente del misterio cristiano en las dimensiones del pensamiento occidental. En esta crisis encontramos primero las luchas cristológicas y trinitarias y luego las controversias sobre la gracia. Controversias y herejías que manifiestan que no se trata tan sólo de retoques, sino un cambio fundamental de reexpresión, tan radical como la diferencia entre la antropología hebrea y la griega.

Una vez superada la dificultad de encarnar el mensaje cristiano en el pensamiento occidental, llegó a fusionarse tan estrechamente con él que

algunos Padres considerarán todo el proceso de la cultura griega como la mejor preparación para el Evangelio, y en el transcurso de los siglos se llegará a identificar la cultura occidental con la cristiana. Más aún, hoy ante la reexpresión de la fe en las dimensiones de la nueva antropología algunos sienten como si esto consistiera en evacuar al misterio cristiano. Los dos siglos de herejías y concilios fueron los que condujeron a la Iglesia hacia el diálogo con el mundo y posibilitaron su encarnación en él. Hoy no podemos menos de percibir en ese proceso doloroso la mano victoriosa del Espíritu. Porque por ese proceso de encarnación en la cultura de occidente, por donde ha pasado sin lugar a dudas el phylum de la evolución humana, la Iglesia llegó al corazón del mundo, y desde allí ha podido aportar al proceso de crecimiento de la familia humana la riqueza de los dos grandes principios evangélicos personalista y comunitario de la vocación humana, que han posibilitado las perspectivas universalistas a las que se abre hoy la historia.

Esta posibilidad de cumplir su misión y servicio en el mundo ha significado, al mismo tiempo, el esclarecimiento de la fe en los misterios trinitarios y cristológicos, así como el de la vocación divina del hombre.

En resumen, la encarnación de la Iglesia en la cultura occidental supuso el doloroso despojo de una situación histórica tomada falsamente como absoluta, pero ésto le valió resucitar a una mayor claridad de su conciencia con respecto a su propio ser y su función en la historia, y mejores posibilidades para cumplirla.

Esta es la enseñanza de la historia de la Iglesia que aumenta la fe en la presencia del Señor.

A esta enseñanza y fe tenemos que referir la crisis actual.

Esta crisis que vivimos es muy similar a las que hemos recordado. Por una parte se teme abandonar formas litúrgicas y modos eclesiásticos de vida a semejanza de la Iglesia madre que estaba apegada a la "tradición de nuestros mayores"; por otra se temen abandonar fórmulas teológicas basadas en una antropología e imagen del mundo que no es la actual. Si pensamos que hubiera sido un contrasentido la conversión a la cultura hebrea de los paganos de occidente para poder ser cristianos, no es menor contrasentido retro-

traer al cristiano de hoy, que vive y participa de la nueva imagen del mundo, para ambientarlo en otra imagen ya superada.

El Concilio ha sido bien explícito señalando cuál es el deber de la Iglesia para cumplir hoy su función, es decir, "escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad" (G.S. N^o 4). Hay que reexpresar la fe en el marco de la mentalidad moderna. Esta tesis conciliar tan clara queda paralizada por el temor. Y si pensamos bien, mayor razón existía para temer la conversión de la mentalidad hebrea a la griega, porque la antropología actual no es tan extraña al Evangelio. La dimensión personalista, comunitaria e histórica es el resultado de un proceso realizado en el occidente fermentado por el pensamiento cristiano. Aún cuando esta fermentación no la haya realizado la Iglesia como institución, no cabe duda que la nueva imagen del mundo encuentra en el Evangelio una resonancia sorprendente y mutuamente iluminantes. Los cristianos y teólogos imbuidos de las dimensiones del pensamiento moderno son los que con mayor espontaneidad vuelven a las Fuentes para interrogarlas y encuentran en ellas nuevas perspectivas de diálogo entre la Iglesia y el mundo.

Contra la enseñanza de la historia y contra la fe que repite el Concilio que lee en "los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa con sus contemporáneos, los verdaderos signos de la presencia y los planes de Dios" (G.S. N^o 11), se teme ante todo el despojo de expresiones culturales cuyo origen histórico se determina fácilmente. Los temerosos, llevados por este miedo de abandonar esquemas mentales tan arraigados los identifican falsamente con la Tradición (con mayúscula) de la Iglesia. Por eso no nos extraña que enarboles la bandera de lo eterno contra el relativismo histórico sin caer en la cuenta que tan solo defienden el pequeño mundo familiar con el cual celosamente han identificado a la Iglesia. "Siempre habrá hombres que identificarán tan estrechamente su causa y la de la Iglesia, que con toda la buena fe acabarán por reducir la causa de la Iglesia a la suya propia. No se imaginan que, para ser servidores verda-

deramente fieles, quizá tuvieran que aniquilar en sí mismos muchas cosas. Al querer servir a la Iglesia, la ponen a su servicio... Para ellos la Iglesia es, de hecho, un determinado orden de cosas que les es familiar y del que viven... Todo cuanto perturba este orden, o compromete este equilibrio, todo cuanto les inquieta o simplemente les extraña, les parece un atentado contra la institución divina" (H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*). No se trata de destruir el mensaje eterno del Evangelio, sino reexpresarlo para el hombre de hoy, que es la única forma de que el Evangelio sea perenne.

Otra forma, más mitigada del miedo, pero tan destructora como la anterior, es rehuir el espíritu y aceptar tan sólo la formalidad del cambio. Así el cambio se acepta como una concesión a los tiempos, como una necesidad para la propaganda y publicidad que más fácilmente venda nuestra mercancía. Pero con esta solución farisáica sólo se logra destruir la condición indispensable para que la Iglesia cumpla su misión: encarnarse en el mundo de hoy. Esta encarnación, querida por Dios y proclamada por el Concilio, no es táctica, sino la única forma de ser fiel a Cristo. Sólo viviendo *en* el mundo y *desde* el tiempo se fermenta a la historia. La encarnación de Jesús en su medio cultural y social bien concretos no fue táctica, sino la única forma de ser verdaderamente encarnado.

Es necesario reavivar la fe en la presencia del Señor en su Iglesia y recordar que la asistencia del Espíritu al Vaticano II no es de calidad inferior a su presencia en el de Jerusalem, donde los Padres conciliares pudieron afirmar: "nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros..." (Hechos, 15, 28).

Al Concilio Vaticano II le ha parecido necesario orientar la atención de la Iglesia hacia los signos de los tiempos no para escrutar manifestaciones apocalípticas del mal, sino para percibir en ellos la "presencia y los planes de Dios" porque "es el Espíritu del Señor quien lleva al universo" (G.S. N^o 11).

Sólo volviendo a esta fe nos liberaremos del miedo que lleva a hacer zancadillas al Concilio, sin quizá caer en la cuenta que se las hace al Espíritu Santo.

Si no volvemos a esta fe, el fantasma de "a

dónde irá la Iglesia?" cargará sobre nosotros la responsabilidad de no poder ofrecer a nuestra generación la respuesta del Evangelio "a los perennes interrogantes de la humanidad".

Si esta fe no nos ilumina para ver los cambios que exige el Concilio, el miedo nos llevará a la herejía práctica, aunque para justificar nuestra actitud repitamos las fórmulas de fe de nuestros abuelos. Esa herejía práctica se manifiesta en minimizar el cambio significado por el Vaticano II, o en matizar excesivamente la marcha de las reformas en la Iglesia. Esta herejía hija del miedo sostiene inconscientemente en la praxis (por eso se opone) que los Padres Conciliares han desviado a la Iglesia de su camino. Miedo herético, inconsciente... que no lo es tanto pues algunos conservadores dentro y fuera del

aula conciliar, durante el desarrollo del Concilio revelaron su temor de que los Padres condujeran a la Iglesia al cisma. En estos extremos se percibe con mayor claridad que el miedo al cambio es el fruto de la debilidad en la fe de que "es el Espíritu del Señor quien lleva al universo" y por ello "hay que discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos contemporáneos los verdaderos signos de la presencia y los planes de Dios".

La fe supera al miedo. Por ello si constatamos que la Iglesia está en crisis, tenemos que afirmar que una de las causas en el orden religioso es la debilidad de la fe, por la que no es suficientemente lúcida para desalojar el miedo frente al cambio que necesita la Iglesia de nuestro tiempo para ser fiel a su misión.



Viene de pág. 17

(5) Cfr. I^o a Timoteo, Cap. III, 2 y ss. y Tito, Cap. I, 7. La descripción que hace el Apóstol corresponde a las

características de un testigo que ha de ser visible y responsable comunitario: dimensión preferentemente social.

(6) Cfr. R. Voillaume, AU COEUR DES MASSES, Les éditions du Cerf, Paris 1967, Es de gran valor el capítulo de la tercera parte: "Permanente de la prière" p. 231.

