

MIKAEL

“¿QUIÉN COMO DIOS?”



**MARIA SANTISIMA, FORMADORA
DEL HOMBRE SOBRENATURAL**
Mons. Adolfo Tortolo

**LOS MISTERIOS GLORIOSOS DE CRISTO
EN LOS SERMONES DE
SAN MAXIMO DE TURIN**
Alfredo Sáenz

**REDENCION Y TRANSFIGURACION
EN CARLOS MARX**
Dennis F. Cardozo Biritos

C. S. LEWIS, EL INSOBORNABLE
Jorge Norberto Ferro

EDUCACION CRISTIANA
Alberto García Vieyra

LA VIOLENCIA EN EL REINO DE DIOS
Iván R. Luna

26

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Gastón Dedy.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Año 9 - Nº 26
Segundo Cuatrimestre de 1981

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 79.710

INDICE

Mensaje del Santo Padre al Arzobispo de Paraná	1
Mons. Adolfo Tortolo María Santísima, Formadora del Hombre Sobrenatural	3
Alfredo Sáenz Los Misterios Gloriosos de Cristo en los Sermones de San Máximo de Turin ..	13
Dennis F. Cardozo Biritos Redención y Transfiguración en Carlos Marx	53
Charles Beaudelaire Chatiment de l'Orgueil (traduc. de Juan Oscar Ponferrada)	76
Jorge Norberto Ferro C. S. Lewis, el Insobornable	79
Alberto García Vieyra Educación Cristiana	93
Iván R. Luna La Violencia en el Reino de Dios	108
Federico Mihura Seeber Notas Psico-Sociológicas sobre el Rigorismo y el Laxismo Moral	120
José Brunet "La Patria puede gloriarse..."	125
Bibliografía	131

Los grabados de las páginas 12 y 82 son de
Juan Antonio Ballester Peña

**MENSAJE DE S. S. JUAN PABLO II AL EXCMO. SEÑOR
ARZOBISPO MONS. ADOLFO S. TORTOLO CON MOTIVO
DE SUS BODAS DE PLATA EPISCOPALES**

Al Venerable Hermano
ADOLFO SERVANDO TORTOLO
Arzobispo de Paraná

Habiéndonos recientemente enterado que en el próximo día doce de agosto celebrarás el vigésimo quinto aniversario de tu Episcopado, y reconociendo al mismo tiempo no sólo tus grandes méritos en la Iglesia Católica en la Argentina, especialmente en la dilectísima comunidad de Paraná, sino también los muchos elogios de tus virtudes y de tus obras episcopales, te enviamos por tanto con agrado estas Letras, Venerable Hermano, para que junto con todo tu clero y pueblo de Paraná hagamos pública la calurosa felicitación a tu Episcopado, y unidos con los demás hermanos Obispos de Argentina comuniquemos Nuestros elogios de tu vida y diligencia, Nuestros deseos y mejores augurios en este feliz aniversario.

Sobresaliendo siempre como "varón de Dios" y "hombre de Iglesia" por la integridad de las costumbres, la diligencia del apostolado y la notable fidelidad hacia la Iglesia, como fervoroso y celoso Pastor, no quedó en el campo de la acción episcopal casi nada donde no te ocuparas con esmero de la perfecta educación de los sacerdotes en los dos magníficos Seminarios, de la apropiada renovación de la Arquidiócesis por diversas disposiciones, de la infatigable confirmación de la verdadera fe en las escuelas católicas, en las reuniones del clero y en las instituciones arquidiocesanas.

Nos te felicitamos gustosísimos por estos brillantes testimonios de tu episcopado, Venerable Hermano, y también por otros —como el oficio de Vicario Castrense y en otro tiempo el cargo de Presidente de la Conferencia Episcopal— y alabando tus obras pa-

sadas nos alegramos contigo de la presente celebración. Con el auspicio de Nuestra Bendición Apostólica rogamos a Dios, custodio de los buenos Pastores, para que El, presente en medio de tu grey, te guarde siempre, te confirme en obras fructíferas, robustezca y sustente con la fuerza del Cielo tu salud, y siempre recree y alegre tu ánimo en el gozoso ministerio.

Dadas en el Vaticano, el día 10 del mes de julio, del año del Señor 1981, tercero de Nuestro Pontificado.

IOANNES PAULUS PP. II

MARIA SANTISIMA, FORMADORA DEL HOMBRE SOBRENATURAL

La vocación cristiana es vocación a la filiación divina. En el alma del hombre, en lo más profundo y vivo del ser humano, Cristo nace, crece, se desarrolla y llega a su plenitud. Este es el plan de Dios; pero exige invariablemente la colaboración del hombre.

En la perenne Encíclica **Divini Illius Magistri**, Pío XI recapitula en esto toda la doctrina de la Iglesia sobre la educación cristiana: **"Educar es cooperar con la gracia divina a formar al verdadero y perfecto cristiano. Es decir: al mismo Cristo en nosotros"**.

Henos aquí ante esta realidad: Cristo se reedita, renace, se replasma en cada cristiano. Nosotros en El, El en nosotros, son las dos vertientes, los dos flancos de un mismo misterio. **"Yo en ellos y Tú en Mí"**, fue la oración de despedida al Padre.

El trabajo formativo consiste, entonces, en liberar de trabas este crecimiento de Cristo, y favorecerle toda su expansión a través de nuestra concreta vida terrenal. Este es el trabajo de cooperación con la gracia, cooperación que, desde los primeros días del hombre, debe ser la convergencia de dos movimientos: el interior del educando y el exterior del que educa.

Ahora bien, ya que formar a Cristo en un alma no es una acción **ex opere operato**, al modo de los sacramentos, eficaces por sí mismos, ¿quién puede formar? La Santa Iglesia por supuesto; pero Ella es una Persona Mística cuya actuación efectiva y real se diluye en canales humanos defectibles. De aquí esa melancólica certeza que llena el alma de la Esposa de Cristo: resistencias tenaces del formando, limitación y defectibilidad de los formadores. Por lo tanto, la formación sobrenatural de las almas, su momento decisivo, su realidad más intensa, sus líneas definitivas, no están en manos de los hombres.

Recordemos además que el hombre concreto de la formación

sobrenatural debe avanzar hacia un futuro terreno, desconocido y misterioso para la Iglesia peregrina. Esta conoce como entre brumas la vocación individual, y la ruta que hay que seguir se le va indicando metro a metro.

Llegamos entonces a esta afirmación: la plena formación del hombre sobrenatural está en manos de María. Además de ser ésta la providencial disposición de Dios, Ella puede, debe y quiere formar al hombre sobrenatural. Cuando Ella falta, o, lo que es lo mismo, su intervención queda limitada por el hombre, toda formación sobrenatural quedará incompleta y trunca. Veamos por qué.

SU MATERNIDAD SOBRENATURAL

El dogma central que nos entraña en María Santísima, es su Maternidad sobrenatural. Fue en su seno donde, concebido el Verbo, **fue místicamente concebida la nueva humanidad**. Desde entonces, si es imprescindible nacer de Dios para ser cristiano, será también imprescindible nacer por medio de María.

Su Maternidad, como toda maternidad, implica tres procesos distintos: nos concibe, nos da a luz, nos educa. Por un misterio infinitamente ventajoso para el hombre, nuestra educación debe efectuarse en su seno, ya que nuestro nacimiento definitivo será el ingreso en la gloria.

Esta Maternidad sobrenatural no es simbólica: es real. Y como lo sobrenatural es muchísimo más profundo en su ser y en su obrar que el orden natural, esta Maternidad nos inviscera en María Santísima con caracteres, deberes y derechos mucho más profundos que en la madre natural. Por esto mismo, si naturalmente toda madre es la primera educadora, María, por su misma Maternidad sobrenatural, es quien primero debe formarnos en Cristo, y dada la condición de la vida sobrenatural en el destierro, Ella es la única plena y perfecta formadora. Los hombres deberán colaborar, con la gracia, en dependencia de Ella.

Nuestro subconsciente cristiano está cargado de una deformada relación con María. La ubicamos al lado de Cristo, y ubicarla al lado de Cristo es ponerla al margen de Cristo; cuando en realidad toda Ella está bordeada de Cristo, y, por lo tanto, en Cristo y no a su vera. La creemos conveniente para la vida espiritual pero no necesaria en sus dos aspectos: **Elemento** actuante **formador**, **elemento** integrante **formativo**. Excelente, magnífica y bella para la piedad que ora, pero secundaria, cuando no óbice, para la acción transformante de la gracia.

Más aún. Porque nuestros conceptos son análogos, al hablar de María como Madre del hombre la analogamos a la madre natu-

ral; y como nos es común la madre típicamente blanda y débil, miramos con prevención una prevalencia de María en la formación sobrenatural del alma, sobre todo del varón.

Es contra esto que debemos reaccionar, y sin desmedro del carácter cristológico que debe tener toda espiritualidad de honda y segura raigambre dogmática, quisiéramos señalar que no podremos vivir a Cristo, ni entrar en consorcio con las Tres Personas divinas si no es por medio de María. Sólo bajo su actividad materno-sobrenatural estas divinas realidades —como bajo un sol de primavera, calor de estío y clima fecundo— florecen y fructifican de verdad.

Pero antes queremos esbozar dos cosas: en qué consiste este formar a Cristo en el alma y qué cualidades maternas son las de María.

FORMAR A CRISTO

San Pablo sintió reciamente este misterio de la iniciación cristiana. **"Padezco dolores de parto, hasta que se forme Cristo en vosotros"** (Gal. 4,19).

Nos es común el significado de "forma" como sinónimo de expresión exterior. Pero en estos casos casi siempre suele hablarse de "forma" por sinécdoque. La configuración externa hace de continente y manifiesta el contenido.

La palabra "forma" —y el verbo "formar" en nuestro caso— indica en realidad un principio interior al ser que lo cualifica y especifica. Hace que sea tal cosa y no otra.

Cuando San Pablo dice a los filipenses que Cristo **"teniendo forma de Dios se anonadó a Sí mismo tomando forma de esclavo"** entiende que teniendo Cristo aquel modo de ser de Dios, íntimo y eterno, propio y sólo de El —por su consubstancialidad con el Padre— se encarna y substancialmente hace suya la naturaleza humana: se hace verdadero hombre.

Una madre forma a un ser humano en sus entrañas no porque a ese ser lo trabaje desde fuera sino porque, dándole lo mejor de sí misma, le da un principio activo e interno al ser físico del hijo y luego, desde dentro del mismo ser, va secundando el desarrollo.

Forma de Cristo es entonces ese principio sobrenatural, la misma Vida de Cristo comunicable, comunicada al alma, y que desde dentro del mismo hombre va creciendo —proceso de transformación del hombre en Cristo— hasta que el vivir del hombre haya sido anegado en el vivir de Cristo.

Se trata de una realidad ontológica, no sólo psicológica; y del

mismo modo que todo el proceso de la generación humana tiende a formar a un ser humano íntegro y perfecto, este formar a Cristo tiende, ni más ni menos, a hacer otro Cristo del hombre.

Nadie podrá extrañarse que al final del proceso generativo humano nos hallemos con un hombre como nosotros; lógico debería ser también que al proceso de la gracia siguiera un hombre perfectamente transformado en Cristo. A lograr esto último tiende toda la educación cristiana.

Dentro del plan histórico sólo en María Santísima este proceso fue plenamente logrado. El traspaso de Cristo a Ella se hizo sin cortes; es el fiel trasunto de Cristo. Sólo Ella dio paso a través de Sí a la vida de Cristo, y lo dejó actuar con todas sus fuerzas, crecer con todo su vigor, expansionarse con toda su virtud. Sólo una vez, y es en Ella, Dios no encontró obstrucción al paso de la vida divina. Pero precisamente esta fidelísima respuesta al plan de Dios estaba prevista en razón de su única Maternidad sobrenatural: sobre Cristo y sobre el hombre.

Entre Ella y quien le siga hay abismos. Pero la miseria del hombre, no anula, ni invalida el plan de Dios, que es desbordar su vida sobre el hombre para hacerlo **"perfecto hijo en el Único Hijo"**.

CUALIDADES MATERNALES DE MARIA

Reaccionamos contra la actividad materno-deformante, sobre todo contra la desvirilización en la educación masculina. E inconscientemente algún temor nos invade frente a la acción formadora de María. Contra esto nos es necesario reaccionar también.

Las dotes y los dones maternos en María no son obra evolutiva de un simple instinto. Es creación purísima de Dios, es directa organización divina. Fue creada exclusivamente para ser Madre de Jesucristo y de los hombres. Esta Maternidad no es doble. Es decir: no importa en ella dos conceptos, dos formaciones, dos almas maternas: una para Dios y otra para sus hijos los hombres. Es una misma y sola alma maternal, proyectada sobre dos términos distintos: Cristo y los hombres, pero concebidos éstos con El y desde El. Y por lo tanto, toda su tendencia maternal hacia los hombres consiste en adecuar, nivelar estos hombres a su Hijo Dios.

Insistamos un poco más, y recordemos que Dios agota casi su Omnipotencia y su Amor para formar a María Madre. Este **"ser Madre"** es el término de su predestinación, y no su Concepción o su Asunción. María Madre es el término de una excepcional, única, insuperable creación divina. Y es esta misma Maternidad la que, sin restricciones y sin cambios, debe actualizarse al **realizarnos** en el orden sobrenatural.

Nada manchado, nada débil, nada enfermizo, ningún óxido herrumbrante hay en sus fibras y calidades maternas para formar las almas hasta la estatura perfecta de Cristo. Por eso, cuando Ella forma, ninguna virtualidad queda latente en el hombre; y si de varones se trata no es el temple varonil quien menos gana en sus manos. El gran San Bernardo anularía él sólo la afirmación contraria.

COMO NOS FORMA MARIA

Ella pasó a la eternidad en cuerpo y alma. Fuera de lo que hizo en calidad de corredentora sobre la tierra, y fuera de sus ruegos actuales en el cielo, ¿puede hacer algo más por cada uno de nosotros?

La respuesta es paralela a la que corresponde a una pregunta similar sobre Jesucristo. Cada cristiano, para serlo, necesita una concreta, viva comunión con El. Tan viva y concreta que el cristiano lo es desde dentro, y es desde la médula de su propia vida donde comienza la gestación de Cristo; y es en la más profunda intimidad de Cristo donde se da la inserción del alma.

Pero, porque además, la concepción natural de Cristo es la causa y el tipo de la concepción sobrenatural de las almas, debe darse una relación viva, directa, personal, actual, con actualidad histórica, entre María y el hombre.

Lógico es inferir entonces que Ella puede formarnos. Ella debe formarnos y Ella quiere formarnos.

La madre no es provocada desde afuera en la educación de sus hijos. Educar para ella no es añadidura o yuxtaposición. Le nace de dentro, le es inherente y natural a su propia maternidad. Hasta le es fácil en cierto modo a toda madre por esa misteriosa afinidad con el hijo por la que éste se le vuelve descifrado. La intususcepción física facilita la espiritual a través de toda la vida.

La Maternidad sobrenatural de María posee en grado altísimo estas mismas disposiciones. Repetimos que su vocación maternal, porque no nace del instinto sino directamente de Dios, es una fuerza creadora de limpidez auténticamente divina. Ella posee —porque lo es al mismo tiempo— el único molde del hombre sobrenatural, la única forma del hombre espiritual, porque Ella formó a Cristo según la carne, y esta formación es la causa y el tipo de la otra. Cristo virtió en Ella su misma efigie, e hizo del alma de María su propio cuño vivo, mientras María grabó sus rasgos de Hija de David a la humanidad de Cristo. Contracambio típico en todo comercio con Dios. El siempre paga más.

Porque el orden sobrenatural es más inflexible en sus leyes

que el orden natural, María Santísima está más obligada que cualquier otra madre a educar sobrenaturalmente al hombre. Por esto mismo ni Dios ni Ella pueden consentir en dar sólo la vida. Ni Dios ni Ella tampoco pueden querer desechos.

Históricamente la Redención se personaliza en el bautismo. Y comienza aquí la Maternidad concreta de la Virgen sobre cada hombre. Desde ese instante hasta la muerte el alma va recibiendo siempre más profundamente la forma de Cristo; o, lo que es lo mismo, Cristo va creciendo en el alma. Desplazarse de María, en cualquier etapa, es desplazarse del molde y malograr el crecimiento de la gracia, cuyo ímpetu creciente debe llegar hasta la vida eterna. Recién allí, en el umbral de la eternidad, Cristo estará —o puede estar— formado, y el hombre sobrenatural será entonces plenamente hombre.

Pero además, en la visión beatífica, Ella es actualmente la Unica que ve en el rostro de Dios, de un modo perfecto e infalible, nuestro destino temporal y eterno, nuestra ubicación preordenada por Dios dentro del Cuerpo Místico; sabe a qué responde la trama de nuestra vida con esas contingencias de lógica desconcertante o clara. Por esto, si hay en María una preocupación, si cabe en su beatífica quietud un ansia expectante, es la de plasmar en las almas la forma de Cristo. ¿No es Cristo la divina e inefable obsesión de María?

Supongamos la absurda hipótesis de una reencarnación de Jesucristo. Ante el requerimiento nuevo del Ángel ¡qué **fiat** tan gozoso no volviera Ella a repetir! Y he aquí que en la generación espiritual del cristiano se trata de lo mismo en un orden aún más superior que el de la maternidad natural. En el instante del bautismo vuelve la Trinidad a pedir el mismo consentimiento: Cristo va a ser engendrado en el alma humana, y esta Encarnación Mística de Cristo debe hacerse en sus entrañas de Madre. Pero ahora, al revés de aquella primera Encarnación, el velo ha sido quitado de sus ojos. Ya no cree, porque ve. Y ve el camino de este nuevo ser, cuya formación de hijo de Dios le confía el Padre para que, luego del lapso temporal de la vida, lo reintegre al cielo con el rostro vivo de Cristo.

Para esto no hay necesidad de interesarla ni de rogarle. Engendrar a Cristo, hacerlo crecer en el hombre —aun pese al hombre mismo— es, si vale, su pasión incontenida. Quiere cumplirla del mejor modo; y como Ella jamás se hubiera resignado a dar a luz a Jesucristo deformado o ciego, tampoco se resigna ahora a formar un Cristo imperfecto o trunco en cada alma.

Pero surge aquí un gravísimo problema: la parte del hombre.

EL CONSENTIMIENTO DEL HOMBRE

Es este el aspecto crítico. La parte de María es segura, infalible.

La del hombre, desgraciadamente, condicional y defectible.

Cooperar con la gracia, de parte del formando, es dar ese consentimiento total y absoluto al movimiento convergente del formador. Es dejar y querer que la mano superior rija la suya, facilitando él, prestando todos esos resortes vitales que cruzan su propia mano para hacer en conjunto, con facilidad y perfección, hasta naturalmente y de un solo trazo, la misma obra.

Pero porque consentir es cosa grave, y porque de un profundo y serio consentir brota la acción conjunta con María, es necesario analizar en qué consiste tal consentimiento.

Consentir es uno de los despliegues más absolutos e intransferibles de la conciencia del hombre. Técnicamente decimos que es un acto substancialmente humano y profundamente interior. Todo consentimiento entraña una solicitud desde afuera de la voluntad: algo que llama y golpea sus muros inviolables. Al consentir, el muro se rompe y se acepta el yo solicitante, quedando cautivo de él, porque el acto o movimiento de la voluntad es esencialmente amor. El consentimiento es entonces una entrega, un traspaso del señorío interior al yo solicitante. Este abrazo trae siempre una nueva realidad en el interior del hombre; y así cuando es la gracia quien solicita, si ésta es consentida, infunde la vida sobrenatural; cuando, en cambio, es el pecado, sobreviene la muerte.

Pero el consentimiento trae como exigencia la fidelidad a sí mismo. Por eso, como que es entrega total de la voluntad del hombre, la nueva realidad interior debe ser servida, vivida por todo el hombre. Esa fidelidad subsiguiente suele ser la piedra de toque que califica el temple del alma, su convicción, su reciedumbre, su generosidad, su noble grandeza.

Consentir para desdeñarse o es infantilismo o es vileza.

Traspongamos ahora estas observaciones a nuestro plan, y señalemos de antemano que toda solicitud divina es en sí brumosa, misteriosa, desconcertante siempre al presente pensar del hombre solicitado. Cuanto más bruma, más grande es el misterio, mayor la presencia divina y también la recompensa para quien consiente.

La Anunciación fue la máxima solicitud divina a una creatura. Y lo fue para una Maternidad fuera de todo cálculo. A Saulo, caído y ciego, pese al "**Yo soy Jesús**", se le dice: "**Entra en la ciudad y allí se te dirá lo que has de hacer**" (Act. 9). Y, en medio de

una crisis gigantesca, es una voz como de niño la que invita al pagano y retórico Agustín, diciéndole: "**Toma y lee**". La presencia divina en los tres casos tuvo tal cargazón de Dios, que el Verbo se hace carne en las entrañas de María, Cristo para siempre se aglutina a Pablo y Agustín capitula ante la gracia.

La entrega a ojos cerrados del yo solicitado al Yo solicitante, fija el futuro extraordinario, entrañable. Futuro hecho de Dios y del hombre, de llamada y de respuesta, de entrega y de fidelidad.

Ahora bien, ser formados por María es una invitación. Ella fue invitada a ser Madre, y Ella a su vez nos invita a contestar que sí. Pero contestarle que sí es algo grave porque ese sí debe ser definitivo. Hay que romper el muro entre el alma y Ella, abrirle paso y dejar que invada todo el interior, como invade el sol una pieza, cuyas ventanas se abren de par en par. Pero luego viene el segundo paso: la entrega de nuestro yo al suyo. Entrega incondicional, a ojos cerrados, para lo que Ella quiera; en definitiva su querer es el de Dios. Y cuando el don de uno mismo, como mano blanda se pone a disposición de la suya, viene el tercer paso: la recompensa del consentimiento. Y ésta no es otra que la reversibilidad del alma de María sobre nuestra alma: su impronta. Y cuando nuestra alma vuelva a nuestras manos, nos encontraremos con esta maravillosa realidad: el borde de la imagen es María, pero la Imagen viva grabada es Cristo.

Indudables resabios de épocas racionalistas nos harán preguntar: Quomodo fiet. No hay en esto dificultad para los niños y para quienes a ellos se asemejan, es decir, para las almas libres y puras por dentro. Pero valgan los hechos como respuesta.

Existe un hecho real en la historia de la gracia. Cuantos quieren y consienten a esta acción secreta y formadora de María, experimentan dentro de sí mismos un contacto inexplicable con Ella, como si el alma de María se hubiera extendido físicamente hasta ellos.

Convienen todos en sentir infundido un nuevo don, principio de un nuevo modo de ser, cuya primera etapa es María; pero sienten de inmediato un crecer vertiginoso de Cristo en el alma. Y acaban experimentando al mismo Dios Uno y Trino.

Ven crecer las virtudes con orden y vigor. En la vida espiritual adquieren robusta consistencia, dentro de una equilibrada armonía de verdadera belleza. Es que toda Madre quiere así el desarrollo de sus hijos.

Pero luego, espontáneamente casi, sienten desplegar el espíritu sobrenatural con audacia y esplendidez; audacia varonil y esplendidez real. ¿No lleva el hijo la estirpe de la Madre?

Pero se dan dos rasgos más, históricamente típicos en estas almas.

Ante todo, la certeza y luminosidad que reciben para los misterios de la vida interior. La ruta se les diafaniza; y hasta las noches oscuras tienen el resplandor platino de una Estrella. Es que María no puede ocultar su propia luz, y con esa luz son iluminados los caídos en su órbita.

En segundo lugar, la preponderante acción del Espíritu Santo. En el primer momento es una atracción hacia El, al modo de la gravitación estelar, para suceder, en un segundo momento, la saturación y la embriaguez de su fuerza pneumática.

Es que María es Esposa del Espíritu Santo, y el régimen sobrenatural de las almas militantes está bajo su gobierno divino. Por eso en estas almas es muy cierto que se da una percepción finísima del Espíritu Santo, lo que señala una exuberancia del mismo Espíritu en ellas. Y esto es lógico: sobre nadie se volvió opulentamente como sobre María. Quienes consienten en ser moldeados por Ella, son formados en Ella. Aquella exuberancia del Espíritu de verdad, de amor, de luz, de paz, de suavidad, como trasudando las paredes del molde, se permeabiliza en esas almas.

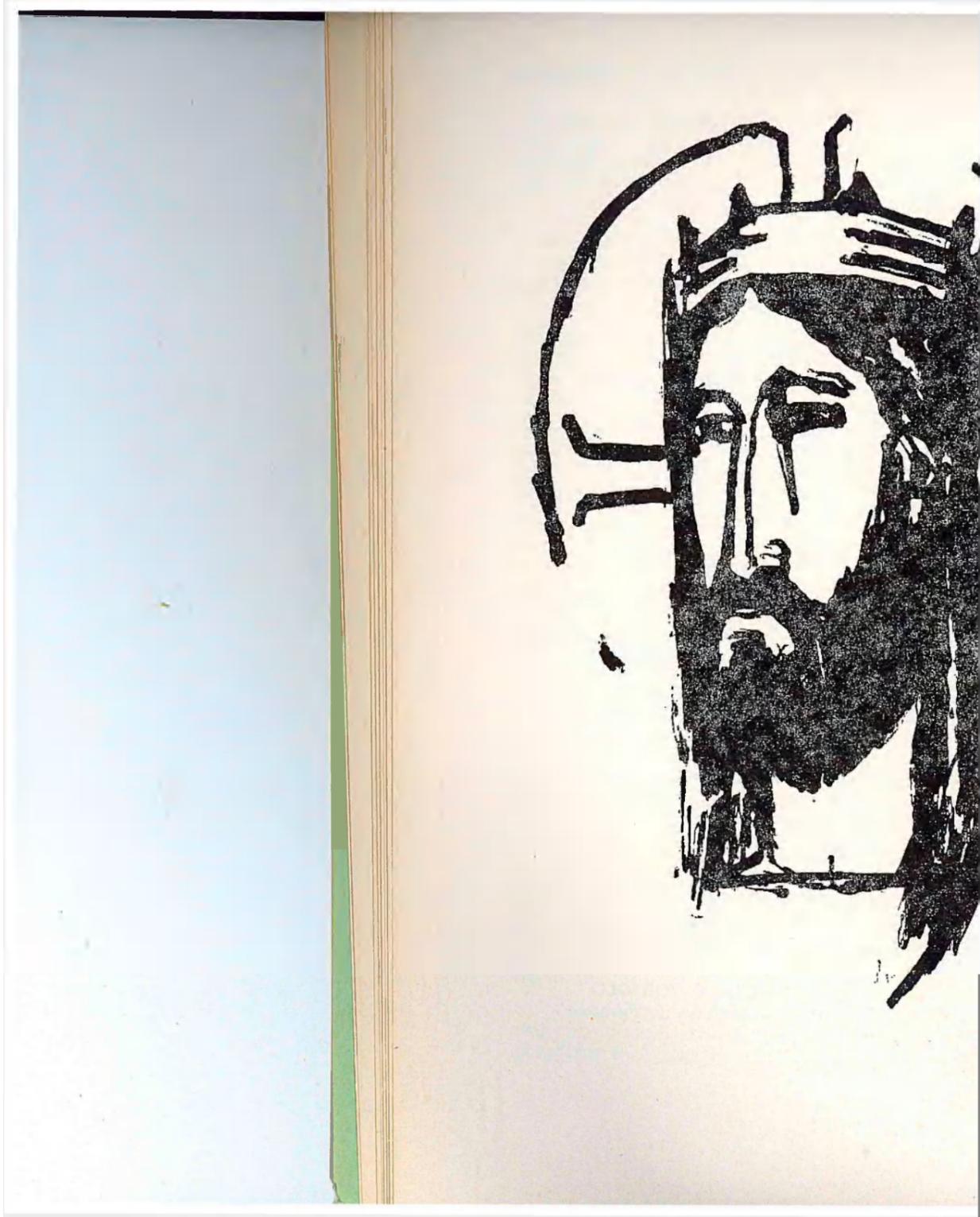
¿Y CUANDO NO INTERVIENE MARIA?

Escapa a nuestro propósito analizar lo que ocurre en un trabajo de formación sobrenatural, cuando no interviene intensa e integralmente María. Pero quisiéramos simplemente insinuarlo con una reflexión de Guardini.

A propósito de Pascal, cuya madre muere a los tres años de edad, Guardini anota lo siguiente: "Pascal pertenece por lo tanto a aquellos grupos que han crecido al margen de la influencia acogedora de la madre, y a causa de ello, conservan siempre un corazón privado de patria. Dante es el más grande de ellos. En comparación de un Agustín, se puede ver lo que les hace falta y el duro esfuerzo que tienen que realizar para reemplazarlo".

Cada cual verá la conclusión: cuando en el proceso de la formación sobrenatural interviene María Santísima sólo tangencialmente, por más vigorosas que sean las almas y por más raudos que sean sus vuelos, habrá en ellas siempre una atrofia y una profunda ruptura interior. Vale decir, Cristo no habrá crecido.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná



LOS MISTERIOS GLORIOSOS DE CRISTO EN LOS SERMONES DE SAN MAXIMO DE TURIN *

I. LA RESURRECCION DEL SEÑOR

En artículos anteriores hemos afirmado que durante los primeros siglos la única fiesta que se celebraba era la Pascua. En lo que toca al contenido litúrgico de esta fiesta debemos decir que lo primitivo no fue la conmemoración separada de los diversos hechos históricos de Cristo sino la celebración de toda la economía de la salvación, cuyo culmen es la Muerte y Resurrección del Señor (1). En el tiempo que nos ocupa, es decir en los siglos IV y V, sabemos de cierto que la Vigilia de la Resurrección constituía el núcleo central de la celebración pascual, cuyos elementos esenciales eran las lecturas del Antiguo Testamento, los cantos y oraciones, la bendición del agua bautismal, la Eucaristía (2). La vigilia pascual era la más solemne del año: "Con cuánta diligencia —decía San Agustín— debemos vigilar en esta vigilia, que es como la madre de todas las vigiliass, y en la cual todo el mundo vigila" (3). En el curso de esta vigilia pronunciaron los Padres sus sermones pascuales, así como en los días de la octava de la Pascua que eran días feriados. Los sermones

* Con el presente estudio damos por terminada una serie de artículos en los que hemos ido exponiendo el tema de La celebración de los misterios en los sermones de San Máximo de Turin, tema que fuera objeto de nuestra tesis doctoral.

La serie de los artículos, no publicados por orden temático, tendría la siguiente ordenación:

El misterio de la Navidad en los sermones de San Máximo de Turin, en *Stromata* (XXV) 1969, 355-411.

El misterio de la Epifanía en los sermones de San Máximo de Turin, en *Stromata* (XXVII) 1971, 61-103.

El misterio de la Cuaresma en los sermones de San Máximo de Turin, en *MIKAEL* (Nº 25) 1981, 7-44.

Pasión y Muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turin, en *MIKAEL* (Nº 12), 1976, 101-119.

Los Misterios Gloriosos de Cristo en los sermones de San Máximo de Turin, que es el presente artículo.

Estructura de la celebración en los sermones de San Máximo de Turin, en *Stromata* (XXV) 1969. El presente artículo concluye con dos excursus, a modo de colofón.

(1) Cf. S. CZERWIK. *Homilia paschalis apud Patres usque ad saeculum quintum*, Roma, 1961, pp. 15-16.

(2) *Ibid.*, p. 16.

(3) S. AGUSTIN, sermo 219, In *Vigiliis Paschae*: PL 38, 1088.

que S. Máximo dedicó especialmente al misterio de la Resurrección son los sermones 37, 38, 53, 54 y 55 (4).

a. sentido de la Pascua de Resurrección

"La palabra hebrea pascua se traduce en latín 'transitus' o 'profectus', porque por este misterio se pasa de lo peor a lo mejor. Ya que es buen tránsito pasar de los pecados a la justicia, de los vicios a la virtud, de la decrepitud a la infancia" (5).

S. Máximo nos ofrece en este texto el sentido "semántico" de la palabra Pascua. La "fiesta" judía comenzaba el 14 de nisan y se prolongaba hasta las primeras horas del 15, a lo que se agregaba la semana que va del 15 al 21 nisan, semana que tomó el nombre de "fiesta de ázimos" (cf. Num. 28, 16ss). En el lenguaje corriente del pueblo, las dos fiestas se confundían y se llamaban en conjunto "Pascua". En este sentido usa la palabra Lc. 22,1, y así se explica el texto del Apóstol: "Puesto que Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado, celebremos la fiesta no con la vieja levadura, levadura de malicia y de perversidad, sino con los ázimos de pureza y de verdad" (1 Cor. 5,7). Se señala de este modo la conexión que existe entre la muerte al mundo de la esclavitud y la vida nueva de la liberación. Muerte y vida son inseparables en la historia del pueblo elegido, así como inseparables son en Cristo. La muerte del Señor no puede ser celebrada en sí misma, sino sólo como **transitus**, paso hacia la resurrección. La Pascua cristiana prolonga el pasaje que Cristo realiza de la muerte a la vida. San Ambrosio exhortaba a los cristianos miserables que aún permanecían en Egipto, es decir bajo la potestad demoníaca, a que celebrasen la Pascua, a que pasasen del vicio a la virtud "y así nada permanezca en vosotros que no haya hecho el tránsito" (6).

Pero antes que una exigencia de transformación personal, la Pascua es algo que fundamentalmente atañe a Cristo. El es quien realiza el gran tránsito. Enseña S. Máximo que la Resurrección del Señor es el nuevo nacimiento de Jesús, esta vez para la Iglesia:

"Depuestos los despojos de la corruptela corporal la carne rediviva refloreció, como lo dice él mismo por el profeta: **Y refloreció mi carne, y libremente lo alabaré** (Ps. 27,7). Refloreció, dice, mi carne. ¡Mirad qué verbo ha usado! No dice 'floreció' sino 'refloreció'; porque no reflorece sino lo que antes había florecido. Floreció en verdad la carne del Señor, cuando primero salió del seno inmaculado de la virgen María, como dice Isaías: **Brotará un retoño del tronco de Jesé y una flor se elevará de su raíz** (Is. 11,1). Y refloreció cuando,

(4) Respectivamente en CCL 23, 145-147; 149-150; 214-216; 218-219; 221-222.

(5) S. MAXIMO, sermo 54, *Item sequentia de sancta pascha* 1, 10-14: CCL 23, 218. Es evidente acá el influjo de S. JERONIMO: "la misma solemnidad se llama phase, que nosotros podemos llamar tránsito porque, caminando de lo peor a lo mejor, dejamos el Egipto tenebroso"; *Epístula* 78, 1: CSEL 55, p. 51, 17-19. Acerca de los comentarios patristicos sobre la Pascua de Cristo figurada en la Pascua judía (rito pascual y paso del Mar Rojo) cf. S. CZERWIK, *Homilia paschalis...* pp. 89-109. Ver también el estudio de Ch. MOHRMANN, *Pascha, Passio, Transitus* en *EphLit* 66 (1952) 37-52.

(6) S. AMBROSIO, sermo 34, *Dominica Resurrectionis* 4: PL 17, 694 D.

asesinado por los Judíos, la gloria de la resurrección del cuerpo germinó del sepulcro como flor rediviva, y a través de las flores infundió aroma a la vez que esplendor para todos los hombres, el aroma de las buenas obras expandiendo suavidad, y mostrando su incorrupción por el resplandor de la perpetua divinidad" (7).

La Resurrección se muestra, así, la plenitud de la Navidad. Es propio de los Padres de los siglos IV y V concebir la Encarnación no sólo como el fundamento de la divinización del hombre, sino también como la preparación en Cristo —en la misma constitución ontológica de Cristo— de la lucha decisiva que para librar al hombre debe combatir el Señor con el demonio y que alcanza su punto culminante en su muerte y resurrección (8). Por eso S. Máximo, al predicar sobre cada uno de los misterios, sintetiza siempre de nuevo todo el curriculum de la Redención. Una vez más, nuestro autor relaciona el seno de María con el sepulcro de José de Arimatea:

"... hay una semejanza no pequeña. Porque así como el Señor salió vivo del seno de la madre, así resucitó vivo de la sepultura de José; y así como entonces nació del vientre para predicar, así ahora renace del sepulcro para evangelizar. Sólo que esta natividad es más gloriosa que aquella. Porque aquella engendró un cuerpo mortal, ésta lo dio a luz inmortal; después de aquella navidad descendió a los infiernos, después de ésta regresa a los cielos. Más religiosa ciertamente es ésta que aquella navidad. Porque en aquella el Señor de todo el mundo se mantuvo encerrado en el seno durante nueve meses, en cambio en ésta estuvo en el seno del túmulo tan solo durante tres días; aquella demoró en mostrar la esperanza de todos, ésta suscitó más prontamente la salvación de todos" (9).

El misterio de la Resurrección marca, pues, un progreso evidente sobre el misterio de la Navidad. Es el mismo progreso que va del nacimiento para la vida mortal al nacimiento para la vida feliz y triunfante.

S. Máximo une su predicación de la Pascua con la invitación a la alegría más exultante, alegría de la cual —dice— no pueden sustraerse ni siquiera los pecadores ya que si el buen ladrón obtuvo el perdón en el momento en que Cristo estaba crucificado y mereció el Paraíso, mucho más el pecador logrará la reconciliación habiendo el Señor resucitado de entre los muertos (10),

"y si la humildad de la pasión tanto brindó al confesor, ¿cuánto no dará al suplicante la gloria de la resurrección? Porque suele dar con más abundancia, como bien lo sabéis, la gozosa victoria que la cautividad aprisionada" (11).

b. Cristo resucitado: luz nueva

En sus predicaciones sobre el misterio de la Resurrección el obispo

(7) S. MAXIMO, sermo 55, *Item sequentia* (sc. De sancta pascha) 2,44-57: CCL 23,222.
(8) Cf. S. CZERWIK, *Homilia paschalis...*, pp. 115-116.
(9) S. MAXIMO, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 4,60-71: CCL 23,150.
(10) Cf. S. MAXIMO, sermo 53, *De pascha* 4,73-80: CCL 23,216.
(11) *Ibid.* 80-83. En el mismo sentido el Ps. ATANASIO enseña que la resurrección de Cristo hace que toda la vida del hombre se convierta en una fiesta ininterrumpida: *In sanctum Pascha et in recens illuminatos* 1: PG 28, 1081 B.

de Turín vuelve incesantemente sobre el tema de la luz, como lo hiciera con motivo de la fiesta de Navidad, aunque ahora en un contexto diverso, según lo veremos en seguida.

No pocos Padres comparan los misterios del anonadamiento de Cristo —su Pasión, su Muerte, su Descenso a los infiernos— con el “ocaso del sol”, y los misterios de la victoria de Cristo con el “amanecer del día”. San Pedro Crisólogo, por ejemplo, dice que pasada la noche de la Pasión el Señor ilumina el nuevo día con la luz de su Resurrección (12). Igualmente San Agustín considera que la Pasión de Cristo corresponde a la puesta del sol (13) y es por eso el sacrificio vespertino, pero gracias a la Resurrección ese sacrificio vespéral quedó convertido en el don matutino (14).

S. Máximo, por consiguiente, no se coloca fuera del ambiente de su época cuando concibe el misterio pascual en términos de luz y tinieblas. Explicando el salmo 21, advierte cómo ya el título mismo de ese salmo: “In finem pro susceptione matutina” nos pone en este camino: la mañana —dice— señala un término a las tinieblas de la noche de manera que al caos general de la oscuridad donde todo se confunde sucede la claridad matutina gracias a la cual cada cosa se distingue con nitidez; la noche en cierto modo ciega al hombre y lo hace incapaz de contemplar al mundo; la aurora, en cambio, restituye la vista perdida (15). Cristo es el verdadero sol de justicia —agrega— que infunde su luz sobre las tinieblas de nuestra ignorancia y sobre la ceguera de nuestros pecados, y pone ojos a nuestro corazón (16). Si Cristo es el Sol, los Apóstoles son sus rayos, que liberan a los hombres de la noche espesa del pecado para que sean capaces de tolerar el ardor del sol; amaneciendo el sol de justicia en nosotros, que somos la morada del Señor, desaparece de nuestro interior todo pensamiento inicuo (17). Y concluye:

“Esta acogida matutina podemos atribuirla en el santo evangelio a María Magdalena, la cual bien temprano, a la aurora, vigilando junto al monumento, fue la primera que acogió la resurrección del Señor salvador, y mientras iba aclarando el sol del mundo fue la única entre todas que conoció el nacimiento del sol de justicia, y en su espera matutina, si bien se alegró por la vuelta del día, mucho más

(12) Cf. S. PEDRO CRISOLOGO, sermo 78, *De septima Christi manifestatione facta discipulis ad mare Tiberiadis*: PL 52,420 C.

(13) Cf. S. Agustín, *Enarratio in psalmum 103*, sermo 3,21: CCL 40,1517. Más adelante al comentar el vers. 23 del mismo salmo: “Ortus est sol”, agrega: “quia iam ortus est sol, et splendet in toto orbe terrarum”: 23,1520. Ver también F. J. DOLGER, *Sol Salutis*, 2ª ed., Münster, 1925, pp. 336-364: el Descenso a los infiernos es comparado con la puesta del sol.

(14) Cf. S. AGUSTIN, *Enarratio in psalmum 140*, 5: CCL 40,2028-2029. Para S. AMBROSIO las alternativas de los diversos misterios de Cristo corresponden a las alternativas del sol: “...manca salir el sol sobre todos. Y ciertamente este sol sale diariamente sobre todos, y también aquel místico sol de justicia nació para todos; para todos vino, para todos padeció y para todos resucitó”; *Expositio psalmi 118*, 8,57: CSEL 62, p. 186, 15-17.

(15) Cf. S. MAXIMO, sermo 29, *De psalmo XXI et de passione domini*, 1, 2-17: CCL 23, 112.

(16) *Ibid.* 2,17-22.

(17) *Ibid.* 22-23: CCL 23,112-113.

se alegró al ver a Cristo resucitado de entre los muertos. En ella quedó completa la profecía: **A la tarde se instala el llanto y a la mañana la alegría** (Ps. 29,6)" (18).

Pero esto no es todo. El aparecer refulgente del Sol resucitado (19) no tiene exactamente el mismo carácter que el amanecer del Sol naciente del cual hablamos extensamente al exponer, en otro artículo, el misterio de la Navidad. Si allí Cristo se manifestó principalmente como Sol Oriens, acá se manifiesta primordialmente como Sol Invictus. En este caso el Sol tiene un carácter sobre todo victorioso, es el Sol de la Victoria, el Sol que disipa el espesor de las tinieblas que son el fruto máspreciado del demonio.

"La luz de Cristo es un día sin noche, un día sin fin; por doquier resplandece, por doquier irradia, por doquier no desfallece. Que Cristo sea este día, es el Apóstol quien lo dice: **La noche ha pasado, el día se acerca** (Rom. 13,12). 'Ha pasado', dice, 'la noche' no 'sigue', para que entiendas que habiendo llegado la luz de Cristo las tinieblas del demonio huyen y la obscuridad de los pecados no continúa; por el esplendor del Señor la pretérita tiniebla es expulsada y los delitos subrepticios quedan impedidos" (20).

Un interesante texto de Firmicus Maternus se mueve en esta misma línea, relacionando explícitamente la Resurrección de Cristo con la victoria de la luz solar. Durante el triduo de su muerte —dice— Cristo se sumergió en la noche, pero después de tres días resucitó, y en un carro triunfal, rodeado por los santos, entró vencedor en el cielo (21). Tanto este texto como el de S. Máximo que acabamos de citar pueden ser mejor entendidos si se los considera en el contexto de ciertos cultos místicos de la antigüedad en los cuales se celebraba la memoria de un dios que, acompañado de "currus triumphales" arrastrados por cuadrigas, salía de su tumba rodeado de "místos" vestidos como dioses solares: era el ritual del culto al Sol Invictus que conoció la cultura greco-romana (22). El dios del Sol en la forma de Sol Invictus, era generalmente representado como una figura desnuda, de pie, conducido en un carro arrastrado por cuatro caballos, con la mano derecha levantada, y en la izquierda un globo terráqueo (23). En la lucha cristiana contra el culto idolátrico del sol se insistió sobre todo en la idea de que Cristo era

(18) Ibid. 1,35-43; CCL 23,113. Ver también S. GREGORIO DE NAZIANZO, *Oratio* 45. In *sanctum Pascha* 2; PG 36,624 C; S. PEDRO CRISOLOGO, sermo 75, *De eadem* (so. De resurrectione Domini): PL 52,412 AD.

(19) Ver una expresión intensa de esta imagen en CLEMENTE DE ALEJANDRIA: "Despiértate, levántate de entre los muertos, y manifiéstate, Señor, sol de la resurrección": *Protreptikus* 9,84,2: GCS (Clemens I) p. 63,17-19.

(20) S. MAXIMO, sermo 53, *De pascha* 2,29-36; CCL 23,214-215.

(21) FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum* 24; CSEL 2, p. 115, 2-8: "He aquí que, después del triduo, el día nace más lícido que de costumbre...: Cristo, el omnipotente Dios, es adorado con más espléndidos rayos de sol; exulta el numen salvífico, y la multitud de los justos y los santos acompaña sus carros triunfales. Entonces con noble gozo exclama la noble mortalidad: ¿Dónde está, muerte, tu aguijón (1 Cor. 15,55)?; entonces el numen salvífico, corriendo delante, ordena que se le abran las puertas celestiales".

(22) Cf. F. J. DOLGER, *Sol Salutis*..., pp. 373-375.

(23) Ibid. pp. 374-375.

el verdadero Sol Invicto por ser el único que había vencido realmente a la muerte (24).

S. Máximo da un paso más al relacionar la victoria pascual de Cristo-Sol sobre el enemigo tenebroso con la celebración semanal del **domingo**, día del Señor, día del Sol:

"El domingo es para nosotros venerable y solemne, porque en tal día el Salvador, como sol naciente —sol oriens—, una vez disipadas las tinieblas de los infiernos, resplandeció con la luz de la resurrección: y por eso tal día es llamado por los hombres del siglo día del sol —dies solis—, porque lo ilumina Cristo, el amanecido sol de justicia" (25).

La denominación del domingo como "día del sol" es muy antigua. Ya San Justino nos informa que "en el día llamado del sol" se congregaban todos los que vivían en la ciudad y en el campo (26); todos nos reunimos —agrega— en el día del sol, porque es el día primero, cuando Dios, separando las tinieblas de la materia, creó el mundo, el mismo día en que Cristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos (27). San Ignacio de Antioquía une también el misterio de la Resurrección con la celebración del domingo cuando cuenta cómo los cristianos no celebraban más el sábado sino el día del Señor "en que nuestra vida se ha levantado por él y por su muerte" (28).

c. la Resurrección: fuente de vida

"La resurrección de Cristo es la redención de todos los pueblos" (29).

Hasta ahora el misterio de la Resurrección ha sido estudiado exclusivamente en la persona de Cristo, como la contrapartida victoriosa de su muerte. Sin embargo, la Resurrección no es un hecho que interesa sólo a Jesús individualmente. Dice un respecto también a la Iglesia, al cuerpo de Cristo. Lo que sucedió una sola vez en la vida de Jesús se reanuda siempre de nuevo para los cristianos. San Gregorio de Nyssa explica muy bien esta dualidad del misterio mediante el empleo de dos adverbios: "tunc" y "nunc" (tôte-nyn): "Tunc per mortem vita excidimus; nunc a vita mors deletur..." (30). San Gregorio de Nazianzo prefiere otros dos adverbios: "heri" y "hodie" (jzês-sémeron): ayer con Cristo crucificados, hoy juntamente glorificados; ayer con Él sepultados, hoy juntamente resucitados (31). La idea es la misma.

[24] Con esta intención METODIO DE OLIMPO canta a Cristo resucitado y lo llama "sin ocaso": Symposion 11,286: GCS (Methodius) p. 133,5. Probablemente se trata de una réplica del grito pagano "ave lux", cristianizado en el "lumen Christi", luz sin ocaso: F. J. DOLGER, *Sol Salutis...*, p. 378.

[25] S. MAXIMO, sermo 44, De pentecosten 1, 8-12: CCL 23, 178.

[26] Cf. S. JUSTINO, Apología 1,67: OTTO, p. 158.

[27] Ibid. p. 160.

[28] Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, Ad Magnesios 9,1: Sch 10, p. 76.

[29] S. MAXIMO, sermo 56, De pentecosten 1,9-10: CCL 23,224.

[30] Cf. S. GREGORIO DE NYSSA, In Christi resurrectionem, oratio 4: PG 46,684 A.

[31] Cf. S. GREGORIO DE NAZIANZO, cratio 1, In sanctum Pascha 4: PG 35, 397 B.

— resucitar en el cuerpo de Cristo

Según S. Máximo, la salvación que nos ofrece el misterio de la Resurrección del Señor involucra una verdadera identificación con Cristo que resurge. Para explicar esta afirmación nuestro autor se remonta a los orígenes de la historia del pecado: cuando Dios hizo a Adán y lo colocó en el Paraíso le mandó observar una ley, la de no comer del árbol prohibido, amenazándolo con que si algún día gustaba de su fruto moriría con una muerte verdadera. El hombre enfrentó la ley y despreció el mandato de Dios. Entonces la muerte, que Dios había anunciado, penetró en el interior del hombre (32). Dios no podía cambiar la ley dada. Es justo y veraz, no puede mentir. Todos los hombres estábamos, en adelante, condenados a muerte. ¿Cómo haría, pues, el Señor para salvar al hombre de la muerte merecida?

"Como era imposible para Dios anular sus estatutos y el hombre había caído en el lazo de la ley, no convenía que lo perdonara sin otro nacimiento; como el orden de los preceptos no podía ser borrado, quiso que el hombre renaciera y en cierto modo se hiciera otro; y ya que la sentencia de la ley no podía ser cambiada, se cambiase por la ley la persona condenada, de modo que en un mismo y único hombre la condición aprisionara a uno y la gracia liberara al otro, el vetusto satisficiera a la severidad y el nuevo acrecentara la bondad; de esta manera el precepto retendría su fuerza en el hombre y otra evaluación del precepto lo libraría. Porque quien renace realiza la condición de la primera generación y toma origen de la segunda natividad. El que renace dejó de ser lo que era y empieza a ser lo que no era; muere el antiguo y ya se restaura el futuro. ¡Qué bueno que es nuestro Señor! De tal modo decretó la ley, que no omitiese la misericordia; de tal modo perdona, que no viola los estatutos de la ley; porque como justo que es, ejecutó la sentencia, como misericordioso que es, concedió el perdón. El que muramos ha sido establecido por el decreto primero, el que resucitemos es un don de la dádiva posterior" (33).

La ley queda, pues, firme, pero el Hijo de Dios se hace carne para sufrir el peso de la ley conculcada y hacer de su persona el origen de un mundo nuevo, intransigente al pecado. Por consiguiente, la salvación que Dios ofrece es por identificación, no por pura imitación a distancia. Así como estábamos involucrados en Adán, y por esa incorporación heredamos el rigor de la sentencia, así estamos también incluidos en Cristo, y por esa inclusión somos salvados de la ruina (34). De este modo, Cristo es, en el sentido más riguroso de la palabra, el segundo Adán. Cuando pecamos en Adán, la pena de muerte merecida

[32] Cf. S. MAXIMO, sermo 111 extr., De sancta quadragensima 2, 17-27: CCL 23, 430.

[33] Ibid. 27-46: CCL 23, 430-431. Conceptos similares se encuentran en un texto de S. AMBROSIO: "Ya que revestido con los despojos seculares, no podía retornar ni podía ser habitante del paraíso si primero no quedase limpio de la culpa, dejó el hombre viejo y revistió el nuevo de manera que, como no podían desaparecer los decretos divinos, se cambiase la persona más que la sentencia": *Expositio evangelii secundum Lucam* 4, 7: CCL 14, 108.

[34] La idea de la inclusión en los misterios de Cristo encuentra su expresión más acabada en un texto de S. LEON: "Si sin vacilar, queridos hermanos, creemos con el corazón lo que confesamos con la boca, nosotros fuimos crucificados en Cristo, hemos muerto, hemos sido sepultados, y también en él al tercer día resucitados": sermo 72, 3: PL 54, 391 BC.

se propagó a la totalidad del género humano, en cambio cuando Cristo resucitó, todos revivimos en Él, porque el Señor se constituyó en una segunda raíz de la naturaleza humana para transmitir la vida a todos los hombres, de manera que así como en Adán la naturaleza estaba sujeta a la maldición y a la muerte, así en Cristo la naturaleza humana ha quedado consagrada a la victoria de la resurrección. La salvación es, en cierto modo, un "intercambio": Cristo, como hombre, recibe sobre sí la herencia maldita de Adán, y como Dios que es, nos comunica la nueva vida. El hecho de ser un solo cuerpo con Cristo salvador, inspira a S. Máximo este preñante texto:

"Grande y admirable don, hermanos, nos concedió Dios con el salvífico día de la pascua, en el cual el Señor, al resucitar, comunicó a todos la resurrección, y ascendiendo de las profundidades a las alturas, también a nosotros nos elevó en su cuerpo desde lo inferior a lo superior; porque, según el Apóstol, todos los cristianos somos cuerpo de Cristo y miembros suyos. Por tanto al resucitar Cristo, necesariamente todas sus entrañas resucitaron con Él —omnia necessaria cum eo sua viscera surrexerunt—. Cuando él pasa de lo inferior a lo superior, también nos hace pasar a nosotros de la muerte a la vida" (35).

— resucitar por el Bautismo

Si somos las vísceras del cuerpo de Cristo, es lógico que con Él resucitemos. Sin embargo no se crea que esta resurrección se realiza por el solo hecho de haber venido a este mundo. Es menester morir antes al hombre viejo, pasando por el sacramento, concretamente por el Bautismo. La fiesta de la Pascua no se limita, por consiguiente, al hecho de la Resurrección de Cristo sino que dice un respecto ineludible a la celebración cultual del Bautismo. Porque si el Bautismo es, según vimos, identificación con Cristo muerto y con Cristo sepultado, es también adhesión al Señor que hace su Pascua transitando de la muerte a la vida (36).

El Bautismo es, pues, resurrección, o mejor, nuevo nacimiento en Cristo resucitado. El recién bautizado sale de la pila con su carne fresca como la de un niño, del mismo modo que Naamán salió del Jordán limpio de su lepra. Refiriéndose a esta infancia que comunica el Bautismo, S. Máximo cita aquel texto del Evangelio: "Si no os convirtiéreis

(35) S. MAXIMO, sermo 54, Item sequentia de sancta pascha 1, 2-10: CCL 23, 218. S. AMBROSIO alude a la resurrección final incoada en la hodierna resurrección de Cristo: *Expositio evangelii secundum Lucam* 8, 26: CCL 14, 307.

(36) Con su Resurrección el Señor llevó a su plenitud la figura de la Pascua judía. De esta manera, se pasa de la Pascua judía a la Pascua de Cristo, y de ésta al Bautismo del cristiano. No pocos Padres concibieron el misterio pascual en este triple plano: cf. S. CZERWIK, *Homilia paschalis...*, pp. 75s. Ver un ejemplo que ofrece dicho autor en una homilía del Ps. CRISOSTOMO: *ibid.* pp. 31-34. Sin que ello signifique que siempre los Padres siguieran este orden sistemático. Más bien abarcaban en una única visión el conjunto de la historia de salvación: *ibid.*, p. 77. Agreguemos que así como Cristo resucitado era considerado Luz salvadora, así el Bautismo era llamado "iluminación": ver, por ejemplo, el Ps. ATANASIO, *Sermo in sanctum Pascha* 5: PG 28, 1080 C. El "día" de los bautizados es una renovación, aunque en otro plano, del día de la creación de la luz: cf. S. AGUSTIN, sermo 230, *In diebus Paschalibus*: PL 38, 1103-1104.

e hiciéreis como este niño, no entraréis en el reino de los cielos" (Mt. 18, 3). Y curiosamente lo comenta en sentido bautismal:

"Los invita a la fuente de su origen, y los impulsa a volver atrás, hacia la infancia, de modo que los que habían envejecido por la fragilidad del cuerpo renaciesen por las costumbres de la inocencia, como dice el Salvador: **Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no entrará en el reino de Dios** (Jn. 3,5)" (37).

Hacerse niño, **infans**: tal es el mandato del Señor que se realiza en el parto bautismal. Pero propiamente ¿qué significa esto?

"No dice 'como estos niños' sino 'como este niño'; elige a uno, propone a uno. Veamos entonces quién es éste tan grande que es propuesto a los discípulos para ser imitado! Pienso que no es uno de la plebe, del público, de la multitud, aquel que ofrece un ejemplo de santidad por los apóstoles al universo mundo. No, repito, pienso que no es uno del común sino del cielo. Este es el niño que proviene del cielo, del que dice el profeta Isaías: **Un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado** (Is. 9,6). Este es justamente el niño que, inocente como es, cuando era maldecido no volvía a maldecir; cuando era golpeado no volvía a golpear sino que en su misma pasión oró por sus enemigos diciendo: **Padre, perdónalos, no saben lo que hacen** (Lc. 23,34). De este modo la simplicidad, que la naturaleza da a los niños, el Señor la posee por la bondad de la misericordia. Este es pues el niño, propuesto para ser imitado y seguido por los niños; porque él mismo dice: **Toma tu cruz y sígueme** (Mt. 16,24)" (38).

El Bautismo nos hace niños en el Niño. Nos hace renacer en Cristo. Lo cual es volver a lo que dijimos más arriba: el Bautismo es una configuración con Cristo que resucita. El Bautismo no es sólo eficaz por los méritos de Cristo, sino que es efectivo porque implica un injerto en Cristo, una infancia en el orden de la vida divina. Infancia —añade presurosamente S. Máximo— no de edad, sino de simplicidad; la muerte y la decrepitud es lo propio del pecado; el Bautismo, en cambio, al destruir el pecado, crea la inocencia por la incorporación a Cristo resucitado (39).

Bautizarse es, por consiguiente, renunciar a la decrepitud mediante la aceptación de la justicia, que es una virtud juvenil, y de la inocencia,

(37) S. MAXIMO, sermo 54, Item sequentia de sancta pascha 2, 36-40: CCL 23, 219.

(38) *Ibid.* 2, 41-56. Adviértase la similitud del texto citado con éste de S. AMBROSIO: "¿Quién es el niño que deben imitar los apóstoles de Cristo? ¿Acaso uno de los párvulos?... ¿No será acaso aquel de quien dice Isaías: **un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado** (Is. 9, 6)? Porque ese niño te dijo: **toma tu cruz y sígueme** (Mt. 16, 24). Y para que reconozcas al niño: cuando era maldecido, no retornaba la maldición; cuando era golpeado, no devolvía el golpe (1 Petr. 2, 23); ésta es la perfecta virtud. Por tanto en la infancia hay una especie de venerable senectud de costumbres y en la senectud la inocente infancia...": *Expositio evangelii secundum Lucam* 8, 58: CCL 14, 319.

(39) Cf. S. MAXIMO, sermo 54, Item sequentia de sancta pascha 1, 14-17: CCL 23, 218. En no pocos Padres la palabra "infans" es casi un término técnico para referirse al recién bautizado. Así leemos en S. ZENON DE VERONA: "...los que erais de edad diversa, de diversa nación, de golpe os hicisteis hermanos, de golpe emergisteis infantes del Unigénito...": *Tractatus* 38, *Ad neophytos post baptismum*: PL 11, 483 A. Igualmente encontramos con frecuencia ese término en S. AGUSTIN: "Os llamáis infantes, porque habéis sido regenerados, y habéis entrado en una nueva vida, y habéis renacido para la vida eterna, si aquello que en vosotros renació no lo sofocáis viviendo mal": sermo 260: PL 38, 1202; ver también sermo 228, *In die Paschae* 1: PL 38, 1101.

que es una virtud de la infancia, de modo que por la intervención del misterio, de ancianos nos hagamos niños (40). Verdadera innovación es dejar de ser lo que se era; por eso, agrega S. Máximo, los bautizados se llaman "neófitos" porque gracias al misterio declinaron las manchas de la ancianidad y recibieron la gracia de la simplicidad, según aquello del Apóstol de que hay que abandonar el hombre viejo con sus obras y revestir el nuevo, creado según Dios (41).

El bautizado no es solamente "infans". S. Máximo recurre a una segunda expresión para caracterizarlo. El bautizado es águila, **aquí**. Antes de ver en qué sentido lo califica así, leamos el texto de base en el que nuestro autor describe las características zoológicas del águila:

"David, el santo, dice: **Se renovará como el águila tu juventud** (Ps. 102,5); entendiéndolo que por la gracia del bautismo lo estéril de nuestra vida puede revivir y lo que estuviere agostado por la decrepitud de los delitos puede ser renovado en algo juvenil. Para que entiendas que el profeta habla de la gracia del bautismo, comparó dicha innovación con el águila, ave que por la asidua mudanza de su hábito llega a vivir muchos años (42), y cuando sus plumas fatigadas envejecen, se rejuvenece por un nuevo rebrotar de plumas, de modo que dejando las reliquias de la vejez se viste con la rediviva novedad de los vestidos. Por lo cual entendemos que no sienten la vejez los miembros del águila sino sus plumas. Se viste pues de nuevo y, pululando las alas, la vetusta madre de nuevo se restablece como si volviera a ser pichón..." (43).

Aplica a continuación S. Máximo estas características a los bautizados:

"El santo salmógrafo profetizó acerca de la gracia del bautismo. Porque a semejanza de las águilas, nuestros neófitos recién bautizados, habiendo dejado los despojos de la decrepitud, tomaron los vestidos de la nueva santidad, y dejando las manchas antiguas, como el águila sus leves plumas, se ornan con la gracia rediviva de la inmortalidad, de tal modo que en ellos envejecieron los mortales pecados de la senectud, mientras que la vida no envejeció, y así como el águila vuelve a ser pichón así ellos vuelven a la infancia" (44).

Sería, sin embargo, falso pensar que se trata sólo de una comparación puramente poética. Igualmente erróneo sería creer que S. Máximo se refiere tan sólo a una mera conversión "moral", que consistiría en cambiar las plumas de las costumbres. Nuestro autor quiere destacar una vez más que el Bautismo es incorporación a Cristo. Y así como antes había enseñado que gracias al Bautismo podíamos hacernos niños en el Niño, así ahora va a demostrar cómo por la virtud del Bautismo nos hacemos águilas en Cristo que es el Águila:

"Veamos con más diligencia lo que dice David, el santo. Porque

(40) Cf. S. MAXIMO, sermo 55, *Item sequentia* (sc. De sancta pascha) 1, 2-6: CCL 23, 221.

(41) *Ibid.* 1, 6-12.

(42) Cf. en S. AMBROSIO un texto similar: *Expositio evangelii secundum Lucam* 8, 55: CCL 14, 318.

(43) S. MAXIMO, sermo 55, *Item sequentia* (sc. De sancta pascha) 1, 12-29: CCL 23, 221.

(44) *Ibid.* 1, 29-36: CCL 23, 221-222.

no dice 'se renovará como las águilas' sino 'como el águila tu juventud'. Afirma pues que la juventud se renovará en nosotros como la de un águila; debo decir que esta sola y única águila es justamente Cristo, cuya juventud se renovó cuando resucitó de entre los muertos. Dejando los despojos de la corruptela corporal su carne rediviva refloreó al ser asumida, como él mismo dice por el profeta: **Y refloreó mi carne** (Ps. 27,7)..." (45).

d. la Resurrección: fiesta del cosmos

Hemos visto cómo la Resurrección de Cristo es un hecho histórico y personal del Señor. Luego hemos analizado el influjo salvífico que su Resurrección es capaz de ejercer sobre los hombres. Nos resta por ver cómo la Resurrección desencadena resonancias universales interesando a la naturaleza toda.

— Resurrección y alegría del universo

"Este día que hizo el Señor penetra todo el universo, contiene el cielo, abraza la tierra y los infiernos. Porque la luz de Cristo no es obstruida por las paredes, no es dividida por los elementos, no es oscurecida por las tinieblas" (46).

Ninguno de los elementos: cielo, tierra e infiernos, es ya impenetrable u opaco a la luz de la Resurrección. S. Máximo no se contenta con afirmar esta irradiación universal de la Pascua sino que se esfuerza por probarla:

"La Escritura da testimonio de que en este día Cristo ilumina el cielo, la tierra y el infierno. Que resplandece sobre la tierra, lo dice Juan: **Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo** (Jn. 1,9). Que luce en el infierno, lo dice el profeta: **Amaneció la luz para quienes estaban sentados en la región donde reinaba la sombra de la muerte** (Is. 9,2). Que en el cielo este día permanece, lo afirma David diciendo: **Haré subsistir por siempre su descendencia, y su trono como el día del cielo** (Ps. 88,30). Porque ¿quién es el día del cielo sino Cristo, el Señor, de quien se dice por el profeta: **El día transmite la palabra al día** (Ps. 18,3)? El Hijo es el día, a quien el Padre-día transmite el misterio de su divinidad. El, insistió, es el día que dice por Salomón: **Yo hice que apareciese en el cielo una luz indeficiente** (Sir. 24,6). Pues así como al día del cielo de ningún modo lo sigue la noche, así a la justicia de Cristo no la siguen las tinieblas de los pecados. Porque el día del cielo siempre resplandece y refulge de luz y no puede ser encerrado por oscuridad alguna; así también la luz de Cristo siempre brilla, irradia, resplandece y no puede ser rodeada por tiniebla alguna de delitos, por lo que dice el evangelista Juan: **La luz brilla y las tinieblas no la comprehendieron** (Jn. 1,5)" (47).

(45) *Ibid.* 2, 39-46: CCL 23, 222. También para S. AMBROSIO los fieles son como águilas en torno a Cristo, según aquello que donde está el cuerpo se juntan las águilas (cf. Lc. 8, 37); alrededor del cadáver de Jesús se juntaron las águilas María Cleofás, Magdalena y la otra María; cuando el cuerpo del Señor aparece en el día del Juicio los cristianos tendrán ojos de águila para contemplarlo (cf. Ap. 1, 7); cf. *Expositio evangelii secundum Lucam* 8, 55: CCL 14, 318; siempre que el cuerpo del Señor se hace presente en la Eucaristía, a su alrededor se congregan las águilas que son los fieles; ese cuerpo es también la Iglesia, en la cual nos renovamos por la gracia del bautismo y, dejando las reliquias de la decrepitud, nuestra edad se restaura: *ibid.* 8, 56: 318-319.

(46) S. MAXIMO, sermo 53, *De pascha* 2, 21-29: CCL 23, 214.

(47) *Ibid.* 2, 36-54: CCL 23, 215.

La Resurrección es presentada como una luz indeficiente que invade todas las regiones de la creación. Tal manera de concebir los efectos de este misterio supone la idea de que el Verbo, al descender del cielo por su Encarnación, atravesó todas las esferas del mundo y siguió bajando hasta los abismos de la muerte, y al subir al cielo en su glorificación, partiendo de los abismos, recorrió de nuevo, aunque ahora de manera ascendente, todas las esferas del universo hasta sentarse junto al Padre. El misterio pascual es, pues, una empresa cósmica, en el sentido de que toda la naturaleza está en ello interesada.

No pocos Padres contemporáneos de S. Máximo coinciden con nuestro autor en describir la renovación cósmica que produce la Resurrección de Cristo como una "collustratio" del universo por la redención de Cristo-Sol. San Pedro Crisólogo, por ejemplo, opina que la iluminación del mundo es el premio que Cristo concedió a las creaturas por la compasión que le demostraron en el día de su muerte (48). San Gaudencio de Brescia, comentando aquella profecía de Isaías según la cual Dios haría cielo nuevo y tierra nueva, la luna brillaría como el sol y el sol siete veces más (cf. Is. 66, 30), dice que esto se realiza en el día de la Resurrección cuando todo se renueva, el cielo y la tierra, los cuerpos y las almas de los neófitos; la luna, que es la Iglesia, brilla con nuevos hijos; Cristo, Sol de justicia, ilumina con sus rayos a todo el mundo (49).

Alegría cósmica por la redención cósmica: la tierra se ha liberado de su pecado, los infiernos han soltado su presa, las puertas del cielo se han abierto para los elegidos. Tal es el resultado del misterio pascual. Alegría de los hombres, pero también alegría de los ángeles. Este tema de la alegría cósmica se refleja en la liturgia actual de la vigilia de la Resurrección, sobre todo en el "Pregón Pascual": se alegran los ángeles, la tierra, la Iglesia, se alegran por la expulsión de las tinieblas y por la irrupción vencedora de la luz.

S. Máximo resume estas ideas en un comentario que dedica al salmo 117, salmo que se leía precisamente en la fiesta de Pascua:

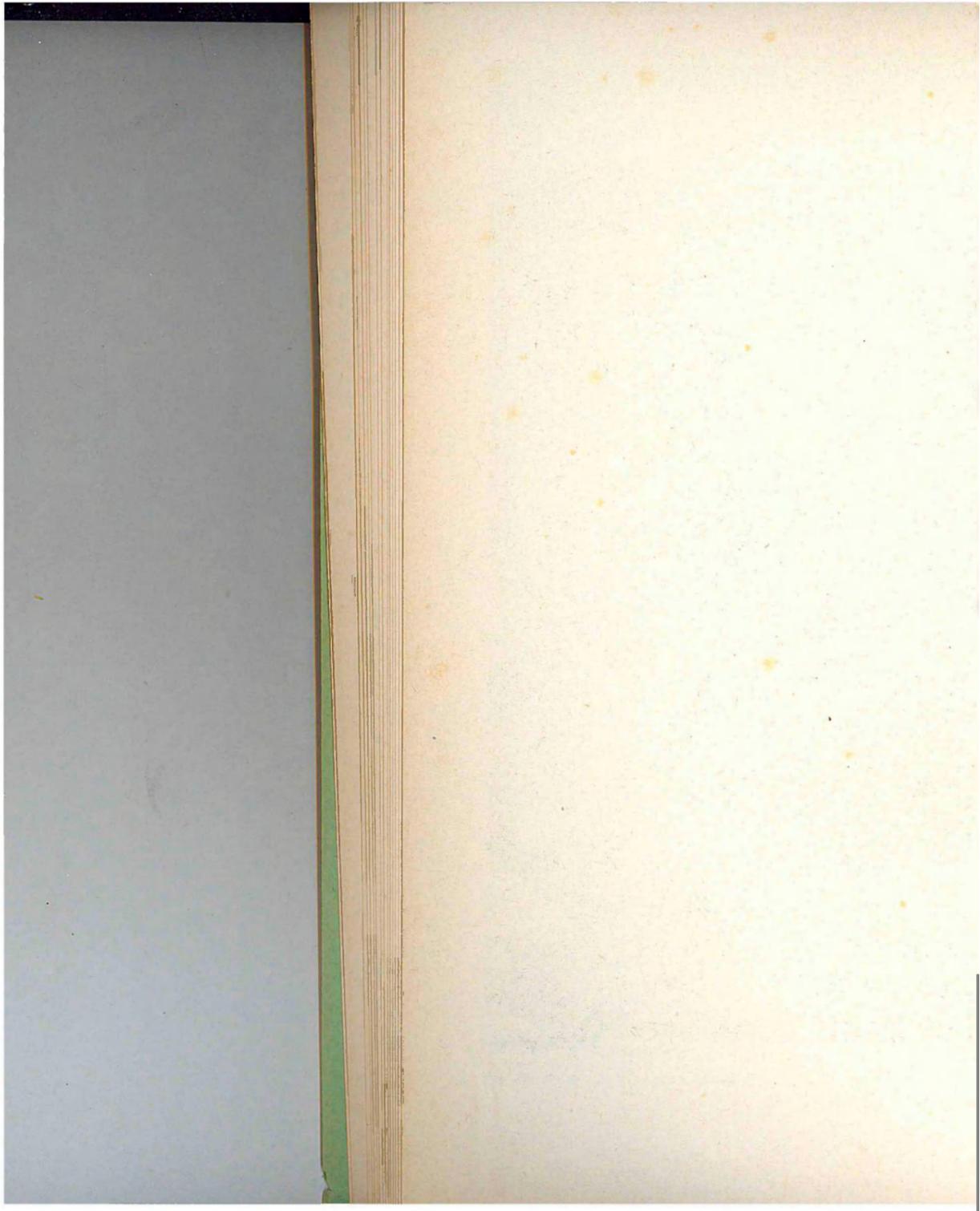
"No sin causa, hermanos, se lee hoy este salmo en el cual el profeta pide que nos alegremos y gocemos; porque David, el santo, invita a todas las creaturas a la festividad de este día. En este día, por la resurrección de Cristo se abre el infierno, por los neófitos de la Iglesia se renueva la tierra, por el Espíritu Santo se franquea el cielo; el infierno abierto devuelve sus muertos, la tierra renovada germina a los resucitados, el cielo franqueado recibe a los que ascienden. Finalmente, asciende el ladrón al paraíso, los cuerpos de los santos entran en la ciudad santa, los muertos retornan junto a los vivos; y así todos los elementos, aprovechándose en cierto modo de la resurrección de Cristo, se elevan a lo alto. El infierno devuelve a sus cautivos a las alturas, la tierra remite al cielo a los que tiene sepultados, el cielo presenta al Señor a los que recibe; y por una única y misma operación la pasión del Salvador eleva desde los abismos, levanta de lo terreno,

(48) Cf. S. PEDRO CRISOLOGO, sermo 78, *De septima Christi manifestatione facta discipulis ad mare Tiberiadis*: PL 52, 420 BC.

(49) Cf. S. GAUDENCIO DE BRESCIA, tractatus 3, *In Exodum*: CSEL 68, p. 32, 4 —p. 33, 20.



Descenso a los Infiernos (arte bizantino)



ubica en las alturas —et una eademque operatione saluatoris passio eleuat de imis suscitatur de terrenis collocatur in excelsis—. Porque la resurrección de Cristo es vida para los difuntos, perdón para los pecadores, gloria para los santos. No es pues extraño que David, el santo, invite a todas las creaturas a la festividad de la resurrección de Cristo; y diga que hay que exultar y alegrarse en este día que hizo el Señor" (50).

Tal es el sentido teológico que encubren estas imágenes de apariencias puramente literarias. Los tres misterios de la Pascua de Cristo que siguen a su muerte: el Descenso a los Abismos, la Resurrección y la Ascensión, tienen resonancias salvíficas universales: liberación de los prisioneros del abismo, germinación de la tierra en aquellos que por el Bautismo resucitan en Cristo, apertura del cielo clausurado por el pecado. Y todo esto "una eademque operatione".

— Resurrección y primavera

La Pascua de Cristo es incompatible con la decrepitud. Se puede decir que en adelante todas las cosas son nuevas. El que resucitó es el mismo que creó la naturaleza. Si con su voz inicial trajo todas las cosas a la vida, con su Resurrección el universo entero fue en Él recreado.

En uno de sus sermones pascuales, S. Máximo hace notar cómo los elementos de la naturaleza acompañaron a su Señor en las diversas alternativas de su drama pascual:

"En la resurrección de Cristo todos los elementos se glorían. Porque a mi juicio el sol mismo luce en este día con más claridad que de costumbre. Pues es necesario que el sol, que se había conolido en su pasión, se alegre en su resurrección; el sol, que había escoltado su muerte con lúgubre oscuridad, reciba su vida con el esplendor de una luz más brillante; y como buen siervo, así como entonces se oscureció para las exequias de la sepultura, ahora resplandezca en homenaje a la resurrección. Porque en la pasión de Cristo se rodeó con la noche de las tinieblas, y gimjó como testigo puro por el crimen de los Judíos. Es un indicio de dolor en el sol negarse a dar luz frente a un crimen tan grande, y en castigo expandir tinieblas para los ojos de los Judíos, de manera que aquellos cuya mente había sido invadida por la ceguera, viesen cómo también la ceguera se apoderaba de sus ojos; ni luciera para ellos la luz del mundo, para ellos que habían extinguido la luz de la salvación" (51).

Las variaciones de la naturaleza permiten en cierto modo detectar los diversos momentos de la historia de salvación. El universo aparece como el lugar donde se refleja la lucha cósmica entre Cristo y el demonio. El mundo frío, azotado por tempestades, inundado de lluvias torrenciales, constituye el símbolo natural del pecado y de la confusión que el demonio introduce en la vida de los hombres. En este mismo sentido San Zenón de Verona, para describir los diversos grados de la iniciación cristiana, utiliza el simbolismo de las cuatro estaciones: los neófi-

(50) S. MAXIMO, sermo 53, De pascha 1, 2-20: CCL 23, 214. Un poco más adelante: "En la resurrección de Cristo todos los elementos se glorían": 3, 55: 215.

(51) Ibid. 3, 55-72: CCL 23, 215-216.

tos, gracias al Bautismo primaveral, logran huir del invierno de los pecados, y pueden así participar del pan eucarístico que se elabora con los granos madurados en el tiempo del verano, y también del vino eucarístico que se elabora con la uva exprimida en otoño (52). San Gaudencio de Brescia ubica el tiempo pascual de la primavera como inserto entre la rigidez del invierno y el ardor del verano; estas tres estaciones reflejan los tres períodos en que se divide la historia: el invierno es el tiempo de los gentiles y judíos, el verano es la época del juicio futuro, la primavera es el tiempo de la salvación obrada por Cristo (53).

La Pascua es, según S. Máximo, la primavera de Cristo y la primavera del universo:

"Según recordaréis, hermanos, hace varios días explicamos cómo la carne rediviva del Señor germinó del túmulo con la belleza de una flor; surge de un túmulo que estaba, según lo testimonia el evangelista, ubicado en un huerto. No es esto extraño, pues era conveniente que la flor más hermosa brotara en un huerto, y que la semilla de un fruto tan grande fuese encomendada a una tierra ubicada entre jardines domésticos y brotara en un prado floreciente para la salvación de todos. Porque la resurrección de Cristo es la redención de todos los pueblos. Fue pues en un huerto donde el Salvador reasumió su cuerpo redivivo, y entre árboles florecidos y blancos lirios refloreció su carne muerta; de este modo germina del sepulcro, encontrando cómo todo está a la vez germinando y resplandeciendo. Así pues, tras la frígida sepultura del rigor invernal, todos los elementos se apresuraron a brotar, de modo que, resucitando el Señor, también ellos resucitaron. Ciertamente por la resurrección de Cristo —ex resurrección Christi— el aire es más salubre, el sol más cálido, la tierra más fecunda; por ella los brotes maduran en frutos, los cereales crecen para la mies, la viña se desenvuelve en sarmiento. Cuando reflorece la carne de Cristo todas las cosas se visten de flores..." (54).

S. Máximo hace en este texto una transposición literaria: la primavera —que en Europa, a diferencia de lo que sucede entre nosotros, coincide con la Pascua— ya no es presentada como una imagen paralela de la glorificación del Señor, sino como un efecto de la muerte y resurrección de Cristo, como un efecto del misterio pascual que ejerce también su influjo en la regeneración de la vida vegetativa.

Cerremos este estudio resumiendo el pensamiento del obispo de Turín acerca de lo que encierra el misterio pascual considerado no ya en su preparación, que es la Cuaresma, sino en su momento de plenitud que abarca la resurrección (tema de estas páginas) así como la muerte y sepultura (objeto de un estudio anterior).

(52) Cf. S. ZENON DE VERONA, tractatus 53, De Pascha: PL 11, 508 B —509 A.

(53) Cf. S. GAUDENCIO DE BRESCIA, tractatus 1, In Exodum; CSEL 68, p. 18, 5-13.

(54) S. MÁXIMO, sermo 56, De pentecosten 1, 2-20: CCL 23, 224. La predicación de S. Máximo se hace difícil de entender en los países que pertenecemos al otro hemisferio, donde la Pascua coincide con el otoño. Esta anomalía suscita un interrogante pastoral: ¿sería posible considerar la posibilidad de que la Iglesia celebrara dos fechas diversas de Pascua, acomodándose así en cada hemisferio a las variantes locales de las estaciones?

Hemos ya analizado cómo nuestro autor presenta el misterio de **la muerte del Señor**. Para ello recurrió a la consideración de las figuras de la Cruz: la postura del Orante es una imitación y confesión de la Pasión del Señor; Cristo es el nuevo Ulises que, amarrado al leño de la cruz, impide que nos abandonemos a las tentaciones del enemigo; la Cruz se encuentra dibujada en el cielo (los cuatro puntos cardinales), en la tierra (el arado), en el agua (el mástil de la nave), indicándose con ello que desde la Cruz el Señor domina todo el universo; Cristo es la serpiente de bronce levantada en alto para que todos los que lo miran encuentren en Él la salvación. De todo lo cual deduce S. Máximo que la Cruz es fuente de salvación ya que reposando sobre ella el Señor sufre en lugar nuestro, de modo que su muerte se convierte en vida para nosotros. El buen ladrón comprendió como nadie el valor de este misterio, bebiéndolo del costado mismo del Señor, porque supo ver en las heridas de Cristo sus propias heridas, supo responder al misterio escandaloso con la fe en el señorío del ajusticiado.

En segundo lugar, hemos visto cómo S. Máximo reflexiona sobre el misterio de **la sepultura del Señor**. El túmulo que José de Arimatea puso a disposición de Jesús es comparable al seno de María: tanto en el túmulo como en el seno descansó el Señor. La sepultura de Jesús es un misterio y, por consiguiente, una fuente de vida. Cristo sepultado es el grano que ha caído en tierra para morir en ella y dar luego abundante fruto. Si Jesús quiso ser enterrado en sepulcro ajeno fue para mostrar que no moría para sí sino para la salud de los demás. Con el precio de su sangre el Señor compró el campo del mundo para que nosotros, peregrinos, pudiésemos reposar en su sepulcro salvífico.

Finalmente nuestro autor analiza el misterio de **la resurrección del Señor**. La Pascua es la plenitud de la Navidad: del seno de María nació el Señor para la vida mortal, del seno del sepulcro renace el Señor para la vida eterna. S. Máximo describe el tránsito de la muerte a la vida en términos de luz y tinieblas. El anonadamiento de Cristo que comienza en la Encarnación y culmina en el Descenso a los abismos es un proceso de progresivo entenebrecimiento. La glorificación del Señor, que comienza en los Abismos y culmina en el triunfo de la Ascensión, es un proceso de creciente iluminación. Pascua es, por consiguiente, estallido de luz, victoria del Sol Invicto que es Cristo. Por eso el domingo, pascua semanal, será siempre el día del sol y de la luz. Pero la resurrección no es un hecho que afecta sólo a Cristo. Es también una fuente de vida para nosotros que debemos resucitar no sólo a imitación del Señor sino "en" el Señor, como vísceras de su cuerpo victorioso. Esta participación en la resurrección de Cristo se realiza por medio del Bautismo el cual nos exige hacernos como niños —en Cristo—, mediante la vuelta a la inocencia y a la justicia; hacernos como águilas —en Cristo—, dejando a un lado cualquier resabio adamítico y senil. La resurrección es también una fiesta del cosmos, porque todos los elementos de la naturaleza co-

mulgan en la común alegría por la victoria obtenida: los abismos liberan su presa, la tierra germina en los néofitos, los cielos herméticos se abren de par en par. Por eso la Pascua coincide con la primavera, clausurando el largo invierno de la esterilidad y preparando el definitivo verano del juicio escatológico.

II. EL MISTERIO DE PENTECOSTES

Antiquísima es la costumbre de prolongar la celebración de la Pascua por un período de cincuenta días (55). El nombre mismo de "pentecostés" traduce dicho número sacro. Tal período formaba ya parte del año litúrgico judío (cf. Ex. 34,22; Deut. 16,9-12; Lev. 23, 15-17), y es probable que la Iglesia primitiva haya encontrado allí su fuente de inspiración. Righetti cita antiquísimos textos en este sentido (56).

Sea lo que fuere de tales hipótesis, se puede decir que el Pentecostés cristiano es la plenitud del Pentecostés judío. Lo cual no obsta a que medien entre ambos diferencias sustanciales. El Pentecostés judío era una fiesta concreta, fijada en el día quincuagésimo a partir de la Pascua, mientras que el Pentecostés cristiano fue presentado por la tradición como una duración festiva de siete semanas en las cuales ningún día, ni siquiera el último, era fundamentalmente distinto de los demás. Según leemos en Tertuliano, los cincuenta días constituyen un único día de fiesta, una solemne y prolongada acción de gracias por el conjunto de los misterios pascales: el memorial anual de la muerte, resurrección, ascensión y sesión a la diestra del Señor, de la misión del Espíritu Santo y de la parusia final (57). Los cincuenta días integraban, así, un solo y radiante día de fiesta (58). Por eso los privilegios del día de Pascua se extendían a todo el período pascual, durante el cual se omitía el ayuno y se oraba de pie (59).

Podemos, pues, decir que dos son los aspectos que caracterizan al "pentecostés" de los primeros siglos: se trata de cincuenta días festivos, y se trata de una celebración indiferenciada del conjunto del misterio pascual. De estos dos conceptos, el primero perduró hasta nuestros días; no así el segundo, porque pronto se prefirió hacer memoria de manera especial, a lo largo de las siete semanas, de los diversos misterios que componen el único misterio, como son la resurrección, la ascensión, la

(55) Cf. P. JOUNEL, *Le temps pascal: la tradition de l'Eglise*, en LMD 67 (1961) 163-168.

(56) Cf. M. RIGHETTI, *Manuale...*, p. 26. Quizás inspirándose también en una antiquísima costumbre judía (ver Ex. 12, 15-19), la Iglesia dio especial realce a los siete días que siguen a la fiesta de Pascua dedicándolos especialmente a la instrucción religiosa de los neófitos: cf. textos antiguos en M. RIGHETTI, o. c., pp. 219-221.

(57) TERTULIANO, *De Baptismo* 19, 2: CCL 1, 293-294.

(58) La Ascensión es parte de la exaltación; por eso, durante los primeros siglos, no era celebrada con una fiesta especial.

(59) TERTULIANO, *De corona* 3, 4: CCL 2, 1043.

venida del Espíritu Santo, siguiendo la cronología del libro de los Hechos (60).

El primer autor que aparentemente alude a la conmemoración de la Ascensión, después de las siete semanas completas que siguen a la Pascua, es Eusebio (61), quien la califica de "día solemnísimo" (62). Otro testimonio nos lo ofrece la peregrina española Eteria la cual, estando en Jerusalén, anotó en su diario que el día cuadragésimo después de la Pascua los fieles se reunieron en la iglesia de la Navidad, en Belén, para celebrar la vigilia y participar en la Misa durante la cual los presbíteros y el obispo —dice— rezaron las preces propias del tiempo y del lugar; luego cada uno volvió a su casa (63). Como se ve, ninguna alusión especial a la fiesta de la Ascensión. En cambio —agrega— diez días después, "quingagesimarum autem die, id est dominica", en la fiesta de Pentecostés, el pueblo se reunió de nuevo para la Misa así como para el Oficio, y luego todos se dirigieron al lugar desde donde el Señor subió al cielo: allí "se lee el texto de los hechos de los apóstoles, donde se habla del ascenso del Señor a los cielos después de la resurrección" (64). Es decir que en Jerusalén, a fines del siglo IV, la conmemoración litúrgica de la Ascensión era celebrada al fin del período de "pentecostés", como apéndice del período pascual. El testimonio de San Agustín es también interesante porque lo muestra en continuidad con la tradición que veía en los diversos misterios pascuales, distintas expresiones de un único y complejo misterio, el misterio de la glorificación del Señor (65). Sin embargo, esta visión unitaria del misterio glorioso del Señor no impidió que en algunos sermones comenzase a distinguir los diversos misterios que lo componen (66). Sabemos que conmemoró el misterio de la Ascensión en el día cuadragésimo (67), y en el día quincuagésimo celebró la venida del Espíritu Santo (68).

Del conjunto de datos y textos que han llegado hasta nosotros podemos colegir que la fiesta de la Ascensión se propagó en la Iglesia durante la segunda mitad del siglo IV (69). También en esa época el domingo de Pentecostés se convirtió en la fiesta de la venida del Espíritu Santo (70), y en Occidente se transformó en una suerte de reiteración

(60) Cf. P. JOUNEL, *Le temps pascal...*, 164.

(61) Cf. EUSEBIO, *De solemnitate paschali* 3: PG 24, 700 C.

(62) Ibid. Ver M. RIGHETTI, *Manuale...*, p. 232. Sin embargo, el texto de Eusebio no es concluyente ya que la palabra "analépseos" puede tener un sentido genérico.

(63) Cf. ETERIA, *Peregrinatio* 42: CSEL 39, p. 93, 8-15.

(64) Ibid. 43, 1. 5: CSEL 39, p. 93, 16 —p. 94, 22-24.

(65) Cf. por ejemplo S. AGUSTIN, sermo 270, *In die Pentecostes* 2: PL 38, 1239; epistula 54, *Ad Januarium* 1: CSEL 34, p. 159, 19 —p. 160, 2.

(66) Cf. por ejemplo S. AGUSTIN, sermo 263, *De Ascensione Domini* 1: PL 38, 1209.

(67) Cf. S. AGUSTIN, sermo 261, *In die quadagesimo Ascensionis Domini* 1: PL 38, 1262; sermo 262, *In die Ascensionis Domini*: PL 38, 1208; sermo 263, *De Ascensione Domini* 1: PL 38, 1209; sermo 265, *De Ascensione Domini* 1: PL 38, 1219.

(68) Cf. S. AGUSTIN, sermo 267, *In die Pentecostes* 1: PL 38, 1229-1230; sermo 270: *In die Pentecostes* 1: PL 38, 1237-1238; sermo 271, *In die Pentecostes*: PL 38, 1245-1246.

(69) Cf. P. JOUNEL, *Le temps pascal...*, 169.

(70) Ibid. 170.

de la solemnidad pascual en lo que atañe a la vigilia nocturna y a la administración del Bautismo (71), lo cual dio origen a un nuevo ayuno preparatorio en ruptura evidente con la tradición festiva del pentecostés primitivo.

En lo que atañe a S. Máximo debemos decir que en las tres homilias pronunciadas el día de Pentecostés (72) celebra al mismo tiempo la Ascensión y la venida del Espíritu Santo. De hecho nuestro autor es fiel a la tradición más primitiva cuando considera todo el tiempo pascual como una fiesta ininterrumpida:

"Debéis saber, hermanos, por qué razón cultivamos este santo día de Pentecostés, o por qué este número de cincuenta días es para nosotros una fiesta continuada, de tal modo que no prescribimos ayuno para este tiempo ni nos postramos para adorar a Dios sino que, como solemos hacer el domingo, erguidos y festivos celebramos la resurrección del Señor. El domingo es para nosotros venerable y solemne porque en tal día el Salvador, como sol nascente, disipadas las tinieblas de los infiernos, resplandeció con la luz de la resurrección; y por eso dicho día es llamado por los hombres del siglo día del sol, como que Cristo, sol de justicia, nació para iluminarlo. A semejanza pues del domingo se celebra todo el curso de los cincuenta días, y todos estos días son considerados como del Señor; la resurrección es dominical. Porque resucitando en domingo el Salvador volvió a los hombres, y después de la resurrección permaneció durante cincuenta días con los hombres. Es pues necesario que la festividad sea igual, siendo igual la santidad. Porque el Señor dispuso que así como nos preparamos para su pasión con los ayunos cuaresmales, así nos alegremos por su resurrección durante cincuenta días" (73).

S. Máximo presenta el tiempo de "pentecostés" como el reverso de la "cuaresma cuadregesimal": ya no se ora de rodillas sino "erecti et feriat", ya no se ayuna porque es época festiva. Esta contraposición fue también extremadamente grata a su contemporáneo San Agustín según el cual los cuarenta días de ayuno que Jesús hizo en el desierto (exordio de la Cuaresma) se oponen a los cuarenta días de presencia y de banquete con que Cristo resucitado regaló a sus Apóstoles antes de su Ascensión a los cielos: son los dos grandes momentos de la vida cristiana, el momento del sufrimiento y el momento de la victoria, momentos complementarios ya que es del seno de la tribulación de donde debe brotar la semilla de la inmortalidad (74). Cristo tentado en el desierto ayunó precisamente cuando tenía necesidad de alimento, mientras que después de su Resurrección comió y bebió con los Apóstoles

(71) Cf. S. MAXIMO, sermo 40, De pentecostes et de psalmo: Dixit dominus domino meo 1, 3-20: CCL 23, 160; S. LEON MAGNO, Epistola 16, Ad universos episcopos per Siciliam constitutos 3: PL 54, 699 AB.

(72) Son: sermo 40, De pentecostes et de psalmo: Dixit dominus domino meo: CCL 23, 160-162; sermo 44, De pentecosten: CCL 23, 178-180; sermo 56, De Pentecosten: CCL 23, 244-246.

(73) S. MAXIMO, sermo 44, De pentecosten 1, 2-21: CCL 23, 178. Ver un texto paralelo en S. AMBROSIO: "Nuestros mayores nos enseñaron que todos los cincuenta días de pentecostés debían ser celebrados como de pascua... Por tanto durante estos cincuenta días la Iglesia no conoce ayuno, al igual que el día domingo, en el cual el Señor resucitó, y todos los días son como domingo": Expositio evangelii secundum Lucam 8, 25: CCL 14, 307.

(74) Cf. S. AGUSTIN, sermo 263, De Ascensione Domini 4: PL 38, 1211-1212.

cuando ya no tenía necesidad de ello (cf. Lc. 24,30.41-43; Jn. 21,13), queriendo asociarse así, en el primer caso, a nuestra penitencia, y en el segundo, a nuestra alegría (75).

Entremos ahora a exponer el contenido teológico de las homilias que S. Máximo predicó en este tiempo litúrgico. No es nuestra preocupación primordial determinar con exactitud la fecha precisa en que nuestro autor predicó tal o cual sermón, cuanto exponer la doctrina de los misterios que presenta. Y aun cuando en los tres sermones de Pentecostés, según dijimos más arriba, incluyó conjuntamente los temas de la Ascensión y de la venida del Espíritu Santo, por razones de método trataremos separadamente de estos dos misterios.

1. LA ASCENSION DEL SEÑOR

a. la Ascensión en el conjunto de los misterios

La consideración del misterio de la Ascensión trae una vez más a S. Máximo el recuerdo del misterio de la Encarnación. La nube que encubrió la presencia de Cristo a los ojos de los Apóstoles atónitos, es la nube misma que reposó sobre el seno de María:

"La nube recibe al Salvador de los ojos de los apóstoles. Veamos qué es esta nube, cuán espléndida, cuán preclara, que mereció recibir a Cristo, luz del mundo! No podía ser oscura, ni fea, ni tenebrosa, pues está escrito: **Las tinieblas no lo recibieron** (Jn. 1,5). Porque las tinieblas no podían conducir la luz. La nube que recibió a Cristo que ascendía, es la que ofreció el testimonio de Cristo en el monte, de la que dice el evangelista: **Se oyó una voz de la nube que decía: Este es mi hijo dilecto, escuchadlo** (Lc. 9,35). No es pues la nube la que recibió a Cristo, sino Dios Padre quien recibió al Hijo, y saliéndole al encuentro, con su piedad abrazó al que ascendía en la intimidad más estrecha. Sin embargo se dice que el Padre recibe al Hijo en la sombra de la nube para mostrar que abriga en consuelo las heridas de su pasión. Porque después de la cruz, después de las injurias, después de los infiernos, no hay mayor consuelo para Cristo que ser cubierto con la virtud de la divinidad, como en su natividad se le dijo a María: **Y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra** (Lc. 1,35). Altísimo es el Padre, que al nacer Cristo lo cubrió con su sombra en la virtud de María, y al ascender lo recibe en la nube" (76).

La nube acompaña, así, los principales hechos de la vida de Cristo: cubre con su virtud el seno de María y lo fecunda, envuelve la voz del Padre en la Transfiguración, recibe al Señor que asciende. Y para dejar completa la "historia salvífica de la nube", S. Máximo agrega su mejor figura veterotestamentaria:

"Porque siempre Dios, a los que después de las injurias los lleva al descanso, los protege con el umbráculo de la nube, así como protegió con una columna de nube a los hijos de Israel liberados de Egipto; para que después de mucho trabajo los pudiera conducir a la tierra de

(75) Ibid. 1211.

(76) S. MAXIMO, sermo 44, De pentecosten 3, 51-69: CCL 23, 179-180.

promisión, concediéndoles el umbráculo del refrigerio, según dice el profeta: **Extendió una nube para protegerlos** (Ps. 104.39). Extendió una nube para que en la aridez del desierto no se cansaran por el ardor del sol" (77).

La Ascensión es la otra vertiente de la Encarnación. Al abismo de la kénosis responde la plenitud de la gloria. No es, pues, extraño que la nube de la Ascensión se asemeje a la nube de la Anunciación. El cuerpo de Jesús que por la fuerza del Espíritu asciende al cielo, es el que ha sido formado por el mismo Espíritu en el seno de María. La Ascensión es la victoria de la Encarnación, la carne de Cristo que penetra en el cielo.

S. Máximo considera, pues, a la Ascensión en la perspectiva de la Encarnación. Pero también la presenta en relación con el misterio de la muerte del Señor y su resurrección gloriosa. Cristo que muere es el grano de trigo que cae en tierra. Cristo que resucita es la planta que reflorece (ya había florecido por primera vez en la Navidad). Cristo que asciende es el árbol que fructifica. Usando este lenguaje rural, expresa así S. Máximo la continuidad de los misterios salvíficos:

"Si cuando reflorece la carne de Cristo todas las cosas se visten de flores, es menester que cuando él mismo da fruto todas las cosas también fructifiquen, como lo dice el mismo Señor: **Si el grano de trigo que cae en tierra no muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto** (Jn. 12.24). Refloreció el Señor cuando surgió del sepulcro; fructifica cuando asciende al cielo. Es flor cuando brota de lo inferior de la tierra, es fruto cuando se recoge en el trono de las alturas. Es grano, como él mismo lo dice, cuando padece solo en la cruz, es fruto cuando se ve rodeado por la gran fe de sus apóstoles. Precisamente, después de su resurrección, trató durante cuarenta días con sus discípulos y les enseñó con toda la sabiduría de la madurez, al tiempo que los convirtió para que dieran buen fruto con toda la fecundidad de las disciplinas. Luego ascendió al cielo, entregando al Padre el fruto de la carne, y dejando a los discípulos las semillas de la justicia" (78).

Cruz y Ascensión se complementan y se diversifican. Se complementan en cuanto que a la humillación responde la victoria (79). Se diversifican por el hecho de que en la Cruz el Señor sufrió "solus", en cambio gracias a la Ascensión se hizo capaz de llegar a las multitudes, mediante la fe confirmada e irradiante de los Apóstoles.

b. Elías: una figura de la Ascensión

"Algunos quizás pensaron que el Salvador era como Elías, porque Elías subió al cielo como el Salvador" (80).

(77) Ibid. 69-75: CCL 23, 180.

(78) S. MAXIMO, sermo 56, De pentecosten 1, 19-33: CCL 23, 224-225.

(79) También S. AGUSTIN considera la Ascensión como la exaltación de Cristo después de ese gran proceso de humillación que comenzó en el seno de María, continuó en el pesebre, se manifestó cuando Cristo sufrió sed y se cansó de caminar, llegando a su climax cuando el Señor fue vendido, crucificado, muerto y sepultado: sermo 262, In die Ascensionis Domini 4: PL 38, 1208.

(80) S. MAXIMO, sermo 80, Post increpationem allectio 3, 51-52: CCL 23, 330.

La figura de Elías ofrece en verdad no pocos rasgos paralelos con la figura de Jesús. Elías fue profeta como lo fue Jesús. Elías subió misteriosamente al cielo (cf. 4 R. 2, 11-12) de manera semejante a la del Señor. Y así como la Ascensión de Jesús fue la prenda de Pentecostés, de manera similar el rapto de Elías a las alturas fue seguido por la venida del espíritu sobre Eliseo (cf. 4 R.2,9-10). De hecho otros profetas supieron del rapto próximo de Elías, pero no les fue dado ser testigos del mismo (cf. 4 R. 2, 15-18). Sólo Eliseo, a quien Dios abrió los ojos, fue capaz de contemplar el rapto de Elías sobre un carro de fuego, sólo él heredó su espíritu. De modo análogo, los relatos de la Ascensión y de Pentecostés demuestran que solamente los testigos de la Ascensión fueron beneficiados en el cenáculo con el don del Espíritu (81).

A pesar de estas semejanzas S. Máximo prefiere recalcar las grandes diferencias que separan a la figura de la realidad:

"Pero Cristo no es como Elías. Porque éste es raptado al cielo, aquél regresa; éste como enfermo es llevado en un carro de fuego, aquél como Dios sube por su propia virtud; éste como hombre es conducido, aquél como salvador asciende; éste sigue a los ángeles que lo llevan, aquél precede a los ángeles que lo acompañan. Finalmente los ángeles, volviendo a la tierra, dijeron a los apóstoles de parte del Señor salvador: **Varones de Galilea, ¿qué hacéis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido arrebatado de entre vosotros al cielo, vendrá como le habéis visto ir al cielo (Act. 1, 11)**" (82).

Las diferencias entre el rapto de Elías y la Ascensión del Señor quedan bien destacadas. Elías es presentado como figura de Cristo más por contraposición que por semejanza. El mismo método, prevalentemente negativo, es el que sigue Orígenes cuando dice que Elías "fue llevado al cielo", Cristo, en cambio, "es el primero que llevó la carne al cielo" (83). También San Juan Crisóstomo incluye esta tipología en sus sermones: Elías —dice— fue asumido como siervo, Cristo, por el contrario, se eleva como Señor; Elías sube al cielo en un carro de fuego que Dios le enviara porque cuando un Señor manda a buscar a su siervo le envía un carro, Cristo en cambio asciende en una nube porque cuando el Padre busca al Hijo del hombre es obvio que le envíe un trono real, el trono mismo donde El se sienta (84). San Ambrosio tiene, a este respecto, un texto muy similar al de S. Máximo arriba citado: "Pero Elías no es Cristo. Aquel es raptado, éste regresa, éste no juzgó rapiña ponerse a la altura de Dios..." (85). Como se ve, la exégesis tipológica de los Padres se expresa en el caso del rapto de Elías más bien por negaciones que por semejanzas.

(81) Cf. P. MIQUEL, *Le mystere de l'Ascension*, en OLP 40 (1959) 120-121, nota 24.

(82) S. MAXIMO, sermo 80, *Post increpationem allectio* 3, 52-61: CCL 23, 330.

(83) Cf. ORIGENES, *Ex commentariis in psalmum* 15, 9: PG 12, 1215-1216.

(84) Cf. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Ascensionem Domini nostri Iesu Christi* 5: PG 50, 450.

(85) S. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 6, 96: CCL 14, 208.

c. la Ascensión: victoria salvífica

— el "triunfo" de Cristo

"Ascendiendo a lo alto, dice, llevó cautiva a la cautividad (Ef. 4, 8; Ps. 67, 19). ¡Qué bien describe el profeta el triunfo del Señor!" (86).

S. Máximo presenta el hecho de la Ascensión como la culminación de la victoria pascual del Señor. Esta consideración es común a varios Padres de la Iglesia, los cuales explicaron el sentido de este triunfo en base sobre todo a tres textos del salterio: el ps. 23,7-8: "Abríos, puertas eternas, para que ingrese el Rey de la gloria, el poderoso en la batalla"; el ps. 46,6: "Dios sube en medio de aclamaciones, al sonido de trompetas"; el ps. 67,19: "Has subido a la altura llevando a la multitud de los cautivos, has recibido el tributo de los hombres". Así, por ejemplo, San Agustín predicó sobre la Ascensión recurriendo al salmo 67 (87). San Gregorio de Nyssa, en cambio, prefirió hacerlo comentando el salmo 23 (88). S. Máximo restringe su comentario al salmo 67, pero lo explica recurriendo a un ritual propio de la cultura romana: el "triunfo" del general vencedor:

"Solía preceder el desfile de los cautivos a los carros triunfales de los reyes vencedores. He aquí cómo al Señor, subiendo al cielo, no lo precede sino que lo acompaña la gloriosa cautividad; no es ésta llevada delante del carro triunfal, sino que ella misma transporta al Salvador. Hay aquí cierto misterio, porque mientras el Hijo de Dios lleva al cielo al hijo del hombre, la misma cautividad es llevada y lleva" (89).

El "triunfo", en el ambiente romano, era el honor supremo que se tributaba a un general del ejército que hubiera logrado una gran victoria contra los enemigos de Roma. Para que tal honor fuese concedido debía tratarse de una batalla que hubiese culminado con una victoria completa y decisiva; de una batalla ganada contra un pueblo extranjero (y no en guerra civil) en la cual hubiesen perecido no menos de cinco mil enemigos. Además, debía preceder, a pedido del general que había tenido el efectivo comando en jefe del ejército, una deliberación y una decisión positiva del Senado.

La imponente ceremonia del "triunfo" tenía a la vez carácter sacro y militar. El cortejo se organizaba en Campus Martius y entraba en la ciudad por la Porta Triumphalis, atravesaba el Velabrum y el Circus Maximus, recorría la Via Sacra y el Forum, subía el Clivus Capitolinus, y se detenía delante del templo de Júpiter. Encabezaba la procesión el Senado en pleno; seguía el cuerpo de músicos provistos de cuernos y trompetas, tras los cuales se alineaba una larga fila de carros cargados

(86) S. MAXIMO, sermo 56, De pentecosten 3, 58-59: CCL 23, 225.

(87) Cf. S. AGUSTIN, sermo 261, In die quadragesimo Ascensionis Domini 12, 11: PL 38, 1207.

(88) Cf. S. GREGORIO DE NYSSA, In Christi Ascensionem: PG 46, 693.

(89) S. MAXIMO, sermo 56, De pentecosten 3, 58-59: CCL 23, 225. También San Pablo describe la victoria pascual del Señor en un lenguaje similar: "Despojó a los principados y potestades y los exhibió en espectáculo delante de todo el mundo, arrastrándolos en su desfile triunfal" (Col. 2, 15).

con los despojos del enemigo y con el botín de guerra. Luego los estandartes, los emblemas y triunfos de armas tomados al enemigo, los príncipes y los notables de entre los vencidos con las manos atadas. Los "lictors" llevaban manojos adornados con guirnalda de laurel y precedían inmediatamente al triunfador que estaba de pie sobre el carro triunfal, arrastrado por cuatro caballos. Detrás de él un esclavo mantenía suspendida sobre su cabeza una corona de oro, adornada con joyas que imitaban las hojas de laurel. Tras el triunfador, avanzaban los oficiales superiores, todos a caballo. El cortejo triunfal se cerraba con el desfile de todas las legiones que integraban el ejército vencedor. Los legionarios, coronados con guirnalda de laurel, llevaban en sus manos un ramito de la misma planta, y cada tanto aclamaban a su jefe, o cantaban himnos compuestos en su honor (90).

A esta solemne ceremonia alude sin duda S. Máximo cuando en el texto arriba citado aplica a Cristo que asciende el calificativo de "triunfador". El lleva consigo —dice— a los cautivos, pero no los lleva delante de sí sino "en sí": al fin y al cabo su cuerpo es ya la primicia del cortejo de cautivos salvados de la ruina. Y prosigue:

"Aquello que dice: **Repartió dones a los hombres** (Ef. 4, 8; Ps. 67, 19), es un gesto insigne del vencedor. Porque después del triunfo siempre el vencedor reparte dones, residiendo en su propio reino premia las alegrías de sus siervos; así Cristo, el Señor, vencedor del demonio, residiendo después de su triunfo a la diestra del Padre, en el día de hoy derramó dones a sus discípulos, no talentos de oro, ni trozos de plata, sino los dones celestiales del Espíritu Santo, de modo que, entre otras gracias, también los apóstoles hablaron varias lenguas, esto es, el hombre de la nación hebrea proclamó la gloria de Cristo con la elocuencia de la facundia romana, y los oídos de los extranjeros, que de por sí no hubieran podido entender si se les hubiese predicado en lengua hebrea, conocieron en su propia lengua la redención del género humano" (91).

Se refiere S. Máximo al último acto del desfile triunfal, cuando el vencedor y sus legionarios, llegados a la cumbre del Capitolio, ofrecían a Júpiter el laurel que habían tenido en sus manos durante el desfile, e inmolaban el sacrificio. Luego un banquete reunía a magistrados y senadores, y con esa ocasión se repartían víveres a los soldados y al pueblo (92). S. Máximo aplica a esta costumbre el vers. 19 del salmo 67: Repartió dones a los hombres, versículo que ya había escogido S. Pablo en su carta a los Efesios (4,8) para referirlo, como nuestro autor, al misterio de la Ascensión.

— virtud salutífera de la Ascensión

La Ascensión es, así y primordialmente, el "triunfo" de Cristo. Pero

(90) Cf. la palabra "trionfo" en: *Enciclopedia Italiana*, vol. 34, Roma, 1937, col. 356-357. En la edad Imperial, cuando el Emperador se convirtió en el jefe supremo del ejército, y los generales eran simples legados suyos que combatían bajo sus auspicios, sólo a él pertenecían el título de "imperator" y el "trionfo".

(91) S. MAXIMO, sermo 56, *De pentecosten* 3, 65-76: CCL 23, 225-226.

(92) Cf. *Enciclopedia Italiana*..., col. 357.

se trata de un triunfo que nos atañe. Ya hemos visto cómo S. Máximo explica la victoria de Cristo en relación con aquel texto de la Escritura: "Llevó cautiva a la cautividad" (Ps. 67, 19). En su Ascensión, Cristo arrastra verticalmente a los hombres tras de sí. El misterio de la Ascensión marca el fin de la Pascua de Cristo y el comienzo de la nuestra.

S. Máximo compara la Ascensión del Señor con el vuelo de un águila:

"El Señor asciende hacia el Padre. Recordáis que comparé al Salvador con aquel águila del salterio, de cuya renovada juventud se habla. Es una semejanza no desdeñable. Porque así como el águila deja lo inferior, se dirige a lo alto y asciende a las cumbres de los cielos, así el Salvador dejó los abismos del infierno, se dirigió a las alturas del paraíso, penetró la cumbre de los cielos; y así como el águila, dejando las manchas terrenas y volando sublimemente, goza con la salubridad de un aire más puro, así el Señor, dejando la hez de los pecados terrenos y volando en sus santos, se alegra con la simplicidad de una vida más pura. Por todo lo que se lee, la comparación del águila conviene al Salvador" (93).

Sin embargo el vuelo del águila que es Cristo no es un vuelo solitario, como lo insinúa el texto anterior, porque lleva cautiva la cautividad del demonio:

"Pero ¿acaso el águila no roba frecuentemente la presa, quita lo ajeno? Pues bien, aun en esto no es desemejante el Salvador. Porque en cierto modo sustrajo la presa cuando al hombre que recibió, lo llevó al cielo, raptándolo de las fauces del infierno, y al siervo de una dominación extraña, a saber, del poder diabólico, lo libró de su cautividad y lo llevó cautivo al cielo, como está escrito en el profeta: **Ascendiendo a lo alto llevó cautiva a la cautividad, repartió dones a los hombres** (Ps. 67, 19). Esta sentencia se entiende así: librando el Señor al hombre de su cautividad —ya que el diablo lo tenía cautivo— el Señor lo cautivó para sí, y entonces, como se dice, llevó cautiva a la cautividad a lo alto de los cielos. Una y otra cautividad es nombrada con el mismo vocablo, pero no son iguales. Porque la cautividad del demonio sujeta a esclavitud, la cautividad de Cristo devuelve la libertad" (94).

La Ascensión de Cristo entraña, pues, nuestra liberación de la cautividad demoníaca y nuestra entrada en el cielo. Cristo es la cabeza que ya ha alcanzado la gloria, y en cuanto el cuerpo de Cristo que es la Iglesia forma un cuerpo con El, ya ese cuerpo ha tomado posesión del reino, al menos en esperanza (95).

d. la Sesión a la diestra

En uno de sus sermones de Pentecostés (96) S. Máximo incluye

[93] S. MAXIMO, sermo 56, De pentecosten 2, 34-44: CCL 23, 225.

[94] Ibid. 44-57.

[95] Cf. en el mismo sentido un texto de S. LEON MAGNO, sermo 73, De Ascensione Domini 4: PL 54, 396 BC. S. AGUSTIN enseña que la aclamación litúrgica "sursum corda" es una súplica para participar en el misterio de la Ascensión: sermo 261: In die quadragesimo Ascensionis Domini 1, 1: PL 38, 1202-1203.

[96] El sermón 40, De pentecosten et de psalmo: Dixit dominus domino meo: CCL 23, 160-162.

algunas reflexiones acerca del misterio de la Sesión a la diestra, misterio aparentemente intrascendente pero que sin embargo no deja de encubrir un rico contenido.

La Sesión a la diestra es presentada por la Escritura como la manifestación del poder divino de Cristo que, después de haber consumado la redención, gobierna majestuosamente por encima de los ángeles (cf. Hebr. 1,3-5; ver también Ef. 1,19-23). Para S. Máximo la Sesión a la diestra es un signo que prueba su divinidad, ya que el Señor, por el hecho de sentarse en la sede misma del Padre, muestra que comparte con Él la única sustancia divina (97). Pero lo que más subraya nuestro autor es el carácter de victoria total —de colofón, diríamos— que caracteriza la entronización imperial de Cristo triunfante:

"Dice el profético salmo: **Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra** (Ps. 109,1). Según nuestra costumbre, se le ofrece a uno sentarse junto a sí cuando volviendo vencedor, luego de haber llevado a cabo una obra hasta el fin, por gracia del honor merece que se siente. Así pues el hombre Jesucristo, habiendo vencido al demonio por su pasión, y habiendo franqueado por su resurrección los infiernos, llevada a cabo su obra hasta la perfección, llega al cielo como vencedor oyendo que Dios Padre le dice: **Siéntate a mi diestra**" (98).

El "triunfo" de Cristo —en el sentido romano de la palabra— alcanza aquí su consagración suprema. Cristo es verdaderamente el "Imperator" que retorna a la casa paterna con el botín en la mano. Su victoria —"opere perfecto"— es el preludio de la nuestra. Por eso dice el Señor: "Al que venciere le concederé que se siente conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (Ap. 3, 21). La Sesión a la diestra del Señor exige un complemento en su cuerpo que es la Iglesia. Cristo señala el camino por donde deben marchar los cristianos. O, como dice S. Máximo, es el Cordero tras el cual deben caminar las ovejas:

"El Hijo es puesto a la derecha porque, según el evangelio, a la derecha serán puestas las ovejas y a la izquierda los cabritos. Es necesario que sea el cordero quien obtenga el primero la parte de las ovejas, y que sea el jefe inmaculado quien anticipe el lugar a la grey inmaculada que lo seguirá, como dice Juan en el Apocalipsis: **Estos son los que siguen al Cordero de Dios doquiera vaya, los que no se mancharon con mujeres** (Ap. 14, 4). Y así trae el profeta David: **Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra** (Ps. 109, 1); esto es, el Señor Padre ofrece la sede sublime a Cristo, el Hijo y Señor Dios, y por gracia del honor lo constituye a su diestra en sede eterna" (99).

Sin embargo, prosigue S. Máximo, algunos textos de la Escritura parecen estar en aparente contradicción entre sí. Por una parte, acabamos de ver cómo el salmista afirma que el Señor está "sentado", mien-

[97] Ibid. 2, 35-40: CCL 23, 161.

[98] Ibid. 2, 28-35: CCL 23, 160-161.

[99] Ibid. 2, 40-50: CCL 23, 161.

tras que en cambio en el libro de los Hechos se lee que Jesús está "de pie", **stans**, a la diestra de Dios (cf. 7, 56), como lo vio San Esteban mientras era lapidado por los judíos (100). ¿Cómo se compaginan estas dos posturas a primera vista excluyentes?

"Veamos cuál es la razón por la cual del mismo Señor profetiza David que está sentado y predica Esteban que está de pie. Ante todo, Dios, que es incorporeal e invisible —porque es espíritu, como dice el Señor: **Dios es espíritu** (Jn. 4, 24)—, ¿cómo puede estar sentado o de pie? Y luego ¿en qué asiento puede sentarse Dios, que es infinito e inmenso, y más bien contiene dentro de sí mismo a todas las creaturas? Juzgo que los santos varones han dicho estas cosas del Señor no en cuanto que son contrarias entre sí, sino para describir ya su poder ya su misericordia. Porque el estar sentado se atribuye más bien a la potestad del rey, el estar de pie sugiere la bondad del intercesor. Y así dice el bienaventurado apóstol: **Tenemos un abogado junto al Padre, Jesús, el Señor** (1 Jn. 2, 1). Juez por consiguiente es Cristo cuando se sienta, abogado cuando se levanta. Juez es para los Judíos, abogado para los cristianos. Porque estando de pie junto al Padre aboga por los cristianos aunque sean pecadores, y se sienta junto al Padre para condenar los pecados de los fariseos perseguidores; a éstos, indignado, los castiga vehementemente, a aquéllos los perdona, actuando con lenidad; allí está de pie para recibir el espíritu del mártir Esteban, acá está sentado para condenar la acción del traidor Judas" (101).

Sedens y stans: son las dos posturas que caracterizan la compleja actividad del Señor glorioso en los cielos.

La Sesión se relaciona con su función judicial y con su función real. Es el sentido de aquel texto del Apóstol según el cual Dios desplegó su fuerza en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su diestra en los cielos poniendo a todas las cosas bajo sus pies (cf. Ef. 1, 20-22). El misterio de la Sesión a la diestra deberá perdurar hasta la Parusía, cuando el Señor haya vencido a todos los enemigos, incluida la muerte, que es el último de ellos (cf. 1 Cor. 15, 25-26; Hebr. 10, 12-13).

Pero Cristo está también de pie. Y esa postura dice un respecto a su oficio intercesor, sacerdotal. La epístola a los Hebreos destaca con gran relevancia esta función del Señor. En el capítulo 9 describe la entrada de Cristo en el cielo como un solemne ingreso en el santuario celestial en orden a ser para siempre el único mediador de la nueva alianza sellada con su sangre. Si hubiese permanecido en la tierra no hubiese sido sacerdote (cf. Hebr. 8, 4). Su ingreso en el cielo inaugura la liturgia celestial, es una consagración que hace de la actividad de Cristo resucitado una actividad eminentemente sacerdotal. Su tránsito de este mundo al Padre se ha realizado una sola vez, pero su encuentro con el Padre permanece para siempre. El misterio de la Cruz se prolonga en la eternidad, en la "redención eterna" (cf. Hebr. 9, 12). La glorificación

(100) Ibid. 3, 51-53.

(101) Ibid. 3, 53-72; CCL 23, 161-162.

final del cielo fija la actividad sacerdotal de Jesús en la duración misma de Dios (cf. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 3. 20-25). Está sentado y está de pie. Está de pie para significar que su sacerdocio es siempre operante, pero está sentado para subrayar que se trata de un sacerdocio en reposo, de un sacerdocio soberano.

La Ascensión del Señor es, así, un misterio con muchas facetas. Ante todo es una **desaparición** (102): Cristo se retira del consorcio terreno. Es también el reverso de la Encarnación: si la Encarnación es un misterio de anonadamiento, de descenso del Verbo, la Ascensión es un misterio de **exaltación** del Señor (103). Finalmente la Ascensión culmina con la Sesión a la diestra, expresión no sólo del poder divino (104) sino también de la **entronización** del Sumo Sacerdote en el santuario celestial (105).

e. la fe en el Señor glorificado

Los misterios pascuales de Jesús requieren ojos sobrenaturales. Una cosa es ver a Jesús con los ojos de la carne y otra muy distinta es saber reconocer al Señor que ya se ha ausentado de la tierra y está sentado a la diestra de Dios. Sin embargo ésta es la fe que se nos pide. En uno de sus sermones, como lo hemos visto, S. Máximo pone el ejemplo de San Esteban el cual logró ver, a través de los cielos abiertos, al Señor de pie a la diestra de Dios; aquel a quien los cielos no se le abren es incapaz de contemplar a Cristo glorioso (106).

Al ver a Jesús resucitado los Apóstoles exclamaron: "Hemos visto al Señor" (Jn. 20, 25). No era exactamente la misma visión que habían tenido antes de la Pasión: ahora contemplaban al Señor glorificado. Esta contemplación espiritual es, en el pensamiento de S. Máximo, la meta de todo el tiempo de Pentecostés. Es cierto que Jesús resucitado permitió que los Apóstoles palparan sus huesos y sus cicatrices (cf. Lc. 24, 39). Pero lo importante era la inteligencia espiritual. Tocar-entender: tal es la diada requerida. Pasar de los ojos de la carne a los ojos del espíritu es una ascesis dura. En el momento de la Ascensión, los Apóstoles contemplaron con tristeza al Señor que se alejaba porque todavía miraban con ojos de carne, y esos ojos ya no eran capaces de seguir viendo a quien se escondía tras las nubes: en la nube el Señor se llevó consigo todo remanente que perteneciera a la carne. Pero luego los Apóstoles se reunieron para orar y advino el Espíritu Santo en

(102) La Escritura usa este término cuando relata la ascensión de Elías (cf. 4 R. 2. 1: 1 Mac. 2. 58) y la Ascensión del Señor (cf. Lc. 24, 51). Ver también Act. 1. 9.

(103) La Escritura usa los términos "descender" y "subir": cf. Jn. 6, 51; 6, 63; 3, 13; ver también Ef. 4, 8-10; Fil. 2, 7-11. Juan usa también el verbo "ser elevado", palabra que significa al mismo tiempo ser levantado sobre la cruz y ser exaltado por Dios como antaño la serpiente de bronce: cf. Jn. 3, 13-15; 12, 32-33. S. AGUSTIN comenta: "¿Cómo es exaltado? Primero en la cruz, luego en el cielo"; *Enarratio in psalmum* 132, 11: CCL 40, 1934.

(104) Cf. Hebr. 1, 3-4. Es una idea subyacente en Pablo: Col. 3, 1; Ef. 1, 19-20.

(105) Cf. Hebr. 9, 11.12.24. Ver P. MIQUEL, *Le mystere de l'Ascension...*, 111-117.

(106) Cf. S. MAXIMO, sermo 52, *Item sequentia de ieiuniis quadragensimae* 3, 51-59: CCL 23, 211.

orden a llenarlos de amor espiritual y conferirles una nueva mirada, una nueva visión de las cosas.

S. Máximo ha encontrado en la figura de María Magdalena el ejemplo más arquetípico de lo que pretende inculcar. La frase que el Señor resucitado le dirige: "¿Por qué buscas entre los muertos a aquel que está vivo?" (Lc. 24, 5) le da pie para reflexionar sobre esta materia.

"María Magdalena, que buscaba al Señor en el sepulcro, entre los difuntos, oye que le dicen: **¿Por qué buscas entre los muertos a aquel que está vivo?** (Lc. 24, 5); esto es, ¿por qué buscas en los abismos al que ya consta que volvió a las alturas? No entendiéndola todavía, ni reconociéndolo, le respondió: **Señor, si tú lo llevaste, dime dónde lo pusiste, y yo lo llevaré** (Jn. 20, 15). Porque, como dice la Escritura, ella pensaba que era el hortelano. Santa y simple mujer que preguntaba a Cristo por Cristo, y que por la devoción de su mente profetiza sin saberlo; porque le dice al Señor de él mismo: **Si tú lo llevaste, dímelo**. Rectamente pregunta 'si tú lo llevaste', porque aquel que llevó su cuerpo es el que lo había resucitado; aquel que llevó su cuerpo es el que lo retiró del sepulcro; aquel que llevó su cuerpo es el que, cuando el cuerpo yacía y dormía, lo recogió con su aspiración; aquel que llevó su cuerpo es el que transportándolo, por virtud de su divinidad, lo condujo a los cielos. Y por eso la mujer interroga con sabiduría y quiere averiguar: **Si tú lo llevaste, dime dónde lo pusiste**; esto es, si lo sacaste del sepulcro y lo llevaste al paraíso —porque había oído que le decía al ladrón: **Hoy estarás conmigo en el paraíso** (Lc. 23, 43)—, o si de los abismos lo pusiste a la diestra del Padre, según dice el apóstol: **Buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está a la diestra de Dios** (Col. 3, 1) ¡Bienaventurado el que de tal modo busca a Cristo, el Señor, que lo crea constituido en el paraíso y ubicado en lo celestial! En cambio a quien pregunta por él en los infiernos o en los túmulos, se le dice: **¿Por qué buscas entre los muertos a aquel que está vivo?** (Lc. 24, 5)" (107).

Es vano buscar a Cristo en el ámbito de la tierra, o en el nivel de las cosas muertas. El estadio actual en que nos encontramos es el mismo que el que conoció la Magdalena, el estadio de Jesús glorificado. Es menester reconocer una Ausencia y una Presencia. Ausencia en la esfera de la tierra. Presencia en la realidad glorificada. Se trata de discernir la Presencia en la Ausencia, de pasar de un plano a otro plano. La Magdalena —continúa diciendo S. Máximo en el siguiente sermón— es digna de encomio por su diligencia en acudir al sepulcro, pero no es aún perfecta en su fe; está ansiosa por el sufrimiento de la carne de Jesús, pero nada sabe de la gloria de su resurrección; juzga que ha perecido aquel que en verdad está sentado en el trono; escruta en el túmulo a aquel a quien debería más bien invocar en el cielo (108). Por eso el Señor le dice: "No me toques porque todavía no he subido al Padre" (Jn. 20, 17):

"No me toques es una palabra de reprensión, esto es, no me toques

(107) S. MAXIMO, sermo 39, *Sequentia de sepulchro domini saluatoris* 4, 61-85: CCL 23, 153-154. Cf. un texto similar en S. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 162: CCL 14, 392-393.

(108) Cf. S. MAXIMO, sermo 39a extr., *De María Magdalene* 1, 2-16: CCL 23, 156.

con las manos, porque no me tocas con la perfección de la fe; no me puedes retener con los abrazos del cuerpo, pues por el olvido de tu mente no aceptas mi resurrección" (109).

S. Máximo interpreta casi como una sagrada ironía la frase del Señor: "Todavía no he subido al Padre". ¿Cómo puede ser que no haya subido al Padre —afirma— aquel que dijo: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Jn. 14, 10), aquel que está unido al Padre en la sustancia misma de la divinidad? ¿Cómo puede ser que no haya ascendido al Padre aquel que dijo: "¿Quién descendió del cielo sino el hijo del hombre que está en el cielo?" (Jn. 3, 13)? Si incluso cuando descendió siguió estando en los cielos, con mucha mayor razón estaba en el cielo antes de ascender (110). Más bien, agrega S. Máximo, se trata de un reproche del Señor a la Magdalena:

"Considera si quizás aquellas palabras no constituyen una reprimenda a María, a la cual poco antes, cuando buscaba al Señor entre los sepulcros, se le dijo: **¿Por qué buscas entre los muertos a aquel que está vivo?** (Lc. 24, 5); ahora se le agrega: **No me toques, porque todavía no he subido al Padre** (Jn. 20, 17); esto es, ¿por qué deseas tocarme, tú que me buscas entre los túmulos y aún no crees que he ascendido al Padre; tú que me buscas en lo inferior y desconfías que haya retornado a lo celestial; tú que me buscas entre los muertos y no esperas que viva con Dios Padre? **Todavía no he subido al Padre**, dice; esto es, para tí aún no subí al Padre, ya que según tu fe todavía permanezco en el sepulcro. Según lo que hay en tí todavía permanezco en lo inferior, todavía estoy adherido a lo terreno, porque tu fe todavía no me elevó al cielo. ¿Por qué te apresuras a tocarme como a Hijo de Dios, si con la devoción de tu mente no me sigues cuando vuelvo al Padre?" (111).

Dirigirse al sepulcro, donde reposan los hombres de este mundo, sujetos al pecado, era obstinarse en no elevar a Cristo al cielo por la fe. Pretender tocar al Señor era, simplemente, permanecer más acá del misterio. En este sentido puede decirse que, para Magdalena, Cristo no había ascendido todavía. Por eso su caso es aleccionador.

"El que quiera tocar al Salvador, debe primero ponerse con su fe a la diestra de la divinidad, y con la fe del corazón colocarse en lo celestial más bien que andar buscando entre los difuntos. Porque el Señor ascendió al Padre para aquel que siempre lo creyó en el Padre" (112).

S. Máximo prosigue su sermón mostrando cómo realmente Cristo ascendió "en misterio" para no pocos de sus contemporáneos. Ascendió

[109] Ibid. 2, 20-23.

[110] Ibid. 2, 24-33: CCL 23, 156-157. En el mismo sentido comenta S. AMBROSIO el "Noli me tangere" y el encargo que Cristo dio a la Magdalena de anunciar a sus hermanos que ascendería a su Padre (cf. Jn. 20, 17): *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 158: CCL 14, 391.

[111] S. MAXIMO, sermo 39a extr., *De Maria Magdalene* 2, 33-47: CCL 23, 157. Cf. un texto paralelo en S. AMBROSIO: "Con razón se le prohíbe tocar al Señor; pues no tocamos a Cristo con el tacto corporal sino con la fe. Porque aún no ascendí al Padre, dice (Jn. 20, 17), esto es aún no ascendí para tí, que buscas al que vive entre los muertos...": *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 155: CCL 14, 390.

[112] S. MAXIMO, sermo 39a extr., *De Maria Magdalene* 3, 48-52: CCL 23, 157.

ante todo para los Apóstoles a quienes dijo: "El que me ve, ve al Padre" (Jn. 14, 9). Ascendió para Juan Evangelista, el cual buscó al Señor junto a Dios Padre y allí lo encontró cuando dijo: "Y el Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo" (Jn. 1, 1). Ascendió para San Pablo, quien no se contentó con conocer el misterio para sí sino que enseñó a los demás cómo se debe buscar al Señor en las cosas celestiales cuando dijo: "Buscad las cosas que son de arriba, no las que están sobre la tierra" (Col. 3, 1-2) (113). La consecuencia es obvia:

"Por tanto si queremos encontrar al Salvador y tocarlo, no lo debemos buscar sobre la tierra, ni en la tierra, ni según la carne, sino según la gloria de su divina majestad, para que digamos con el apóstol Pablo: **Ahora no conocemos a Cristo según la carne** (2 Cor. 5, 16)" (114).

Termina S. Máximo este notable sermón trazando una comparación entre las dos actitudes opuestas, la del que busca en vano tocar a Cristo en su carne, y la del que logra aferrarlo y verlo en la fe, actitudes personificadas respectivamente en la Magdalena y en San Esteban.

"El bienaventurado Esteban no buscó con su fe al Señor sobre la tierra, sino que lo reconoció como estando de pie a la diestra de Dios; allí lo halló donde con la devoción de su mente lo buscó. Pero Esteban no sólo vio al Señor en el cielo, sino que con su martirio incluso lo tocó. Porque tocó al Señor cuando, orando por sus enemigos, como si lo tuviera aferrado por su fe, dijo: **Señor, no les imputes este pecado** (Act. 7, 60). ¡Comprended cuánta es la gloria de la devoción! María, puesta junto al Señor, no merece tocarlo; Esteban, puesto en la tierra, toca a Cristo en el cielo. Aquélla, entre los ángeles, no ve al Salvador presente; Esteban, entre los Judíos, contempla al Señor ausente!" (115).

No es la cercanía física del Señor lo que permite introducirse en el misterio, sino la mirada bañada de fe en el misterio salvífico. Sólo así es posible llegar a ver —y tocar— al que está ausente.

2. LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

a. la fiesta del Paráclito

S. Máximo ubica la fiesta de la venida del Espíritu Santo en el contexto de los misterios pascales:

"Creo que sabéis, hermanos, cuál es la razón por la cual celebramos el venerable día de Pentecostés con no menos alegría que la que procuramos en la santa Pascua... Es una alegría muy semejante: porque entonces recibimos al Salvador que resucitaba de los infiernos, ahora esperamos al Espíritu Santo de los cielos; entonces ansiosos y solícitos, pedíamos la venida de Cristo, ahora, diligentes

(113) Ibid. 3, 52-61. Cf. un texto casi idéntico en S. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 159: CCL 14, 391.

(114) Ibid. 3, 62-66: CCL 23, 158. Cf. S. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 160: CCL 14, 391.

(115) Ibid. 3, 66-77. Cf. una vez más S. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 160: CCL 14, 391-392.

y ayunos, deseamos la venida del Paráclito. Porque en todo Dios provee para la salvación humana; entonces, para resucitar, el Señor abrió para nosotros los infiernos, ahora, para reinar, el Paráclito franquea para nosotros las cosas celestiales; y así, mediante determinados pasos progresivos, aprendimos entonces a pasar de la muerte a la vida, y ahora nos disponemos a pasar de la tierra a los cielos" (116).

Afirma implícitamente S. Máximo en este texto que Pentecostés es la plenitud de la Resurrección, a la vez que destaca el carácter salvífico de ambos misterios: "tunc nobis ad resurgendum, modo nobis ad regnandum". El "dativo" señala sobre quién recae la salvación obrada en el misterio.

Como hemos dicho más arriba, al comienzo, Pentecostés consistía simplemente en cincuenta días de continua fiesta pascual. El día quincuagésimo o último, que caía siempre en domingo, no era entonces "la fiesta de Pentecostés" en el sentido que se le dio más tarde, es decir la fiesta exclusivamente dedicada a celebrar la venida del Espíritu Santo. Sin embargo, con el correr del tiempo, ese día fue adquiriendo un carácter especial: era el punto final de la prolongada fiesta pascual, era la victoria definitiva del Señor que ascendía y que desde el cielo derramaba el don de su Espíritu (117). Era natural que la alegría pascual, mantenida durante cincuenta días, se acentuase al fin de una manera particular (118). San Gregorio de Nyssa se refiere expresamente a esta fiesta ya establecida y destaca su carácter cronológico: pasados cincuenta días después de la Pascua —dice— en esta misma hora, la hora tercia, Dios derramó su Don sobre los hombres (119). Encontramos también un testimonio explícito en un sermón del Crisóstomo donde el santo doctor dice que Dios nos ha mandado celebrar tres fiestas: la Epifanía (Dios que se manifiesta), la Pascua (muerte de Dios), y Pentecostés (misión del Espíritu Santo) (120).

[116] S. MAXIMO, sermo 40, *De pentecosten et de psalmo: Dixit dominus domino meo* 1, 3-5. 10-19: CCL 23, 160.

[117] En qué tiempo haya sido introducida la conmemoración de la venida del Espíritu Santo como fiesta específica, no lo sabemos con exactitud. Pentecostés es una fiesta de origen judío. Era la fiesta de las Semanas (cf. Ex. 24, 32; Lev. 23, 15), en la que se daba gracias a Dios por la cosecha de cereales que entonces estaba por terminar; más tarde se le acopló un sentido histórico en relación con la promulgación de la Ley en el Sinaí que había sucedido precisamente cincuenta días después de la salida de Egipto. Sobre este tema, y sobre la transposición tipológica de la fiesta en los escritos de los Padres, he dedicado un capítulo "Del Pentecostés judío al Pentecostés cristiano" de mi libro *Las fiestas del Señor*, Buenos Aires, 1962, pp. 47-72. Si se tiene, pues, en cuenta que en la tradición judía, Pentecostés estaba íntimamente asociado con Pascua, podemos razonablemente suponer que también la Iglesia, desde sus primeros momentos, celebrara esa fiesta. Históricamente, los primeros autores que, analizando los cincuenta días, nombran a "Pentecostés" son TERTULIANO, *De corona* 3, 4: CCL 2, 1043; *De idololatría* 14, 7: CCL 2, 1115; y ORIGENES, *Contra Celsum* 8, 23: GCS (Origenes II) o. 240, 4-24. EUSEBIO DE CESAREA, recordando que el emperador Constantino murió el último día del período pascual, llama a ese día "la fiesta de las fiestas y la mayor de todas las festividades": *De vita Constantini* 4, 64, 2: GCS (Eusebius I) p. 144, 15-16.

[118] En este sentido cf. textos de interés en S. AMBROSIO, *Apologia prophetae David* 8, 42: PL 14, 307 BD; y sobretodo en S. AGUSTIN, sermo 269, *In die Pentecostes* 1: PL 38, 1234.

[119] Cf. S. GREGORIO DE NYSSA, *Oratio de Spiritu sancto*: PG 46, 697 B.

[120] Cf. S. JUAN CRISOSTOMO, *De sancta Pentecoste* 1: PG 50, 454. En otro sermón, hablando de las fiestas que integran el misterio pascual, enumera la Cruz, la Resurrección, la Ascensión, y Pentecostés, a la que llama "la metrópoli de las fiestas": cf. *De sancta Pentecoste*, homilía 2, 1: PG 50, 463. Para más detalles acerca de la historia de esta fiesta cf. M. RIGHETTI, *Manuale...*, pp. 235-239.

Para tal concreción de la fiesta contribuyó en primera línea el uso que comenzó a introducirse en el siglo IV de conferir el Bautismo en la vigilia nocturna de Pentecostés a los que no habían podido recibirlo en la noche de Pascua. A esta costumbre se refiere S. Máximo en el mismo sermón con que abrimos este apartado (121). Vigilia, oración y ayuno, caracterizan la preparación de Pentecostés, de manera similar a lo que se estilaba en Cuaresma. Pero en este caso no se trata de un "corpus ieiunii" de cincuenta días. De hecho sólo se ayuna los últimos días que preceden inmediatamente a la fiesta de la venida del Espíritu Santo. Los días anteriores —dice S. Máximo— no ayunamos porque en esos días el Señor permanece con nosotros, y los hijos del esposo no deben ayunar cuando el esposo está presente:

"¿Por qué se va a abstener el cuerpo de la comida cuando el alma se alimenta de la presencia del Señor? Porque no puede estar ayuno quien se sacia con la gracia del Salvador, ya que la sociedad de Cristo es en cierto modo el alimento del cristiano. Nos saciamos pues en quincuagésima con la compañía del Señor. Cuando después de estos días asciende al cielo, de nuevo ayunamos, pues dice el mismo Salvador: **Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces, en aquellos días ayunarán** (Lc. 5, 35). Porque cuando Cristo asciende al cielo y se sustrae a nuestra mirada, sufrimos el hambre no del cuerpo sino del amor; y sentimos el deseo no tanto del alimento cuanto del ayuno" (122).

El ayuno de Pentecostés tiene, pues, un matiz que lo diversifica del ayuno cuaresmal. En la Cuaresma se trataba de un ayuno puramente penitencial, en estrecha relación con el ayuno de Jesús en el desierto, preludio de su ingreso en los misterios pascuales. Acá, en cambio, se trata de una expresión del amor que se siente por el Esposo alejado. Por este motivo los Apóstoles, luego que la nube separó a Jesús de la tierra, volvieron a Jerusalén y, unidos en la oración y en el ayuno, esperaron la venida del Espíritu Santo. El ayuno que precede a la fiesta de Pentecostés prolonga esta actitud. A los "ojos" que defecionan, porque no son capaces de ver más a Jesús, se sustituye la "esperanza" de poner la tienda junto al Señor en el cielo. Y esa esperanza se expresa mediante el ayuno (123).

b. Pentecostés: consecuencia de la Ascensión

"Todas estas cosas obra en nosotros Cristo, el Señor, quien, antes de retornar a los cielos, les prometió a los discípulos: **Cuando ascendiere, rogaré a mi Padre, y os enviará otro abogado, que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad** (Jn. 14, 16s). Por lo cual hay que creer que Cristo llegó al Padre, cuando vemos cómo el Paráclito descendió a los apóstoles. Hay que creer, repito, que como David dice del Salvador, éste está sentado a la diestra de Dios, porque

(121) S. MAXIMO, sermo 40, De pentecosten et de psalmo: Dixit dominus domino meo 1, 3-10: CCL 23, 160. Al respecto ver S. LEON MAGNO, sermo 76, De Pentecoste 1: PL 54, 404 BC.

(122) S. MAXIMO, sermo 44, De pentecosten 2, 25-35: CCL 23, 178-179.

(123) Ibid. 2, 35-50: CCL 23, 179.

vemos al Espíritu Santo, según lo prometió el Señor, exultar en sus discípulos" (124).

Pentecostés es la garantía de la Ascensión. El Señor había prometido a sus discípulos enviar al Espíritu Santo después de su Ascensión; "viendo" ahora cómo el Espíritu desciende sobre los Apóstoles, no resta sino "creer" que el Señor verdaderamente está sentado a la diestra del Padre.

La Ascensión fue la condición indispensable para el envío del Espíritu Santo. La venida del Paráclito es una consecuencia de la victoria de Cristo. El evangelista Juan dice que el Espíritu no había sido dado **porque** Jesús no había sido todavía glorificado (cf. Jn. 7, 39). Es menester que el Señor ascienda a los cielos para que pueda descender el Paráclito (cf. Jn. 16, 7). Por eso San Pedro, en el primero de sus discursos, anunció a los judíos que aquel Jesús a quien ellos habían dado muerte, había sido exaltado a la diestra de Dios y puesto por su Padre en posesión del Espíritu Santo de modo que pudiese derramarlo sobre la tierra (cf. Act. 2, 33) (125).

Los Padres comentaron con frecuencia esta secuencia de misterios. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, enseña que la Ascensión de Cristo es la premisa de Pentecostés: fue necesario que Cristo subiese con su carne al cielo para que nos enviara "los dones de la reconciliación" (126), porque antes que Cristo fuese crucificado, agrega —"glorificado es lo mismo que decir crucificado"—, el pecado aún subsistía, el cual es óbice de reconciliación, y así el Espíritu Santo no podía actuar (127). San Agustín asimismo dice que el Espíritu no podía venir a los hombres si Cristo primero no se ausentaba: mientras los discípulos estaban absortos en la forma humana de Jesús, mantenían como hombres su afecto en el hombre; ellos debían hacerse de carnales espirituales, y para ello se necesitaba que todo lo carnal se separase de sus ojos (128).

S. Máximo considera el don del Espíritu como el resultado postrero de la victoria de Cristo, similar a aquel gesto que coronaba el solemne "triumfo" del general romano vencedor, el ofrecimiento de dones a sus soldados:

"Somos soldados de Cristo y de él percibimos el estipendio y el don, según dice el bienaventurado apóstol: **Nos dio la prenda del Espíritu** (2 Cor. 1, 22); esto es, nos enriqueció con la remuneración del Espíritu Santo" (129).

(124) S. MAXIMO, sermo 40, De pentecosten et de psalmo: Dixit dominus domino meo 2, 20-28: CCL 23, 160.

(125) Cf. P. MIQUEL, Le mystere de l'Ascension..., 120-121.

(126) Cf. S. JUAN CRISOSTOMO, De sancta Pentecoste, homilia 1, 2: PG 50, 456.

(127) Ibid. 3: 457.

(128) Cf. S. AGUSTIN, sermo 270, In die Pentecostes 2: PL 38, 1238.

(129) S. MAXIMO, sermo 26, De id quod scriptum est: Reddite quae dei sunt deo, et de militantibus 4, 81-84: CCL 23, 103.

La Escritura misma nos presenta el acontecimiento de Pentecostés como un don, una plenitud, —"ditatuit", dice S. Máximo. Los Apóstoles aparecen como repletos de Dios, llenos de vino (cf. Act. 2, 1-13), ebrios con la embriaguez del Espíritu.

* * *

Resumamos ahora en pocas palabras el pensamiento global de S. Máximo acerca del misterio pascual considerado no ya en su preparación, que es el ejercicio de la Cuaresma, ni en su plenitud, que es la memoria de la Muerte y Resurrección del Señor, sino en su momento de complemento final. Nuestro autor considera el período de los cincuenta días que siguen a la Pascua como una fiesta continuada, una resurrección siempre presente, un domingo prolongado.

Ante todo S. Máximo se refiere al misterio de **la Ascensión del Señor**. La nube que se interpone entre el Señor y los Apóstoles en el momento de su subida al cielo es la misma nube que estuvo presente en los grandes hechos de la historia de la salvación: la que guió por el desierto al pueblo del Antiguo Testamento, la que cubrió el seno de María y lo fecundó, la que ofreció un receptáculo a la voz del Padre en la Transfiguración. La Ascensión, con su nube, es, pues, la coronación de las grandes intervenciones divinas. Especial relación existe para nuestro autor entre el misterio de la Ascensión y el misterio de la Cruz: Cristo, al morir, fue el grano que cayó en tierra y en ella fue sepultado; al ascender al cielo, es el fruto que se eleva hacia las alturas.

La Ascensión es, primariamente, el triunfo de Cristo, la culminación de su victoria pascual. S. Máximo la imagina similar al "triunfo" solemne de un general vencedor. Pero al mismo tiempo que una victoria personal de Cristo, la Ascensión es un misterio salvífico, obrado con miras a la salvación de los hombres. Cristo, como un águila, subió al cielo llevando cautiva a la cautividad. El Padre pone el broche final a la victoria de su Hijo sentándolo a su diestra. Es la consagración suprema del Señor, al mismo tiempo que un prelude de nuestra propia victoria. Cristo ha penetrado en las alturas en el marco de una grandiosa liturgia celestial. Allí está sentado porque ha llegado al descanso: su sacerdocio es judicial y soberano. Allí está de pie porque ejerce su sacerdocio activo y misericordioso en pro de los hombres.

La Ascensión es, por último, un misterio que exige una elevada cuota de fe. No como la débil fe de María Magdalena que buscó vanamente al Señor entre los muertos y quiso inútilmente tocar su cuerpo, sino como la fe de San Esteban que supo aferrar a Cristo ausente de la tierra con las manos de su fe viva.

Finalmente, S. Máximo hace algunas referencias —más bien pocas— al misterio de **la venida del Espíritu Santo**. Pentecostés es, según nues-

tro autor, la plenitud de la Resurrección. Pentecostés es la consecuencia de la Ascensión. Es el don de la plenitud, de la sobreabundancia divina.

excursus 1: LA SANTIFICACION DEL DIA

El estudio del ciclo litúrgico ofrece los datos suficientes para la elaboración de una teoría de la celebración, que haremos en su momento. Contentémonos por ahora con el estudio de dos aspectos de la vida cristiana que se revelan en los sermones del obispo de Turín: la santificación del día y el culto de los santos. Los ponemos bajo el título de "excursus" porque no pertenecen a la substancia del tema que nos ocupa directamente, aun cuando lo rodean y lo completan.

En dos de sus sermones (130) predica S. Máximo la necesidad de santificar las diversas actividades y horas del día. Es interesante esta predicación porque nos permite saber que, en su época, la vida espiritual de los buenos cristianos turinenses no se agotaba en las celebraciones litúrgicas sino que se prolongaba en lo que hoy llamamos "la oración privada".

En el primero de esos dos sermones S. Máximo fustiga a aquellos de entre sus fieles que ignoran cuán necesaria sea en la práctica la oración y la acción de gracias; así, algunos —dice—, al levantarse por la mañana sólo piensan en la comida, y una vez que han comido se entregan al sueño, olvidándose siempre de agradecer al Dios que les da la comida para su refección y el sueño para su descanso. No ser reconocido con los benefactores es un acto de ingratitud. Por eso —concluye— es un deber para el cristiano tributar alabanzas al Dios que lo apacienta confesando los beneficios recibidos (131).

Todas las actividades de la jornada deben realizarse en homenaje a Dios. Para confirmar esta exigencia cita S. Máximo el texto del Apóstol: "Ora comáis, ora bebáis, hacedlo todo a gloria de Dios" (1 Cor. 10, 31). Y lo comenta:

"Todo, dice, a la gloria de Dios. Por tanto quiere que todos nuestros actos se realicen con Cristo como socio o como testigo, y esto para que hagamos lo bueno teniéndolo a él por autor, y dejemos lo malo por la compañía de él. Porque uno se avergüenza de hacer el mal cuando sabe que tiene a Cristo como partícipe. En las cosas buenas Cristo es el que nos ayuda, en las malas es el que de ellas nos aparta" (132).

La verdadera alabanza supone, pues, una actitud de fondo, basada en la compañía —"contubernium"— de Cristo, que es siempre solidario

(130) Son los sermones 72, *De hostibus magis spiritalibus quam carnalibus metuendis et post cibum deo gratias referendas*: CCL 23, 301-303; y 73, *Item sequentia*: CCL 23, 305-307.

(131) Cf. S. MAXIMO, sermo 72, *De hostibus magis spiritalibus quam carnalibus metuendis et post cibum deo gratias referendas* 3, 58-75: CCL 23, 302-303.

(132) S. MAXIMO, sermo 73, *Item sequentia* 1. 21-26: CCL 23, 305.

de nuestras buenas obras. Para ello, sigue diciendo nuestro autor, es necesario hacer todas las cosas "in signo Christi" porque así como cuando eras gentil —explica— solías averiguar los signos, cuáles fueran prósperos para tales cosas y cuáles no, ahora debes saber que toda tu prosperidad proviene de obrar en el solo signo de Cristo, porque quien siembra en ese signo conquista frutos de vida eterna, quien en ese signo comienza a caminar no dejará de llegar al cielo. Realizando así todos nuestros actos en el nombre de Cristo, y refiriendo a Él toda nuestra vida, cumpliremos lo que enseña San Pablo de que en Cristo vivimos, nos movemos y somos (cf. Act. 17, 28) (133). De esta manera no es sólo el año litúrgico el que nos posibilita la inserción en los misterios de Cristo sino que también la santificación del día nos permite "hacer toda la obra del día bajo el signo del Salvador" (134).

La práctica de la oración privada no es una novedad de la época de S. Máximo. Ya en el siglo I la Didajé recomendaba orar a Dios Padre tres veces al día, sin indicar momentos determinados, según el antiguo uso de interrumpir con oraciones la jornada (135). Tertuliano hace mención de la oración de la mañana y de la noche, de tercia, sexta y nona, y también de oraciones que se decían antes de la comida, antes del baño, y cuando un huésped partía de una casa o entraba en la casa de otro cristiano (136). Asimismo Hipólito se refiere a tercia, sexta y nona, como a tres momentos de oraciones privadas, en relación con tres episodios de la Pasión del Señor (137).

Se ve, pues, cuán antigua es la tradición de la oración privada, en la propia casa, en el propio dormitorio. S. Máximo, según vimos más arriba, subraya la necesidad de poner todo el día bajo el signo de Cristo, es decir de referir a Él todas las cosas, mediante el recuerdo y la oración. Sin embargo, en el conjunto del día, destaca claramente dos momentos fundamentales de plegaria: la mañana y la tarde. Ante todo se refiere a la madrugada, al momento de levantarse, cuando las tinieblas de la noche, que son como un símbolo de la potencia demoníaca, comienzan a disiparse:

"Por tanto cuando nos levantamos a la aurora, antes de salir del cuarto, debemos dar gracias al Salvador, y antes de todos los actos del día realizar los actos de la piedad, porque mientras descansábamos y dormíamos nos protegió en la cama. Porque ¿quién sino Dios protege al hombre que duerme, al hombre que, de tal modo vencido por el sueño y olvidado de su vigor humano, se aliena de sí al punto de ya no saber quién es y dónde está, ni puede ciertamente atender por sí? Necesariamente pues asiste Dios a los que duermen, ya que los que duermen no pueden asistirse a sí mismos, y es Dios quien

(133) Ibid. 3, 47-56: CCL 23, 306.

(134) Ibid. 3, 46-47.

(135) Cf. Didajé 8, 2-3: AUDET p. 234, 3-10.

(136) Cf. TERTULIANO, *De oratione* 25 y 26: CCL 1, 272-273.

(137) Cf. HIPOLITO, *Traditio Apostolica* 41: BOTTE en LOF, p. 90, 1-17.

custodia al género humano de las insidias nocturnas, pues en este tiempo ningún otro vigila para proteger. Porque es el mismo Dios quien, cuando vamos a acostarnos, nos recibe en un regazo de descanso, y nos guarda escondidos en el tesoro de la paz, y nos defiende para la luz mediante una especie de defensa de las tinieblas, de tal modo que la malicia de los enemigos de los hombres es repelida por las tinieblas, ya que no puede ser expulsada por la benignidad... Por tanto, al levantarnos, debemos dar gracias a Cristo..." (138).

El Señor es, pues, el seno donde descansa el que en el lecho se acuesta para dormir. Si es cierto que el sueño es una "alienación", en el sentido de que el hombre ya no es más consciente de sí, se trata de una alienación en Cristo: un salir de sí para entrar en un sagrado ambiente "alienum" en el cual se hace ineficaz el poder de las tinieblas. S. Máximo manifiesta aquí una interesante concepción del sueño y de la obscuridad, que sólo hemos querido insinuar, pero en la cual no nos es posible detenernos.

Luego nuestro autor se refiere a la oración vespertina:

"Y cuando la tarde cierra el día, debemos con la ayuda del salterio, pronunciar su alabanza y cantar su gloria con modulada suavidad, de modo que, terminado el certamen de nuestras obras, merezcamos victoriosos el descanso, y el olvido del sueño sea como una especie de palma del trabajo" (139).

Adviértase que acá nuestro autor hace una pequeña referencia al contenido de la oración vespertina: ha de ser en base al salterio. Y debe ser la expresión gozosa de la victoria lograda sobre el día. Retoma S. Máximo su discurso con una alusión a la naturaleza observando cómo la oración matinal y vespertina se acompaña con el canto de los pájaros: podemos advertir —dice— cómo todos los días, al asomar la aurora, aun los pájaros más pequeños comienzan a gorjear en sus nidos, y lo mismo hacen al cerrarse el curso del día; es su manera de confesar gratitud al Padre que está en los cielos y que perennemente los apacienta (140).

"¿Qué hombre no se avergonzará de cerrar el día sin la celebración de los salmos cuando las mismas aves exultan de agradecimiento con la suavidad del salterio, qué hombre no se avergonzará si deja de proclamar su gloria con la dulzura de los versos cuando ve cómo los pájaros proclaman su alabanza con modulada melodía?" (141).

Las oraciones de la mañana y de la noche merecieron siempre de la Iglesia una especial predilección y son las que tienen a su favor los testimonios más insignes de la antigüedad. Tertuliano las llama "legítimae orationes", es decir oraciones prescritas por la ley, y no sólo optativas (142). Con el correr del tiempo la oración de la mañana y la oración

(138) S. MAXIMO, sermo 73, Item sequentia 2, 27 —3, 46: CCL 23, 305-306.

(139) Ibid. 4, 57-61: CCL 23, 306.

(140) Ibid. 4, 61-79: CCL 23, 306-307. Cf. un texto semejante en S. AMBROSIO, Exameron 5, 12, 36: CSEL 32/1, p. 170, 1-10.

(141) Ibid. 5, 60-64: CCL 23, 307.

(142) Cf. TERTULIANO, De oratione 25, 5: CCL 1, 272-273. Quizás el origen remoto de estos dos momentos de oración deba ser buscado en Ex. 29, 38-39.

ción de la tarde se fueron haciendo públicas y litúrgicas (143). S. Máximo, sin embargo, nada nos dice del carácter comunitario que estas oraciones habían ya asumido en su época.

Finalmente nuestro autor alude a otro momento de oración, la ple-garla de medianoche:

"Imita, pues, hermano, a las aves pequeñísimas que mañana y tarde dan gracias al Creador; y si eres aún más devoto, imita al ruiseñor, el cual como el solo día no le basta para cantar las alabanzas, atraviesa los espacios nocturnos con su vigilante melodía! Tú, por tanto, venciendo al día con tus alabanzas, agrega a tu obra el espacio nocturno y consueta, con el ciclo del salterio, la energía insomne del trabajo realizado" (144).

También era tradicional esta oración en medio de la noche. La encontramos en Hipólito (145) así como en Crisóstomo (146). S. Máximo la incluye con la sólita alusión al canto del pájaro que la acompaña, el ruiseñor (147).

excursus 2: EL CULTO DE LOS SANTOS

S. Máximo dedica alguno de sus sermones a fomentar entre sus fieles el culto de los santos, sobretodo de los mártires (148). Destaque-mos de manera sintética los aspectos más salientes de tales sermones.

Nuestro autor supone que el tributar honores a los mártires es parte integrante de los deberes de un cristiano (149). Y esto por una razón muy profunda: aquel que verdaderamente padeció en los mártires fue Cristo mismo (150). Porque en realidad los mártires son como las

(143) Ya TERTULIANO dice que se podían hacer en común: cf. *De oratione* 27: CCL 1, 273; ver también HIPOLITO, *Traditio Apostolica* 39: BOTTE en LQF, p. 86, 1.6. Especialmente EUSEBIO DE CESAREA, *In Psalmum* 64, 10: PG 23, 640 B; *In Psalmum* 91: PG 23, 1172 AC; S. JUAN CRISOSTOMO, *Octava catechesis baptismal* 17-18: Sch 50, pp. 256-257.

(144) S. MAXIMO, sermo 73, *Item sequentia* (Sc. De hostibus magis spiritalibus quam carnalibus metuendis et post cibum deo gratias referendas) 5, 84-90: CCL 23, 307.

(145) HIPOLITO, *Traditio Apostolica* 35: BOTTE, en LQF, p. 92, 14-21.

(146) S. JUAN CRISOSTOMO, *In Acta Apostolorum*, homilia 26, 3-4: PG 60, 202-203.

(147) S. MAXIMO concluye su homilía con una exhortación a la oración en vigilia, pero no —explica— al modo de la lechuza que, aunque vigila en la oscuridad, durante el día es perezosa y ciega: con sus grandes ojos ama las tinieblas de la noche y se horroriza ante el resplandor del sol: cf. sermo 73, *Item sequentia* (sc. De hostibus magis spiritalibus quam carnalibus metuendis et post cibum deo gratias referendas) 5, 90-94: CCL 23, 307. Esta imágen le da ocasión para insistir sobre el sentido de la luz y de la oscuridad; es cosa curiosa —dice— que este animal vea en la oscuridad y se ciega con la luz; es que abraza las tinieblas del demonio y se estremece ante la luz del Salvador: cf. *ibid.* 5, 94-102. La lechuza es, para S. Máximo, símbolo de los herejes y de los gentiles: *ibid.* 5, 95-96. Ver un texto semejante en S. AMBROSIO, *Exameron* 5, 24, 86: CSEL 32/1, p. 200, 3-21.

(148) Son los sermones 1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 24, 88, 105 extr., 106 extr., 110 extr., respectivamente: CCL 23, 2-4; 6-8; 13-15; 17-19; 21-22; 31-33; 35-36; 38-39; 41-42; 57-58; 60-61; 93-95; 359-362; 414-415; 417-418; 427-428.

(149) Cf. S. MAXIMO, sermo 105 extr., *In sancti Alexandri* 1,2-3: CCL 23,414; sermo 3, *De margarita euangelii* 3,48-56: CCL 23,11.

(150) *Ibid.* 2,53-55: CCL 23,415.

ramas del árbol que es Cristo (151). Por consiguiente, concluye S. Máximo, el que honra a los mártires no hace otra cosa que honrar a Cristo (152).

Constituye, pues, una obligación, el honrar a los mártires que han participado de una manera tan estrecha en el misterio pascual del Señor. Sin embargo el culto a los mártires no concluye en el honor que se les tributa, sino que, al mismo tiempo, suplica su intercesión. El mártir, al que se honra, es una víctima que se ofreció a Dios por nuestra propiciación (153). El mártir no ha ofrecido sólo su vida por injertarse más aún en el misterio de la muerte de Jesús, sino que también ha muerto por nosotros: uno es torturado —dice S. Máximo— para que otro se salve, uno sufre el suplicio para que otro conozca a Cristo, uno es entregado a la muerte para que otro goce la vida eterna, el santo acepta la muerte para que el pecador sea de ella liberado (154). Interceden, pues, desde el cielo por nosotros que somos pecadores, no con su voz pero sí con su pasión, como antaño clamara con tanta fuerza y eficacia la sangre de Abel sacrificado (155).

En la jerarquía de los santos, S. Máximo concede el primado a los Príncipes de los Apóstoles. Según las palabras del obispo de Turín, Pedro y Pablo no han muerto sino que en el fondo siguen viviendo, porque participan de Cristo que es vida; si bien han sido torturados no se han apartado de la fuente de vida sino que se han adherido más a ella, haciendo así de su propio martirio no una muerte sino una victoria, según aquello del Apóstol: "Mi vivir es Cristo y morir es ganancia" (Fil. 1,21) (156). Pedro y Pablo son dignos de toda nuestra veneración porque han recibido, respectivamente, la llave y el magisterio (157). Ellos son la luz de la región en que vivimos porque así como el Señor con su pasión iluminó el Oriente, así los Apóstoles iluminaron el Occidente: si bien la pasión de Cristo es suficiente para nuestra salvación, la pasión de sus dos principales mártires nos sirve de ejemplo (158).

(151) Cf. S. MAXIMO, sermo 25, *Sequentia de grano sinapis* 3,80-83: CCL 23,99. En otro lugar afirma S. Máximo que así como el Señor triunfa ya desde el momento de su Pasión, así en el mártir se cumple aquello que dice el salmo 50,6: "Et vincas cum iudicaris": cf. sermo 16, *De natale sanctorum* 2,34-37: CCL 23,61. En un sermón cuya atribución a S. Máximo es dudosa el autor afirma que los mártires participan en el misterio de la muerte y resurrección del Señor: lo demuestra el Evangelio al decir que cuando Cristo resucitó muchos cuerpos de santos resucitaron con El y entraron en la ciudad santa (cf. Mt. 27, 52-53); cf. sermo 14 dubius, *De natale martyrum*: CCL 23, 54-55.

(152) Cf. S. MAXIMO, sermo 3, *De margarita euangelii* 3, 54-56: CCL 23,11.

(153) *Ibid.* 3,51-53.

(154) Cf. S. MAXIMO, sermo 12, *De passione uel natale sanctorum* *Id est octavi aduenti et solutoris taurinis* 1,14-19: CCL 23,41.

(155) Cf. S. MAXIMO, sermo 16, *De natale sanctorum* 2, 23-30; 3, 41-49: CCL 23, 60-61.

(156) Cf. S. MAXIMO, sermo 2, *De natale eorundem* 3, 54-67: CCL 23, 7-8.

(157) Cf. S. MAXIMO, sermo 1, *De natale sanctorum Petri et Pauli* 1, 2-22: CCL 23, 2. En especial San Pedro es considerado como la piedra fundamental de la Iglesia: cf. sermo 80, *Post increpationem allectio* 3,39-49: CCL 23,330.

(158) *Ibid.* 2, 38-44; CCL 23, 3. El siguiente sermón, dedicado a los mismos santos, contiene posiblemente una alusión a la antigua costumbre del "refrigerium" junto a la tumba de los Apóstoles: cf. sermo 2, *De natale eorundem* 1, 2-30: CCL 23, 6.

S. Máximo dedica también un encendido sermón al venerado mártir San Lorenzo el cual, según dice, iluminó al mundo con las llamas de su martirio y se hizo ejemplo para nosotros que, aun cuando no somos capaces de arder por Cristo con el cuerpo, al menos podemos hacerlo por el afecto de la fe (159).

Pero sobretudo S. Máximo destaca la importancia de los mártires más cercanos y conocidos de su Iglesia local. Porque si bien es cierto que hay que honrar a todos los mártires, sin embargo nuestro autor no oculta sus preferencias por aquellos cuyas reliquias están en medio de su pueblo, porque con ellos existe cierta familiaridad, sus cuerpos, —dice— permanecen entre nosotros, enterrados junto a nuestros padres (160). El mártir, que padeció por los de su ciudad, intercede sobretudo por los de su propia comunidad (161).

Tal es, en pocas palabras, la enseñanza de S. Máximo acerca del culto que se debe rendir a los mártires y a los santos. El acercarse a ellos mediante la admiración y la plegaria es, en cierto modo, entrar en el ambiente celestial, convivir con los ángeles, transferirse a la vida de lo alto:

"...como dice al apóstol Pablo: **Nuestra comunidad está en los cielos** (Fil. 3, 20). Por tanto si nuestra comunidad está en los cielos, y la comunidad del mundo celeste puede estar con nosotros, esto significa que los que vivimos la vida de los ángeles con justicia merecemos su compañía. Pues para los que viven santamente existe cierto parentesco, unión y sociedad, y no interesa si están en los cielos o en la tierra, si tienen hábitos angélicos o humanos, mientras en ellos exista la misma vida o santidad. Porque la comunidad conecta a los que separa el elemento, y aunque éstos se dividan en diversos cuerpos, se unen sin embargo en los mismos actos. Y así sucede que los santos, cohesionados entre sí por una suerte de consorcio, no se separan unos de otros, y a veces los ángeles vienen a la tierra, a veces los hombres son llevados a las alturas" (162).

P. ALFREDO SAENZ

(159) Cf. S. MAXIMO, sermo 4, *De natale sancti Laurenti* 1,2-17: CCL 23,13.

(160) Cf. S. MAXIMO, sermo 12, *De passione uel natale sanctorum id est octauu aduentu et solutoris taurinis* 2,26-38. 50-55: CCL 23,41-42. S. Máximo se refiere acá a la antigua costumbre de ser sepultado cerca del cuerpo de los mártires. Al respecto cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, pp. 132-134. Exalta también el obispo de Turín las virtudes de los mártires contemporáneos Alejandro y Sisinio en: sermo 105 extr., *In sancti Alexandri*: CCL 23,414-415.

(161) Cf. S. MAXIMO, sermo 12, *De passione uel natale sanctorum id est octauu aduentu et solutoris taurinis* 1, 3-11: CCL 23,41.

(162) S. MAXIMO, sermo 84, *Item sequentia* (sc. *De barbaris non timendis qui Deum timet et de sancto Heliseo*) 1, 8-21: CCL 23, 343.

REDENCION Y TRANSFIGURACION EN CARLOS MARX

Introducción

En un texto poco conocido que tuvo a bien facilitarme mi amigo y colega Enrique Díaz Araujo, el Marx de la juventud traza una especie de programa de lo que va a ser la preocupación constante de toda su vida. El texto pertenece a una tragedia escrita por Marx: uno de sus personajes —en un soliloquio que citaré in extenso como colofón porque es muy revelador, casi me atrevería a decir que es la clave de Marx y el marxismo— termina diciendo:

*“Y los mundos nos arrastran consigo en sus giros,
aullando sus cantos de muerte, y nosotros...
Nosotros somos los monos de un Dios frío” (1).*

Marx es el mono de Dios, de un Dios frío, indiferente, y como tal dedica toda su vida a construir una religión mímica. No decimos, ni interesa por otra parte a los efectos de este trabajo, que Marx haya tenido plena conciencia de ser el fundador de esta nueva mística. Pero de hecho es el profeta de una religión inédita: la religión de la nada. Para ello debe empezar por destruir la religión de su más peligroso rival, Yahvé, el Dios Único, El que Es, el Dios de sus antepasados judíos y el Dios de los cristianos. Es el viejo pecado luciferino y adámico que se repite: el hombre que quiere ponerse en el lugar de Dios y para ello debe destronar a Dios.

Un socialista italiano, Achille Loria, en su libro “Marx y su doctrina”, describe así la impresión que le causó el grupo de los amigos que se reunían en casa de Engels (1882): “Yo me hallé de repente ante, más bien que de serenos doctos, de apasionados creyentes y el diálogo que ellos empeñaron conmigo fue mucho menos una discusión científica que la rebelión de una fe amenazada en sus dogmas; yo me pregunto si valía la pena abatir las religiones reveladas para sustituirlas

(1) El Soliloquio pertenece a un personaje llamado Pertini y está en la escena 3ª de la tragedia “Oulanem” de K. Marx, en “Marx y Engels Gesamtausgabe (MEGA)”, Colección dirigida por David Ryazanov, I,1 (2) pp. 68-69.

con la religión marxista y proclamar el libre examen de la ciencia para restablecer el credo quia absurdum en la sociología" (2).

Como su maestro Hegel, Marx toma las ideas cristianas para vaciarlas de su contenido sobrenatural; pero a diferencia de aquél no es para volver a llenarlas de una significación filosófica solamente. Bajo apariencias de pensamiento racional lo que hace es construir una especie de teología al revés, teología del más acá en donde el Hombre viene a ocupar, así abstractamente, como idea, el lugar de Dios.

"La religión no será, para Marx, —dice Yurre— tan sólo una ficción o una idea falsa, sino también una máscara tras de la cual se oculta un enemigo. El camino está ya preparado para la tesis de la religión como superestructura del mundo que Marx combate y trata de destruir. Siempre que Marx haga una clasificación de valores, colocará la religión en la acera de enfrente, en el sistema de valores opuestos que Marx combate y trata de revolucionar. Marx defiende la libertad, la religión encarna la tiranía; Marx se siente identificado con lo racional, con las luces del nuevo mundo intelectual; la religión es lo irracional; Marx es comunista; la religión es la superestructura del capital; Marx está encandillado con el gran ideal de la revolución proletaria; la religión es el factor conservador y retrógrado que se opone al progreso y al devenir de la historia" (3).

En el fondo no hay un ateísmo sino un antiteísmo: Marx no prescinde de la religión sino que hace una religión al revés. Es lo que señala, a nuestro parecer acertadamente, aunque él lo hace en nombre de un nominalismo intransigente, Stirner cuando en su obra "El Único y su propiedad" crítica a estos idealistas su religiosidad: "Sea el Ser supremo —dice Stirner— el Dios único o el Dios en tres personas, el Dios de Lutero o el Ser supremo del deísta, o no sea de ningún modo Dios sino el Hombre, todo esto, a quien niega tal ser supremo, no le interesa en absoluto. Vosotros todos, servidores de un Ser supremo cualquiera, no sois sino piadosa gente, tanto el ateo más frenético, como el cristiano más fervoroso". Y más adelante: "Ya que el Hombre no representa sino otro Ser supremo, el Ser supremo ha sufrido una simple metamorfosis; no siendo el temor del hombre sino otra forma del temor de Dios. Nuestros ateos son piadosa gente" (4). A su vez Marx retribuye a Stirner sus "elogios" acusándolo de deísta en la "Ideología Alemana", donde le pone el mote de San Max (p. 123, ed. "Pueblos Unidos", Grijalbo, Montevideo-Barcelona, 1970).

En esta exposición nos proponemos mostrar cómo de un modo u otro y desde el comienzo hasta el final se encuentran en Marx los ele-

(2) ACHILLE LORIA, Marx y su Doctrina, de una velada en casa de Engels en 1882, citado por OLGIATTI, en "Carlos Marx", Difusión, Buenos Aires 1950, p. 54, nota 57.

(3) Ibidem, p. 53.

(4) STIRNER, Max, El Único y su propiedad, cit. p. Dognin Paul en "Introducción general a la doctrina de Carlos Marx", Curso dictado en la Fac. de Teología de la U. C. A., Buenos Aires, 1973, p. 32. Inédito.

mentos de esta "religión al revés", saqueados, consciente o inconscientemente, de los restos de formación teológica desleída que recibió de la tradición familiar y de su primera educación. Para ello dividiremos el tema en dos partes: en la primera intentaremos mostrar la evolución del ateísmo en Marx. En la segunda buscaremos la clave o la explicación última de esta interpretación de Marx: su Escatología al revés y su odio personal a Dios.

I. LOS TRES ATEÍSMOS "IN CRESCENDO" DE MARX

Los autores que se han ocupado del marxismo, en general están de acuerdo en que hay una evolución de su pensamiento con respecto al papel que juega la religión en el proceso de la humanidad hacia el comunismo y suelen distinguir tres ateísmos en Marx.

Esto evidencia lo que podríamos llamar paradójicamente la inquebrantable fe de Marx. Marx no es un indiferente frente al problema religioso, ni siquiera es un sociólogo que trata de explicar el "fenómeno religioso". Es un hombre atormentado por Dios. A medida que su pensamiento va madurando, la negación de Dios, como vamos a ver en seguida, se hace más radical. Con ironía pero no sin un fondo de verdad profunda George Jung, uno de los fundadores de la Gaceta Renana (1842), escribe a Arnold Ruge: "El doctor Marx, el doctor Bauer y L. Feuerbach se asocian para fundar una revista teológico-filosófica. El buen Dios hará bien en rodearse de todos sus ángeles y en apiadarse de sí mismo, porque estos tres hombres es seguro que les expulsarán de su paraíso, y, pasando por encima de todo, intentarán procesarle. Marx considera la religión cristiana como una de las más inmorales; por lo demás, y aunque revolucionario desesperado, es una de las inteligencias más penetrantes que conozco" (5).

Vamos a tratar de describir estos tres ateísmos de Marx, para mostrar por qué decimos que constituyen un "crescendo".

1. El primer ateísmo: Dios, alienación del hombre

Este primer ateísmo está todavía muy ligado a Feuerbach. Doguin señala una fecha, el año 1844. A partir de este año y precisamente en los "Manuscritos del 1844" aparece el segundo ateísmo.

El primer ateísmo de Marx, que culmina con la publicación de la "Cuestión Judía" y de la "Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", fundamentalmente consiste en afirmar que Dios no es sino una proyección que el propio hombre realiza de su esencia. La esencia humana es su ser genérico que el hombre ha perdido al disolverse la comunidad primitiva y que debe recuperar al final de los tiem-

(5) WÄCKENHEIM, K., *op. cit.*, p. 48.

pos. Esta noción de ser genérico, sobre la cual volveremos más adelante, representa la humanidad no en el sentido de esencia metafísica sino más bien como concepto lógico. Justamente la crítica de Stirner se refiere a ella para enrostrar a estos autores su idealismo y su "piadoso ateísmo".

Veamos algunos textos de "La esencia del Cristianismo" de Feuerbach y algunos de Marx para compararlos y advertir las semejanzas y diferencias.

Dice Feuerbach: "El concepto de divinidad coincide con el de humanidad. Todas las determinaciones divinas, todas las que hacen de Dios un Dios, son determinaciones del género. El individuo que, por una razón u otra, no se da cuenta de que estas determinaciones o estos atributos se hallan en el propio género, se consuela figurándose que, para él, ellos se hallan en cierto sujeto trascendente llamado Dios. Dios por lo tanto es el género humano, pero enajenado, alienado, igual que todas sus determinaciones, de la humanidad". Y más adelante: "Dios es la esencia humana, pero es conocido como si fuera un ser distinto de ella... Dios no es sino el concepto genérico de la humanidad, expresado en una forma mística" (6).

Veamos ahora un texto de Marx: "Para Alemania —dice Marx— la crítica de la religión ya ha sido llevada a cabo, por lo menos en sus grandes rasgos (con esto alude a la crítica feuerbachiana a la que adhiera)... he aquí el fundamento de la crítica religiosa: el hombre hace la religión y no la religión al hombre. De hecho, la religión es la conciencia y el sentimiento que tiene de sí mismo el hombre que todavía no se ha encontrado a sí mismo, o se ha perdido de nuevo. Pero el hombre no es un ser abstracto, aislado del mundo. El hombre es el mundo del hombre, es el estado y la sociedad. Tal estado, tal sociedad producen la religión, es decir una conciencia invertida del mundo, precisamente porque son ellos mismos un mundo invertido... la religión es la realización fantástica de la esencia humana porque a la esencia humana no le pertenece una verdadera realidad. Por consiguiente la lucha con la religión, es, mediatamente, la lucha con este mundo cuyo aroma espiritual es tal religión".

Este primer ateísmo feuerbachiano-marxista, se podría resumir en las siguientes características: 1) Es el hombre quien hace la religión; Dios es una creación de la imaginación humana. 2) El origen de esta creación fantástica es la transferencia o alienación que —por razones que veremos más adelante— el hombre hace de su propia esencia, atribuyendo a un ser personal y distinto las propiedades que en realidad pertenecen al propio hombre. 3) Esta esencia humana es siempre esencia genérica la cual consiste, anticipémoslo, en una especie de ente supraindividual. 4) El hombre transfiere a Dios su esencia genérica por-

(6) La esencia del Cristianismo, citado por Dognin, p. 69

que se ha perdido a sí mismo y de este modo la esencia humana queda enajenada en un plano imaginario y por esto "no le pertenece una verdadera realidad". 5) La religión conserva un valor positivo: es el medio por el cual el hombre toma por primera vez conciencia de sí mismo (se advierten claramente aquí las ideas del maestro Hegel).

Sin embargo ya aparecen en este primer período algunas diferencias entre el pensamiento de Feuerbach y el de Marx, diferencias que se van a acentuar más tarde. Para Feuerbach el hombre directamente es el que enajena su esencia en Dios; recordemos: "El individuo que por una razón u otra no se da cuenta de que estas determinaciones o estos atributos se hallan en el propio género, se consuela figurándose, que para él, ellos se hallan en cierto sujeto trascendente llamado Dios". Para Marx en cambio esta alienación se mediatiza a través del estado y la sociedad: "el hombre no es un ser aislado del mundo. El hombre es el mundo del hombre, es el estado y la sociedad. Tal estado, tal sociedad, producen la religión...".

Por lo tanto para Marx "la lucha con la religión es, mediatamente, la lucha con este mundo cuyo aroma espiritual es tal religión". No hay un ataque directo a la religión sino mediante la destrucción de las otras superestructuras alienantes, estado, sociedad, que producen la religión.

Otra diferencia entre Feuerbach y Marx es que para el primero "el viraje decisivo de la historia" es sólo psicológico: se trata de que el hombre tome conciencia de esta alienación: "El viraje decisivo de la historia —dice Feuerbach— es por lo tanto la confesión y declaración pública de que tomar conciencia de Dios no es sino tomar conciencia del género". Esta toma de conciencia debe ser, eso sí, públicamente confesada y declarada. En cambio para Marx el viraje decisivo de la historia es ya la revolución: "la lucha con este mundo cuyo aroma espiritual es tal religión".

Otra diferencia: para Feuerbach la eliminación de Dios devolverá al hombre el amor por el hombre. Así dice: "Si la esencia del hombre es para el hombre el ser supremo, entonces, en la práctica también, la ley primera y suprema debe ser el amor del hombre por el hombre". En Marx no hay nada que se asemeje a una recuperación del amor alienado en Dios. Para él, el hombre ha de recuperar su esencia en el trabajo y por el trabajo.

En este primer ateísmo de Marx todavía está presente Dios, al menos como idea; sólo que se ha transferido al hombre, se ha hecho un antropoteísmo. La religión tiene todavía un valor positivo: el de hacer tomar conciencia al hombre de su propia esencia.

2. El segundo ateísmo: la prescindencia de Dios

El segundo ateísmo de Marx se puede encontrar expuesto en "Los

Manuscritos del 44" y, aunque tributario de Hegel en la aplicación del método dialéctico, es original en el contenido. Este ateísmo "es el único que sea verdaderamente marxista" dice el Padre Dognin.

Para Marx, así como para Feuerbach, el hombre abstracto es el hombre individual, el hombre considerado como persona ya que ésta no es su verdadera esencia; el hombre genérico es el hombre concreto, el verdadero hombre. Con esta terminología intentaremos explicar cómo llega Marx a este nuevo ateísmo en el cual Dios desaparece hasta como idea.

Sabido es que en la dialéctica hegeliana toda posición o tesis lleva el germen de su propia negación, "Hegel parte del infinito —dice Feuerbach— yo del finito; Hegel pone el finito dentro del infinito. Yo en cambio pongo el infinito dentro del finito" (7).

Feuerbach ha hecho una inversión del pensamiento de Hegel. La tesis para éste es el infinito abstracto, la antítesis es el mundo que contradice y la síntesis es el infinito concreto. Para Hegel la religión no es sino una representación de la verdad filosófica. La tríada descrita representa la trinidad, la tesis es Dios Padre, la antítesis es Dios Hijo y la síntesis que se realiza por el culto de la comunidad es Dios Espíritu Santo. Notemos de paso que en semejante interpretación, la Redención o reconciliación, no se realiza por el Hijo, sino por el Espíritu Santo. Feuerbach, en cambio, parte de lo finito: la tesis es el individuo, el hombre abstracto; la antítesis está representada por la alienación de la esencia genérica del hombre, es decir por la idea de Dios, y la síntesis es la recuperación de esta esencia genérica mediante la negación de Dios, a saber, el hombre concreto. En ambas trinidades está Dios presente. En Hegel: "Dios es la totalidad entera" en el sentido de que pierde la trascendencia; la creación deja de ser un acto libre para convertirse en una necesidad de la ley dialéctica. En Feuerbach, Dios pierde la realidad existencial y pasa a ser sólo una idea, un intermediario entre el hombre abstracto y el hombre concreto. En el Marx de los "Manuscritos del 44" Dios pierde incluso esta función. El hombre recupera su esencia genérica pero no ya por intermedio de Dios sino a través del trabajo. La tesis será el hombre abstracto, individuo al cual se opone como antítesis la naturaleza. El hombre dominando a la naturaleza por el trabajo llega a la síntesis que es el hombre concreto, el hombre genérico: Dios ha desaparecido por completo. Llegado este momento, cuando el hombre advierta que él es su propio creador, desaparecerá la idea de creación, se esfumará Dios.

Veamos un texto de Marx: "Pero puesto que para el hombre socialista toda la historia llamada universal no es otra cosa que la procreación del hombre por medio del trabajo humano, que el devenir de la naturaleza para el hombre, de este modo el hombre socialista posee

(7) En Para juzgar mi escrito La esencia del cristianismo.

la prueba evidente, irrefutable, de su alumbramiento por sí mismo, del proceso de su nacimiento. En cuanto la esencialidad (Wesenhaftigkeit) del hombre y de la naturaleza se ha hecho prácticamente sensible y visible, en cuanto el hombre se ha hecho prácticamente sensible y visible para el hombre en tanto que estar ahí (Dasein) de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre en tanto que estar ahí del hombre, la cuestión relativa a un ser extranjero, a un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre —cuestión que incluye el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre— deviene prácticamente imposible". Como se ve, Marx empieza por el final: solamente el hombre socialista, es decir el hombre desalienado, puede darse cuenta de que él es causa de sí mismo; el desarrollo histórico consiste en un proceso a través del cual el hombre va descubriendo las leyes de la naturaleza con lo cual él se hace en cierta manera naturaleza y recíprocamente la naturaleza se va transformando y haciéndose para el hombre. En esta dialéctica hombre-naturaleza en que el hombre se crea a sí mismo transformándola y produciendo la síntesis, ya no se distinguen el uno del otro. Se ha hecho prácticamente sensible y visible la esencialidad de hombre-naturaleza. La presencia de un ser extraño situado por encima de la naturaleza y del hombre ya no tiene sentido. Continúa Marx: "El ateísmo, como negación de tal inesencialidad, ya no tiene significado dado que es una negación de Dios y que mediante esta negación pone la existencia del hombre. Pero el socialismo como tal ya no necesita de semejante mediación: él parte de la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como de la esencia. Él es la conciencia de sí del hombre, positiva, es decir ya no mediaticada por la supresión de la religión..." (8).

El hombre abstracto puede por fin recuperar su esencia genérica haciéndose hombre concreto. El ateísmo de la sociedad comunista no necesitará negar a Dios. Será un humanismo positivo al cual se habrá llegado a través del dominio total de la naturaleza. El hombre, al dominar a la naturaleza, ya no necesitará "fuerzas superiores" para explicarla. A esta conciencia de sí del hombre, positiva, corresponde también una realidad positiva: ésta ha recuperado su esencia genérica con la supresión de la propiedad privada.

Difícilmente podría imaginarse un humanismo más perverso. Los primeros hombres, al cometer el pecado original sólo quisieron ser como Dios; este nuevo hombre genérico ya no quiere ser como Dios porque lo desprecia; él es su propio creador y su propio fin. Es un humanismo del hombre que se ha quedado sin Dios, sin propiedad privada, sin derechos como persona, sin individualidad, para ser devorado por esta nueva divinidad más terrible que la anterior —como dice Stirner— que es el ser genérico.

Marx ha "progresado" con respecto al primer ateísmo. El atormen-

(8) Citado por Wackenheim, op. cit., p. 261.

tado de Dios ha pasado de la negación al desprecio pero no un desprecio indiferente sino un positivo rechazo: Dios queda excluido del círculo dialéctico, como un ser extraño cuya presencia no tiene ya sentido puesto que su poder creador —valga la paradoja— ha pasado a la creatura.

3. El tercer ateísmo: Dios como epifenómeno

El Marx de la madurez abandona aparentemente el concepto de esencia genérica y pierde las ilusiones con respecto a un dominio total de la naturaleza. Lo único que no abandona jamás es su obstinada persecución de Dios. Éste toma la forma de una superestructura, un mero reflejo de los sistemas de producción, un fraude, una trampa inventada por un sector de la sociedad para la opresión del otro. Tal el ateísmo de "El Capital" y el del "Manifiesto".

En "El Capital", en el capítulo I, en donde Marx trata sobre las nociones de mercancía y valor, nos encontramos con el siguiente párrafo: "para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo con su culto del hombre abstracto" (9).

Marx, como lo hemos visto, llama hombre abstracto al hombre individual, producto de un largo proceso que va desde la disolución de las comunidades primitivas por efectos de la división del trabajo y de la apropiación individual de sus productos, hasta su forma más acabada representada por el capitalismo. En las comunidades primitivas, "cuanto más nos remontamos históricamente atrás, más el individuo —y por tanto también el individuo productor— nos aparece como no autónomo, como parte de un conjunto más grande" (10). Si leemos todo este Capítulo I de "El Capital" hallamos una evolución que al par que va disolviendo la comunidad primitiva por la transformación de su economía nos va explicando también el origen de la religión. En un principio el trabajo era social y el producto era social: el cazador y el tejedor, por ejemplo, entregaban a la tribu el producto íntegro de su trabajo y ésta se encargaba de distribuirlo según las necesidades de cada uno. Este panorama idílico lo encontraremos también al final de la historia, en la sociedad definitivamente feliz y comunista. Sólo que al principio, dice Marx, "están condicionadas (las sociedades primitivas, se entiende) por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y de acuerdo con este bajo nivel por una estrechez de las relaciones de

(9) Marx, K., *El Capital*, T.I., F.C.E., México, 1973, pp. 43 y ss.

(10) *Ibidem*, Introducción de 1857.

los hombres entre sí. Esta estrechez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares" (11).

De modo que lo que estos hombres primitivos no pueden dominar, a saber, su escaso dominio de la naturaleza y la estrechez de las relaciones entre sí, lo transfieren a fuerzas superiores que son sus dioses.

Los productores de las comunidades primitivas transforman sus productos, que en un principio eran productos sociales, en productos individuales, esto es, se apropian de ellos para intercambiarlos y con esto aparece la economía simple de mercado: los productos se han transformado en mercancías. Igualmente el trueque de estas mercancías hace necesaria la aparición del dinero como intermediario. Con el dinero se compra no sólo mercancías sino trabajo, con lo cual aparece la plusvalía, es decir la explotación del trabajador. Es importante la distinción que hace Marx entre "propiedad privada individual" y "propiedad privada capitalista". La primera corresponde a la economía de intercambio mercantil simple y consiste en el derecho a disfrutar e intercambiar los productos del trabajo propio; la segunda corresponde a la economía capitalista y es el derecho "de apropiarse del trabajo ajeno no retribuido o su producto (es decir, la plusvalía)" (12).

La economía capitalista, es decir, la circulación del dinero como capital, la apropiación del trabajo no retribuido, da una nueva base a la religión: las inexorables leyes del mercado. Así como al comienzo la religión era un reflejo del bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas y de la estrechez de las relaciones entre los hombres, en esta segunda etapa hay una fuerza que se impone igualmente como superior a la voluntad humana: las leyes del mercado. Esta fuerza también es divinizada. Dado que esta economía de mercado se fundamenta en la propiedad privada, una religión que exalte los derechos del individuo será la religión más adecuada para aquella sociedad. La religión cristiana con su concepción sobre la dignidad de la persona humana y sus derechos reivindica, en el plano de la conciencia, al hombre abstracto, es decir a ese hombre alienado que ha cortado el cordón umbilical con la comunidad y aún no ha recuperado su esencia genérica. Esta alienación no es sino el reflejo de otra, la alienación económica capitalista. En el "Manifiesto" se lee: "Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar en el dominio de la conciencia el reinado de la libre competencia".

Todavía en la sociedad capitalista hay dos cosas, a semejanza de lo que sucedía en las comunidades primitivas, que el hombre aún no ha dominado por completo: la naturaleza y las leyes del mercado; para ello es necesario que el hombre vuelva a recuperar su esencia genérica o —en el lenguaje menos filosófico de "El Capital"— su condición de "hombre libremente socializado". De este modo, cuando no

(11) *Ibidem*, Cap. I, 1, p. 44.

(12) *Ibidem*, p. 492.

haya más fuerzas superiores a la voluntad humana, el reflejo religioso desaparecerá por sí mismo. En el mismo texto de "El Capital" que estamos leyendo, Marx dice: "El 'reflejo religioso' del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mundo consciente y racional. Mas para ello la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución".

Como vemos, hasta hoy Dios ha hecho al hombre una competencia desleal y ha logrado, como verdadero explotador, apropiarse de su esencia. Gracias a la toma de posesión plena de los medios de producción y su uso planificado, finalmente el hombre logrará arrebatar a Dios lo que éste ilegítimamente le había sustraído. El paraíso cambia de domicilio: el cielo se muda a la tierra, y cambia también de jefe, éste ya no será más Dios sino el Hombre concreto que en realidad no tiene nada de concreto ya que es el hombre genérico, el hombre conscientemente socializado, el hombre humanidad.

Marx ha llegado a la culminación de su ateísmo. En el primer ateísmo Dios es un paso intermedio, necesario para que el hombre tome conciencia de sí. En el segundo ateísmo Dios es dejado de lado, se hace innecesario y ya es objeto de desprecio. En este tercer ateísmo el desprecio se transforma en insulto: Dios es el cómplice de los ladrones del trabajo ajeno y bastará con descubrir a los culpables para que sea descubierta también la complicidad.

II. ESCATOLOGIA: REDENCION Y TRANSFIGURACION

Podríamos seguir hallando ejemplos de esta religión de la nada, la religión del "Mono de Dios". Pero lo más interesante sin duda es su escatología: Redención, Transfiguración y Beatitud final.

1. Transfiguración según Santo Tomás

Hasta qué punto esta religión contrasta con el Cristianismo es algo que salta a la vista; es innecesario "demostrarlo". No obstante, por razones de método, haremos sólo algunas referencias a la exposición tomista del pensamiento cristiano relativas a tres temas, que ofrecen un fuerte contraste con la concepción marxista. Para los que tienen alguna familiaridad con el tomismo, la sola enunciación de los temas bastará, siendo innecesario la apelación de los textos, de modo que los citaremos sólo a título de ejemplos. Se podrían encontrar otros más adecuados y en mayor abundancia.

Primer tema: La "transfiguración" del hombre no consiste en una despersonalización del mismo; por el contrario, no puede ser sino personal.

En la cuestión cuarta de la Prima-Secundae de la Suma, Santo Tomás se ocupa de aquellas cosas que se requieren para la Beatitud, a través de ocho artículos. De estos recogemos dos: el artículo seis y el ocho. En el sexto, el Santo se pregunta si la salud o la perfección del cuerpo es necesaria para la felicidad. En el octavo, si para la felicidad se requiere la compañía de los amigos. He aquí las respuestas:

- a) "Si para la bienaventuranza se requiere alguna perfección del cuerpo". "Respondo diciendo que si hablamos de la felicidad del hombre cual en esta vida se puede alcanzar, es evidente que para ella se precisa la buena disposición corpora!. Porque esta felicidad consiste, según el Filósofo, en la operación de la virtud perfecta. Y está fuera de duda que por la falta de salud del cuerpo puede ser el hombre impedido en toda obra virtuosa. Pero si hablamos de la beatitud perfecta, algunos sostuvieron que no se requiere para ella disposición alguna favorable del cuerpo, más aún, se requiere que el alma esté por completo separada del cuerpo... Esta afirmación es inadecuada, pues siendo natural al alma vivir unida al cuerpo, no es posible que la perfección del alma excluya su perfección natural" (I-II, 4, 6, c.).
- b) "Si para la bienaventuranza se requiere la compañía de los amigos". "Respondo diciendo que si hablamos de la felicidad de la vida presente, debe decirse, con el Filósofo, que el hombre dichoso necesita de amigos... Necesita, pues, el hombre, para obrar virtuosamente el auxilio de los amigos, tanto en las obras de vida activa como en las de vida contemplativa. Mas si hablamos de la perfecta beatitud que gozaremos en la patria, no se requiere por necesidad la compañía de los amigos, porque el hombre tiene la plenitud completa de su perfección en Dios. No obstante, la sociedad de los amigos contribuye al mejor ser de la beatitud" (I-II, 4, 8, c.).

De estos dos textos se desprende: 1) que son diferentes las condiciones requeridas para la felicidad terrena y la celeste; 2) que ambas pertenecen al hombre completo: no al alma separada y menos al cuerpo o a lo meramente animal o genérico; 3) que de suyo la felicidad perfecta puede darse individualmente ya que el hombre encuentra su plenitud total en Dios; 4) no significa esto que el Santo excluya la comunidad en el paraíso como erradamente lo interpreta Feuerbach (13) dado que, aunque ésta no sea necesaria para la beatitud considerada

(13) Esencia del Cristianismo.

en sí misma, es conveniente extrínsecamente "al mejor ser de la beatitud".

Segundo tema: No es posible un paraíso meramente terreno porque el hombre no alcanzaría su fin propio.

"Si ha de haber una resurrección de los cuerpos". "Respondo diciendo que las diversas opiniones sobre el último fin del hombre dan lugar a la diversidad de pareceres en quienes afirman o niegan la resurrección. El fin último del hombre, naturalmente deseado por todos, es la felicidad. Quienes sostenían que podía darse en esta vida, no se veían forzados a admitir que existiera otra en la cual pudiera el hombre alcanzar su última perfección; y, en consecuencia, negaban la resurrección. Opinión esta que, con bastante probabilidad, rechazan los hechos siguientes: la variedad de la fortuna, las enfermedades corporales del hombre, la imperfección de la ciencia y de la virtud, la falta de sosiego, cosas todas que impiden la perfecta felicidad... Con esto se muestra que, si el hombre no puede ser feliz en esta vida, es necesario suponer la resurrección" (Suppl. 75, 1, c.).

En este texto Santo Tomás apela a un argumento filosófico, no a la verdad revelada: el fin último del hombre es la felicidad, pero ésta no se encuentra en la tierra. Por consiguiente es necesaria la resurrección. De otro modo carecería de sentido la existencia del hombre. Notemos de paso que está aquí descrito lo esencial del marxismo: el fin de la historia en un "paraíso terrenal", y señalado, al mismo tiempo, su carácter utópico: esa plena felicidad que todos desean y que es el fin del hombre, no es realizable en este mundo.

Por consiguiente:

"La necesidad de admitir la resurrección obedece a que el hombre alcance el último fin, para el cual fue hecho, que no puede realizarse en esta vida..." (Suppl. 79, 2, c).

Tercer tema: La transfiguración del hombre consiste en una sobre-elevación de su naturaleza, aun de su naturaleza corporal, y no en un retorno a su naturaleza genérica.

Podrían aducirse numerosísimos textos en donde el Santo Doctor se refiere a la sobrenaturalidad de la gracia y a su carácter esencialmente distinto de la naturaleza. Nos limitaremos a aquellos en que describe la glorificación corporal, consecuencia de la gracia. El tema se encuentra ampliamente tratado en el Supplementum de la Suma, cuestiones 70 a 85. En la cuestión 81, por ejemplo, dice:

"El hombre resucitará sin ningún defecto de la naturale-

za humana, porque así como Dios creó la naturaleza humana sin defecto alguno, así también la reparará sin defecto" (1, c.).

"En la resurrección la naturaleza humana será reparada no sólo en cuanto a su identidad específica, sino también en cuanto a la numérica" (2, c.).

En las cuestiones 82, 83, 84 y 85 se ocupa de las condiciones de perfección que tendrán los cuerpos de los resucitados: la perfecta impassibilidad, es decir, la sujeción de las pasiones: "El cuerpo humano y cuanto hay en él estará perfectamente sujeto al alma racional, como ésta estará también perfectamente sometida a Dios" (82, 1, c.); la "sutilidad" (q. 83), la "agilidad" (q. 84) y la "claridad" (q. 85).

Pero volvamos a Marx.

Hay en Marx dos redenciones: una automática, operada por la propia Historia, y otra violenta —que indudablemente se contradice con la anterior, a pesar de las explicaciones de los marxistas—, desencadenada por la revolución del proletariado. A estas redenciones corresponden otros tantos redentores: a la primera, el trabajo socializado; a la segunda, la clase proletaria. Todo esto termina finalmente en la Transfiguración del Hombre y su entrada triunfal en el mundo feliz del paraíso comunista. Analizaremos nuestro tema a través de estos pasos mencionados.

2. La Redención por la Historia

La redención por la Historia es la que se opera automáticamente a través de la dialéctica cuyas leyes son inexorables. Desde el punto de vista del hombre la historia comienza con un comunismo que podríamos llamar natural o espontáneo; la negación de éste se encuentra en el individualismo alienante que, al separar al hombre de su esencia genérica, lo deshumaniza; la síntesis está dada por el comunismo final que es el comunismo libremente aceptado. Notemos de paso que Marx usa la palabra libertad en el mismo sentido que Hegel, como conciencia de la necesidad, no como opción de la voluntad.

Desde el punto de vista de las relaciones de producción la tesis de esta tríada es una economía distributiva sin técnica; su negación es una economía conmutativa, capitalista, que va produciendo los avances de la técnica los cuales, a su vez, permiten el dominio sobre la naturaleza; la síntesis es otra vez una economía distributiva pero que ha asumido todos esos avances de la técnica. También se podría describir la tríada a partir del trabajo, de las relaciones sociales, de la propiedad privada, etc. El trabajo comienza siendo función social, luego función individual y finalmente otra vez "trabajo socializado". La propiedad es primero común, luego se hace privada, y finalmente acaba siendo otra vez común. Las relaciones sociales, en los primeros tiempos son, como

lo hemos visto, inmediatas, anudadas directamente en el trabajo común; la anti-tesis es el individualismo provocado por la cosificación de estas relaciones; y la síntesis volverá a unir a los hombres de un modo inmediato en el trabajo socializado.

Lo que interesa en todas estas descripciones de la dialéctica histórica es el Logos que las preside. Cada uno de estos momentos se va negando a sí mismo hasta destruirse y de la nada creadora surge la síntesis. Así por ejemplo el capitalismo lleva en sí mismo contradicciones, como el fenómeno de la concentración, el de la superproducción y el de la proletarización, que lo conducen a su muerte. Concentración significa que los grandes capitales, aprovechando los períodos de crisis, obligan a los pequeños propietarios a mal vender sus empresas; superproducción: en la época de Marx estas crisis de exceso de ofertas eran frecuentes en Europa; la proletarización consiste en la pérdida del pequeño capital, absorbido por los grandes monopolios, o en la pérdida de la pequeña propiedad, igualmente abolida por el capitalismo.

Marx cree que esta Ley es inexorable y por lo tanto para llegar al comunismo es necesario pasar por el capitalismo.

En la Ideología Alemana dice: "Para nosotros el comunismo... no es un ideal conforme al cual la realidad debería arreglarse. En efecto, llamamos comunismo al movimiento real que va abrogando el estado actual. Las condiciones de semejante movimiento resultan de las bases actualmente existentes" (14) y en El Capital: "la producción capitalista engendra con la fuerza inexorable de un proceso natural, su propia negación" (p. 8).

3. La Redención por la Violencia

Uno se pregunta cómo se concilia esto con la violenta exhortación a tomar el poder que significa el "Manifiesto". Puede verse entre otras partes las medidas que él mismo propone, como expropiación de la tierra, "fuerte impuesto progresivo", "abolición del derecho de herencia", "...obligación de trabajar para todos", "organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura", etc. "El proletariado —dice el texto— se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción" (15).

[14] La Ideología Alemana, ed. cit., p. 37.

[15] Manifiesto, II.

4. La Clase Redentora

Es lugar común en el marxismo la asignación a la clase proletaria de la misión de salvar a la humanidad. No es necesario aducir demasiados textos puesto que es algo conocido y muy repetido el tema del "mesianismo judío" que se daría a través de esta clase. Lo que no es tan conocido es la razón —teológica, diría yo— de esta misión. Vamos a analizar brevemente un solo texto de Marx: "Con la formación de una clase de cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, de un grupo social que sea la disolución de todos los grupos, de una esfera que posea un carácter universal en razón de la universalidad de sus sufrimientos, que no reivindique ningún derecho particular y que sufra, no una injusticia particular, sino la injusticia absoluta, que no pueda ya invocar un título histórico, sino solamente un título humano, que no esté en contradicción unilateral con las consecuencias, sino en contradicción total con las condiciones del orden político alemán, de una esfera finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, por tanto, sin emanciparlas a todas, que en una palabra, sea la pérdida total del hombre y no pueda por consiguiente reconquistarse a sí misma más que con la total reconquista del hombre. Esta disolución de la sociedad en forma de una clase particular, es el proletariado" (16).

¿Una clase con cadenas radicales que posea carácter universal en razón de la universalidad de los sufrimientos que padece, no una injusticia particular sino una injusticia absoluta que sea la pérdida total del hombre y no pueda reconquistarse más que con la total reconquista del hombre, no recuerda vivamente la figura del Ecce-Homo? Cristo es el único de quien se puede decir con propiedad que padece una injusticia absoluta, dado el carácter absoluto del daño que Él tiene que reparar. Por la misma razón los sufrimientos que padece son universales ya que asume los pecados de toda la humanidad. Y la reconquista que hace Cristo del hombre totalmente perdido es una recuperación igualmente total de la humanidad.

Marx transfiere este carácter de único mediador, de víctima de una injusticia no particular sino absoluta, de sujeto de un sufrimiento que es universal, a una clase socio-económica: el proletariado. De ahí la misión redentora del mismo. El carácter "divino" o "trascendente" le viene de ser una clase en la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil: está por encima de todas las clases y por eso puede redimir las a todas. Esta clase representa a toda la humanidad, por encarnar, ella misma, la pérdida total del hombre. Pero, no obstante, debe "asumir la naturaleza humana" pues, a pesar de no ser una clase particular, "esta disolución de la sociedad" asume la "forma de una clase particular".

(16) Marx, K., *Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel*, Claridad, Buenos Aires, p. 21.

5. La Redención por el Trabajo

En Marx hay ideas que permanecen a través de todos los cambios históricos y una de estas ideas es la idea de trabajo. En las comunidades primitivas el trabajo aparece como el fundamento inmediato de las relaciones sociales; luego, aunque alienado por la propiedad privada, sigue subsistiendo en la época capitalista, y finalmente se dará también bajo la forma del trabajo socializado en la sociedad comunista. ¿Cuál es la razón de esto? "Para el hombre socialista —dice Marx— toda la pretendida historia mundial sólo es la creación del hombre por medio del trabajo humano" (17). Federico Engels a su vez afirma: "El trabajo, dicen los economistas, es la fuente de toda riqueza... Pero es mucho más todavía. Es la condición fundamental primera de toda vida humana, y lo es hasta tal punto, que, en cierto sentido, hemos de decir: el trabajo crea al hombre" (18). Esta idea la recibe Marx de Hegel sólo que para éste el trabajo es trabajo espiritual, en cambio para Marx el trabajo es sólo el trabajo productivo, el que transforma materialmente a la naturaleza. "La mayor importancia de la fenomenología de Hegel —dice Marx— y de su resultado final, la dialéctica, la negatividad en cuanto que principio determinante y creador, es pues que Hegel considera la producción propia del hombre como un proceso... el concebir, por tanto, la esencia del trabajo y ver en el hombre objetivo el hombre verdadero en cuanto que es real el resultado de su propio trabajo... Concibe el trabajo como el ser, como el ser del hombre que se afirma; sólo ve el lado positivo del trabajo y no su costado negativo... (pero) el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo espiritual abstracto" (19).

Aparece claramente en este texto la religión de la nada que antes habíamos mencionado: la negatividad como principio creador. Pero lo que queríamos remarcar en los tres textos es que el hombre se crea a sí mismo por medio del trabajo: aparece una nueva divinidad, el trabajo. ¿Es que el trabajo es algo negativo? Efectivamente, es la negación de la naturaleza. El hombre, negando la naturaleza se afirma a sí mismo, se crea, porque lo específicamente humano, lo que hace al hombre es el trabajo. Es por eso que las relaciones sociales no pueden anudarse sino en el trabajo común. Pero en el período alienado de la historia, el de la sociedad capitalista, el propio trabajo resulta alienante: "el reino de la libertad —dice "El Capital"— no comienza en verdad, mientras no deja de existir la obligación del trabajo impuesta por la miseria o los fines exteriores" (20). (El hombre expulsado del paraíso recibe como castigo el trabajo con esfuerzo y sufrimientos). El trabajo alienante impide la última transfiguración del hombre; bastará que

(17) Economía, Política y Filosofía, 1844. Citado por Piettre, p. 69.

(18) Citado en *ibidem*, p. 69.

(19) MARX, K., *Manuscritos Económicos Filosóficos en Marx y su concepto del hombre*, por E. Fromm, F.C.E. México - Buenos Aires, 1964, p. 183.

(20) *El Capital*, T. III, F.C.E. México, 1973, p. 759.

deje de serlo, es decir, que se transforme en trabajo socializado, para que aquél alcance su verdadera y definitiva esencia, la de hombre genérico.

6. Transfiguración y Paraíso

La entrada en el paraíso final está condicionada, lo hemos visto, por un retorno a la forma socializada del trabajo que se daba en las sociedades primitivas, sólo que ahora éste será no espontánea y natural sino plenamente consciente y, además, habrá logrado el dominio de la naturaleza mediante los progresos de la técnica.

Para conseguirlo será necesario reconciliar las formas de producción con las de distribución. Hemos visto que en la sociedad primitiva el trabajo productivo era socializado y la distribución también lo era. La disolución de las sociedades primitivas se produce por la quiebra de estos modos de producción-distribución. Pero el capitalismo, gracias a las grandes fábricas y empresas, está creando nuevamente la colectivización del trabajo con lo cual se produce un desfase entre producción y apropiación: el progreso en las formas del primero rebasa las del segundo; las leyes de apropiación capitalistas se convierten entonces en un obstáculo para la producción. "El desarrollo de las fuerzas colectivas del trabajo social —dice "El Capital"— es lo que constituye la misión histórica y la razón de ser del capital. Es así como crea, sin proponérselo, las condiciones materiales para una forma más alta de producción" (21). Esta forma más alta de producción llegará con el paraíso comunista "pero tal exigencia —explica Engels— (la exigencia de que desaparezca la propiedad privada) no implica el restablecimiento de la vieja propiedad común primitiva sino la instauración de una clase mucho más elevada y desarrollada de la propiedad común, que, lejos de acabar siendo un obstáculo para la producción, la libere más bien de sus trabas y le permita emplear completamente los modernos descubrimientos de la química y las modernas invenciones de la mecánica" (22). La entrada, pues, en este feliz paraíso en que "correrán como chorros los manantiales de riquezas colectivas" (23) está condicionada por la socialización del sistema de producción-distribución.

¿Cuál es el último fundamento metafísico de esta transformación? Es, sin duda, una transformación radical, un "salto cualitativo" del propio ser humano que consistirá en la recuperación de su propia esencia perdida, alienada por el "pecado original" de la propiedad privada. Hay un texto bastante oscuro de la "Cuestión Judía", recogido por el Padre Dognin, en que Marx resume este problema de la pérdida de la esencia: "El estado político perfecto, es, por esencia —dice Marx—

(21) *Ibidem*, p. 256.

(22) *Anti-Dühring*, Cartago, Bs. As., 1973, p. 114.

(23) *Crítica del Programa de Gotha*, Aguilera, Madrid 1971, p. 24.

la vida genérica del hombre en contraposición de su vida material. Ahí donde el estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre lleva una doble vida, una celeste y otra terrestre. Su vida en la comunidad política en la que vale como ser universal, y su vida en la sociedad civil en la que actúa como hombre privado... En su realidad más inmediata, dentro de la sociedad civil, el hombre es un ser profano. Aquí, donde para sí mismo y para los otros vale como ser real, es un fenómeno despojado de verdad. En cambio, en el estado, donde el hombre vale como ser genérico, él se halla despojado de su real vida individual y lleno de una universalidad irreal" (24).

Llaman la atención en este texto varias expresiones al parecer contradictorias: 1º) El estado político perfecto es la vida genérica. 2º) Esta vida aparece en contraposición con la vida material. 3º) Cuando el estado político ha logrado su pleno desarrollo el hombre lleva una doble vida. 4º) En la comunidad política el hombre vale como ser universal y verdadero, en cambio en la sociedad civil es un ser real pero despojado de verdad.

Tratemos de explicar estas aparentes incoherencias:

1) El estado político perfecto no es, como podría suponerse a primera vista, un elogio de una forma política; recordemos que precisamente lo que el comunismo trata de superar y eliminar es el estado político de modo que, en el lenguaje marxista, un estado político mientras más perfecto es, más cerca está de su propia destrucción, más inhumano y alienante. La vida genérica del hombre es su esencia propia (ya veremos en qué consiste precisamente) perdida y alienada en el estado político. El hombre al hacerse individuo o persona y adquirir derechos como tal, corta "el cordón umbilical" con su esencia colectiva y esto sucede tanto más profundamente cuanto más perfecto sea el estado político que es de suyo alienante.

2) La vida material es la vida del trabajo cotidiano, de la lucha por la subsistencia: es la vida real. Al ser separado el hombre de su esencia genérica ésta aparece como contrapuesta a su vida real, material, que se ha transformado en individual.

3) Es por esto que cuando este estado que no es sino una superestructura de la forma de producir capitalista, ha llegado a su pleno desarrollo (Marx se refiere a los estados capitalistas contemporáneos europeos) el hombre escinde su vida: lleva una vida imaginaria, alienada en primer lugar en lo político y en segundo lugar en lo religioso, y además otra vida real. Es lo que Marx llama vida celeste y vida terrestre o profana.

(24) MEGA I, 1/1, p. 584 (E. 27), cit. por Wackenheim, op. cit., p. 183.

4) Ahora se explica este aparente galimatías de universalidad, realidad y verdad. La esencia verdadera del hombre es su ser genérico, que es universal; pero en el estado capitalista el hombre vive realmente despojado de esa esencia, de ahí que su vida real carezca de verdad, en cambio su vida verdadera carece de realidad. El hombre, al perder su ser genérico que es su verdadero ser, lo aliena primero en el estado y luego en la vida religiosa, con lo cual su verdad universal queda separada de su verdad singular. "Pero —advierte Marx— se trata del hombre en su forma fenoménica inculta y no socializada... en una palabra del hombre todavía no constituido como ser genérico real... Sólo cuando el hombre real, individual reasume en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se hace ser genérico, sólo cuando el hombre reconoce sus fuerzas propias como fuerzas sociales y las organiza en conformidad con este reconocimiento, y, por eso, ya no separa de sí mismo la fuerza social para darle una fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana" (25).

Lo que Marx pretende es que el hombre individual asuma su carácter de abstracto, de ser universal, es decir, exactamente lo contrario de lo que pretendía Aristóteles con respecto a las ideas de su maestro Platón: que descendieran las ideas universales a las cosas reales y singulares del mundo. Para Marx el mundo real del hombre es ese mundo de la universalidad abstracta y genérica. Esto significa, ni más ni menos, que el hombre, para recuperar su esencia debe perder su individualidad personal. Hasta qué punto exige Marx esta pérdida de la conciencia individual nos lo indican sus breves reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad: "La muerte —dice— aparece como una dura victoria del género sobre el individuo; parece contradecir su unidad, pero el individuo determinado no es más que un ser genérico determinado y, por lo tanto, mortal" (26). El texto parece significar que, así como el hombre debe perder su individualidad para recuperar su esencia universal, del mismo modo debe abandonar sus pretensiones de inmortalidad personal en aras de la inmortalidad colectiva, y esta es la interpretación de los propios marxistas: las pretensiones de inmortalidad personal son fruto del egoísmo del hombre alienado.

Esta concepción nos sugiere algunas reflexiones. Primero: ¿Por qué los marxistas traducen por género lo que la filosofía clásica llama especie? ¿Se trata de una simple omisión, de una ignorancia lógica, o es que para ellos no hay "diferencia específica" entre hombre y animal? El materialismo mecanicista de Feuerbach y el materialismo dialéctico de Marx con sus saltos cualitativos nos inclinarían a pensar lo segundo. Esto llevaría a la siguiente consecuencia: según Marx para ha-

(25) *Ibidem*.

(26) *Manuscritos de 1844*, ed. cit., p. 139.

cerse realmente hombre es necesario perder la condición humana, perder la individualidad personal, para regresar a la tribu, horda o manada que sólo vale como conjunto: tal es la transfiguración marxista que llevará al hombre a su felicidad definitiva.

Segundo: tanto Feuerbach como Marx, lo hemos visto en los textos, identifican esencia con ser genérico lo cual, como observa el Padre Dognin, implica la identificación de un concepto lógico con otro metafísico, a saber, el concepto de género con el de esencia. Aunque esto no debe extrañar en un pensamiento que es hereditario del idealismo hegeliano, trae sin embargo consecuencias dignas de ser remarcadas. Santo Tomás en el "De ente et essentia" nos dice que a la esencia o naturaleza considerada en sí misma no le conviene ni la singularidad ni la universalidad y por ello puede asumir ambas propiedades. Esto quiere decir que la esencia, en sí misma considerada, el concepto metafísico, está realmente en cada uno de los individuos singulares, se multiplica en ellos pero de tal modo que se encuentra toda entera en cada uno. En cambio el universal lógico no se puede multiplicar y el género, por serlo, no está todo entero en cada uno de los individuos. La identificación del género y esencia hecha por el marxismo atribuye a la segunda la unidad del primero: la esencia genérica no se encuentra en cada uno de los individuos humanos sino solamente en el conjunto de todos ellos. Esta conclusión parecería exagerada pero no lo es. Lo dice explícitamente Feuerbach: "La esencia del hombre sólo se encuentra en la comunidad...". También a través de los textos de "La Cuestión Judía": "Sólo cuando el hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales se convierte en un ser genérico... solamente entonces se realizará la emancipación humana".

Tercero: como consecuencia de esta identificación sólo la colectividad es sujeto de derechos. Y así dice Marx en "La Cuestión Judía": "Ninguno de los llamados derechos del hombre excede... al hombre egoísta, al hombre como miembro de la sociedad civil, es decir individuo recogido en sí mismo, en su interés privado y su arbitrariedad privada apartado de la comunidad. El hecho de que el hombre sea considerado en ellos como ser genérico, la propia vida genérica, la sociedad aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como una limitación de su independencia originaria". Desde luego que cuando Marx se refiere a la sociedad sólo como un marco exterior a los individuos está pensando en las concepciones liberales de su época. Para la concepción cristiana la sociedad no es un marco exterior sino el resultado natural de la sociabilidad que es una propiedad esencial —un "propio"— del hombre. Pero su crítica va mucho más allá. Como lo evidencian los textos, él acaba negando los derechos de la persona y transfiriéndolos a la comunidad. Como dice Stirner: "el comunismo hace bien en oponerse a la opresión a la cual me someten los individuos

propietarios; pero el poder que proporciona a la comunidad es aún más horroroso" (27).

En síntesis, el hombre del paraíso comunista es, como el nuevo hombre de San Pablo, transfigurado por la gracia pero al revés; un nuevo hombre transfigurado por la pérdida de su humanidad: es una transfiguración hacia abajo, hacia el género, es decir, hacia lo animal, una transfiguración que consiste en la pérdida de la singularidad personal, de la dignidad como persona, del carácter humano, para alienarlos en una totalidad colectiva que es la humanidad, esencia genérica u hombre socializado. Como escribe Marx: "Dentro de la sociedad comunista, la única en la que el desarrollo original y libre de los individuos no será una mera frase, la conciencia que los individuos tendrán de sus relaciones mutuas no tendrá nada que ver ni con el principio del amor o sea con la abnegación, ni tampoco con el egoísmo" (28).

Este paraíso de la indiferencia donde desaparece el egoísmo junto con el amor, y desaparecen de un modo necesario, da la impresión de un zoológico. Entre los animales no hay ni egoísmo ni amor. La transfiguración del hombre marxista consiste en un regreso a su naturaleza genérica, es decir animal.

El verdadero proceso de alienación es exactamente inverso al que describe Marx, según el cual es Dios quien resulta alienado y, desde luego, como consecuencia, también el hombre. El hombre genérico ha arrebatado a Dios sus atributos, se ha hecho Dios, ha enajenado los atributos divinos asumiéndolos para sí y ha enajenado su ser personal para entregarlo a ese ser colectivo que es el nuevo hombre marxista. Como dice Stirner: "Hacerse hombre (genérico) significa, por tanto, para el hombre individual, alienarse a una químera, a un fantasma que sólo atormenta a los filósofos idealistas. Por supuesto ellos querrán dárseles de ateos. Pero en realidad, no son sino piadosos ateos, dado que sacrifican el hombre a un nuevo Dios aún más peligroso que el viejo porque, esta vez, es inmanente" (29).

En realidad creemos que la crítica de Stirner es demasiado benévola. Según lo describen sus contemporáneos Marx está lejos de ser un "piadoso ateo". Su carácter arbitrario unido a su talento y a su obsesión contra Dios —que hemos tratado de mostrar en el crescendo de sus sucesivos ateísmos— constituyen la clave psicológica de su doctrina. Wackenhelm recoge un texto bastante revelador sobre el primer aspecto: "En 1848 —dice— el joven militante liberal Karl Schurz asistió junto con Marx, a un Congreso reunido en Colonia; he aquí en qué términos evoca el recuerdo de Marx: "No he visto jamás a un hombre que alardeara de una arrogancia tan injuriosa y tan insoportable. A cualquier opinión que

(27) Citado por Dognin, p. 38, inédito.

(28) Cfr. *Ideología Alemana*, ed. cit., p. 287 y ss.

(29) STIRNER, *El Único y su Propiedad*, cit. por Dognin, op. cit., p. 32, inédito.

se apartase sensiblemente de la suya, no le concedía ni el honor de una mención, ni siquiera poco respetuosa. Quien le contradecía se ganaba su desprecio apenas disimulado. Ante toda argumentación que le resultase enojosa, respondía, bien fuese abrumando con su mordaz ironía la lastimosa ignorancia del que la había expuesto, bien fuese levantando sospechas deshonrosas sobre las razones de la misma. Recuerdo muy bien el tono incisivo, injurioso, diría que descorazonador, con que pronunciaba la palabra 'burgués'; y denunciaba como burgués, es decir, como característico representante de una profunda decadencia intelectual y moral, a todo aquel que osara contradecir sus ideas" (30).

Con esta arrogancia injuriosa e insoportable, con esta arbitrariedad, Marx se refiere a los principios sociales del Cristianismo a quienes acusa injustamente de ser los culpables de todas las infamias. He aquí un texto de Marx sobre el tema: "Los principios sociales del Cristianismo han justificado la esclavitud antigua, glorificando la servidumbre medieval y cuando llega la ocasión, actualmente, saben justificar el proletariado, aunque con un aire aparentemente contrito. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada... Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación... de todas las infamias, y de este modo justifican la perpetuación de estas infamias sobre la Tierra... (como) el justo castigo del pecado original... o (como) tribulaciones impuestas por el Señor. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, la humildad: es decir, las cualidades de la canalla. El proletariado que se niega a dejarse tratar como canalla necesita de todo su coraje, de la propia estimación, de su orgullo y de su gusto por la independencia más que de su pan. Los principios sociales del cristianismo son cautelosos; el proletariado es revolucionario" (31).

Lo tremendo es que hoy muchas conciencias cristianas se han dejado captar por estas ideas. ¿Malas conciencias? ¿Ignorancia? ¿Mala fe? No lo sabemos. El tema merecería una consideración aparte. Lo cierto es que el marxismo es "intrínsecamente perverso". No lo es solamente por la subversión contra el orden establecido ni por la dictadura del proletariado ni por la exterminación violenta de sus enemigos, ni por la miseria en que sume a los pueblos en los que se entroniza ni por cualquier otro aspecto derivado que se pudiera señalar. Lo es por su mismo fundamento: no por ser un orden social ateo sino por ser una religión antiteísta, luciferina, de la cual se deriva también, un orden social antiteísta. Y decimos que no es ateo porque tiene su Dios: el Hombre colectivo. Más aún —como lo hemos demostrado— el poder creador es transferido a la negación dialéctica, su último fundamento es la nada. Esto es lo que hizo pronunciar al Papa Pío XI, ya en 1937,

(30) WACKENHEIM, K., op. cit., p. 50.

(31) La Sagrada Familia, p. 84.

antes que, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, media Europa fuera entregada al comunismo, antes de que éste se introdujera en América a través de Cuba, antes de que importantes sectores de la Iglesia se hicieran marxistas permitiendo que el "humo de Satanás" penetrara en ella, antes del eurocomunismo, pronunciara, digo, su angustiada admonición: "Procurad, Venerables Hermanos, que los fieles no se dejen engañar. El comunismo es INTRINSECAMENTE PERVERSO, y no se puede admitir que colaboren con él en ningún terreno los que quieren salvar la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos al error, cooperasen en la victoria del comunismo en sus países, serán los primeros en ser víctimas de su error..." (32).

Al comenzar esta exposición citamos una frase que Marx pone en boca de Pertini, un personaje casi autobiográfico de la tragedia Oulanen escrita por Marx en su juventud. Para terminar me voy a permitir citar varias estrofas de este soliloquio que son reveladoras de la desesperación de Marx, de su odio a Dios y a la humanidad, de su odio al Ser que lo atormenta y lo tiene encadenado como en un bloque de mármol. He aquí el texto:

*"Pronto estrecharé la eternidad contra mi pecho, y pronto
Aullaré maldiciones descomunales contra la humanidad.
¡Ah! ¡Eternidad! Ella es nuestra aflicción continua,
Una muerte indescriptible y sin medida,
Vil artificio concebido para mofarse de nosotros
Siendo nosotros mismos un aparato de relojería, mecanismo ciego,*
.....

*Si existe un Algo que devora,
Saltaré dentro de ello, aunque arrastre al mundo en la ruina
Al mundo que se levante entre mí y el abismo
Lo haré pedazos con mis maldiciones perdurables.
Echaré los brazos alrededor de su áspera realidad:
Abrazado a mí, el mundo perecerá calladamente,
Y luego se hundirá en la nada absoluta.*
.....

*Eternamente encadenados a este bloque de mármol del Ser,
Encadenados, eternamente encadenados, eternamente,
Y los mundos nos arrastran consigo en sus giros,
Aullando sus cantos de muerte, y nosotros...
Nosotros somos los monos de un Dios frío".*

DENNIS F. CARDOZO BIRITOS

(32) Encíclica "Divini Redemptoris", nº 58.

CHATIMENT DE L'ORGUEIL

*En ces temps merveilleux où la Théologie
Fleurit avec le plus de séve et d'énergie,
On raconte qu'un jour un docteur des plus grands,
— Après avoir forcé les coeurs indifférents,
Les avoir remués dans leurs profondeurs noires;
Après avoir franchi vers les célestes gloires
Des chemins singuliers à lui-même inconnus,
Où les purs Esprits seuls peut-être étaient venus,
— Comme un homme monté trop haut, pris de panique
S'écria, transporté d'un orgueil satanique:
« Jésus, petit Jésus! je t'ai poussé bien haut!
Mais, si j'avais voulu t'attaquer au défaut
De l'armure, ta honte égalerait ta gloire,
Et tu ne serais plus qu'un foetus dérisoire! »*

*Immédiatement sa raison s'en alla.
L'éclat de ce soleil d'un crêpe se voila;
Tout le chaos roula dans cette intelligence,
Temple autrefois vivant, plein d'ordre et d'opulence.
Sous les plafonds duquel tant de pompe avait lui.
Le silence et la nuit s'installèrent en lui,
Comme dans un caveau dont la clef est perdue.
Dés lors il fut semblable aux bêtes de la rue,
Et, quand il s'en allait sans rien voir, à travers
Les champs, sans distinguer les étés des hivers,
Sale, inutile et laid comme une chose usée,
Il faisait des enfants la joie et la risée.*

CHARLES BEAUDELAIRE
(De *Les Fleurs du Mal*)

PUNICION DEL ORGULLO

*En los tiempos miríficos en que la Teología
Floreció con su máximo de savia y energía,
Se cuenta que un doctor de los más eminentes
— Tras persuadir a muchos corazones renuentes
Y haberlos removido de su negro recelo;
Tras subir hacia lo alto de las glorias del cielo
Por sendas muy extrañas de él mismo insospechadas
Que sólo a almas muy puras estaban destinadas —
Como un hombre en las cumbres del vértigo y el pánico
Se puso a gritar ebrio de un orgullo satánico:
“¡Jesusito, a qué alturas te llevé, criatura:
Mas, si hubiera querido desarmar tu armadura,
Hoy tu irrisión sin duda igualaría a tu gloria
Y no serías, al cabo, más que un feto en la historia!”*

*Al decirlo, en el acto la razón se le fue,
Nublose el resplandor de ese sol ya sin fe;
Todo el caos rodó dentro de su conciencia,
Templo otrora notable por su orden y opulencia
Y en el que tanta pompa luciera su oropel.
El silencio y la noche se instalaron en él
Igual que en una cripta con su llave perdida.
Desde entonces anduvo como bestia en la vida
Y cuando por los campos del mundo se alejaba
Sin distinguir el tiempo ni saber donde estaba,
Sucio, inútil, ridículo, grotesco vagabundo,
Era el hazme reír de los niños del mundo.*

Traduc. de **Juan Oscar Ponferrada**

**ULTIMAS NOVEDADES
EDICIONES MIKAEL**

- ALBERTO FARIÑA VIDELA. **Drama y Mensaje de Sigmund Freud.** La obra de Freud se muestra radicalmente viciada por apriorismos científicos. Se analiza el influjo en su pensamiento del iluminismo, de su procedencia judía y de su dramática situación personal, familiar y social \$

- ALBERTO CATURELLI. **El Itinerario Espiritual de Leopoldo Lugones.** El largo camino del máximo escritor argentino desde su teosofismo y panteísmo juveniles, pasando por el paganismo helénico hasta la síntesis católica y nacional de su madurez. Documentado análisis con particular recurso a su casi olvidada producción periodística \$

- ALFREDO SAENZ. **Eucaristía, Sacramento de Unidad.** El sacramento del altar constituye el punto de encuentro de todas las realidades teologales. El P. Sáenz lo analiza como sacramento que realiza la unidad histórica (pasado, presente y futuro), la unidad sacramental (como sacramento-vértice de todos los demás), la unidad personal (entre Cristo y el que lo comulga) y la unidad eclesial (entre los miembros de la Iglesia) \$

- GUILLERMO GALLARDO. **Lutero y la Desintegración de nuestra Cultura.** La tragedia personal de Lutero, su ruptura con la Iglesia y su huella en los pasos ulteriores de la Revolución Anticristiana . \$

- ALBERTO CATURELLI. **Juicio Crítico a Jean Piaget.** Al descubrir los presupuestos filosóficos de Piaget, Caturelli contribuye eficazmente a desmitizar una de las figuras de más influjo en la pedagogía de nuestro tiempo \$

- ENRIQUE DIAZ ARAUJO. **El Evolucionismo.** Díaz Araujo es entre nosotros uno de los mejores conocedores de la temática evolucionista, como lo ha demostrado en numerosas monografías. La originalidad del presente trabajo radica en su carácter sintético. Después de su lectura, ninguna persona de buena fe podrá seguir insistiendo en que el evolucionismo es "un hecho archidemostrado" \$

- **Tomad, Señor, y recibid.** Nueva edición corregida, aumentada y mejorada del "Vademecum del Ejercitante". Precioso auxiliar para quienes practican los Ejercicios Espirituales según el método ignaciano \$

Cheques y giros a nombre de:

Revista San Miguel
Casilla de Correo 141
3100 PARANA (Entre Ríos)

C. S. LEWIS, EL INSOBORNABLE

La obra de C. S. Lewis es una fuente de vida para el espíritu no del todo valorada en nuestro medio. Aunque no llegó al Catolicismo (los caminos del Señor son misteriosos) su testimonio y su ardor apostólico arrastran al alma hacia la Verdad. Entre nosotros, pareciera que sólo los protestantes se preocupan por difundirlo. Pero su luz no pasó inadvertida para nuestras mejores inteligencias católicas. El P. Castellani (una vez más) anunció hace ya mucho su genio. En "El Duelo", cuento publicado en **Martita Ofelia y Otros Cuentos de Fantasmas** (Bs. As., 1944), coloca un texto suyo como epígrafe. En 1957 llama a las tres novelas de Ramson "sólidamente teológicas y altamente poéticas" (1). Estas tres novelas impresionaron seguramente a Castellani, pues promete ocuparse de ellas en Jauja (Nº 31, p. 49), en una nota al pie del comentario hecho por P. Ares Somoza de **Le Probleme de la Souffrance**, versión francesa de una de las más conocidas obras de Lewis. Lamentablemente, la promesa quedó por cumplir. Pero vuelve a mencionarlo en el Nº 33, p. 44, comentando un libro de T. E. Elliot, donde al pasar hace una precisa descripción del espíritu **anglo-catholic**.

También nuestro recordado Carlos Sacheri lo conocía bien. En **La Iglesia Clandestina** (2) lo llama "fino pensador y literato", y lo ubica entre aquellos autores no católicos con los cuales el "ecumenismo" progresista no quiere dialogar, "en virtud misma de su rigor intelectual".

Por cierto que su lectura no significa lo mismo para todos. A Borges le sirvió, por ejemplo, para ver si no estaba loco. En efecto, en la Nochebuena de 1938 se golpeó la cabeza contra una ventana, y la herida le provocó una septicemia. "Borges, temiendo haber perdido sus facultades intelectuales, le pidió a su madre que le leyera **Out of the Silent Planet**, de C. S. Lewis. Al comprobar que sí entendía lo que le leían se sintió aliviado" (3). En fin, Josef Pieper, que

(1) "Literatura europea y literatura yanqui", en *Dinámica Social*, Nos. 83 y 84, Bs. As., 1957.

(2) Bs. As., 1970, p. 34.

(3) ANDERSON IMBERT, Enrique, "Chesterton en Borges", en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Nos. 2-3, Madrid, 1973-74, pp. 479-480.

también lo entendió, y seguramente mejor, lo considera nada menos que "el gran teólogo seglar de esta época" (4).

El mismo Pieper hace, en otra parte, una ajustada descripción de su manera de escribir. Lo que Pieper dice a propósito de un tema particular (el infierno, en este caso), vale para toda su obra: "La formulación más sencilla y contundente, en plena conformidad con la gran tradición a pesar de la originalidad de estilo, se encuentra en C. S. Lewis..." (5). En efecto, estos rasgos definen a Lewis: plantear los problemas en forma clara y radical, y dar las respuestas según la Tradición, sin ambigüedades, en un estilo elegante y personal. Presentar las verdades de la Tradición que ha hecho suyas en el dolor y en el gozo de la meditación, con todo rigor intelectual pero sin academicismos estériles, en la paciencia del estudio y en la alegría de la contemplación. Y verdades que expondrá en todo su esplendor, sin oscurecerlas, sin negociarlas, por duras que puedan resultar a los oídos de un Siglo al que enfrentó con caridad valiente, sin arrogancia pero con firmeza, sin rendir culto a los ídolos de turno, sin dejarse sobornar por sus cantos de sirena.

Una inteligencia al servicio de la verdad

C. S. Lewis nació en 1898, en Irlanda del Norte, y murió en 1963, en su casa de Oxford. Su "itinerarium mentis ad Deum" (que realmente lo fue) se orienta definitivamente hacia 1929, cuando (como lo cuenta en su autobiográfico **Surprised by Joy**) se convierte al Cristianismo luego de buscar vanamente en las corrientes de moda, en el ocultismo y en otros callejones sin salida, la respuesta a la quemante nostalgia de una felicidad entrevista oscuramente y a la que todo su ser tendía de modo irresistible. Esta nostalgia por lo eterno, de lo que lo temporal es una prefiguración, es una de las constantes en toda su obra. Su búsqueda culmina en el Cristianismo, y en este proceso hay dos católicos que cumplen un papel central: Chesterton y Tolkien. Chesterton hizo una "inmediata conquista" de Lewis (6), en especial con **El Hombre Eterno**, libro que le permitió descubrir el sentido cristiano de la Historia (7), y que no cesó de recomendar a quienes le pedían consejo sobre lecturas. Con Tolkien lo unió una entrañable y fecunda amistad.

A partir de su conversión, toda su vida se orienta hacia el apostolado, principalmente a través de sus escritos y conferencias, charlas radiales, etc., pero sin olvidar nunca la generosa tarea personal y directa, lo que queda atestiguado en parte en su copiosa correspondencia editada. Su vida consiste en esto, la Universidad y sus amigos, con el paréntesis de su conmovedor casamiento con Joy Davidman, prólogo breve de una viudez lúcidamente dolorosa. Lue-

(4) *Las Virtudes Fundamentales*, Madrid, 1976, p. 488.

(5) *El Concepto de Pecado*, Barcelona, 1979, p. 108.

(6) *Surprised by Joy*, Glasgow, 1978, p. 153.

(7) *Id.*, p. 178.

go vendrá el otoño de su vida, la estación más hermosa, dice Lewis, pero que no puede durar (8), y una muerte reconfortante y ejemplar.

Gran conversador, gusta de las polémicas y, como espíritu realmente abierto, no deja jamás de seguir atentamente las argumentaciones de sus ocasionales adversarios, y de responderles con precisión y respeto. Hay en él un gusto por el **fair play** intelectual que nunca se ensucia en la sofística, ni menos en el eclecticismo ni la componenda fácil. Nunca es ambiguo o difuso. Tolkien lo recuerda interrumpiéndolo con la exclamación "Distinguo, Tollers!". Amaba el matiz y la justeza en la expresión. Tenía el gusto por la forma. "Es fácil olvidar que el hombre que escribe un buen soneto de amor no sólo necesita estar enamorado de una mujer, sino también estar enamorado del soneto" (9).

La obra

La obra de Lewis es extensa y variada (10). Podemos distinguir su poesía (lo menos difundido), sus obras de ficción, sus largos ensayos, sus numerosos artículos, su epistolario y sus importantes trabajos académicos. En este último ámbito, su actitud como filólogo convencido de que lo que estudia vale la pena, hace que sus trabajos de investigación y crítica no se vean necesariamente limitados a un público de especialistas. Es un verdadero maestro, que echa luz sobre los textos estudiados y los hace cobrar vida frente a los ojos del lector. Su conocimiento y trato con los antiguos y medievales no es libresco y disecado, pero tampoco teñido de esa falsa familiaridad superficial que suele perder de vista lo más valioso. Es un auténtico universitario, con un saber armónicamente integrado que no se queda en aspectos meramente externos sino que revela la profunda trabazón entre lo lingüístico, lo estético, lo filosófico y lo teológico. Como Dante, ve en las obras de arte "nietos de Dios", y la belleza que pone el hombre en ellas es también reflejo de la Belleza divina. Como hombre de la Tradición, se puede decir que su saber acerca de los textos y su espíritu es por "connaturalidad". El mundo tradicional es el suyo. Allí se mueve como el pez en el agua.

Pero fuera del medio universitario, se lo conoce por sus obras de apologética y por su narrativa. En las tres novelas de Ramsom (**Out of the Silent Planet**, **Perelandra** y **That Hideous Strength**) está en clave toda su obra: la nostalgia del cielo, los ángeles y los demonios tomando activa parte en la lucha cósmica entre las "dos ciudades", el valor figurativo de los mitos paganos, la leyenda ar-

(8) *Letters of C. S. Lewis*, N. York, 1975, p. 308. Es la última carta registrada, a Miss J. Douglas, del 27-10-63.

(9) *A Preface to Paradise Lost*, London, 1942, p. 3.

(10) La lista más completa de sus obras se puede ver en W. HOOPER, "A Bibliography of the Writings of C. S. Lewis", en *Light on C. S. Lewis*, edited by Jocelyn Gibb, New York, 1976, pp. 117-160.



turiana, la quiebra de la educación, la apostasía religiosa, la magia, en fin, la totalidad de sus amores y angustias. Resultan novelas que atrapan, sorprenden y obligan a la meditación.

Lewis nunca corrió tras las novedades. "Yo nunca leo los diarios... Son casi todas mentiras..." (11). Sin embargo, o precisamente por eso, pocos han detectado con más agudeza los males de su tiempo, males a los que combate como servicio en caridad, no por simple gusto de la crítica. En las **Screwtape Letters**, libro que le valió el conocimiento del "gran público", y que le ocasionó un gran esfuerzo por tener que contemplar la realidad desde una óptica "invertida", un diablo experimentado aconseja a un tentador novel, y allí retrata claramente la locura del cambio por el cambio, que termina de desarraigar totalmente al hombre y entregarlo inerme en manos de los falaces fabricantes de modas, que lo advierten contra peligros inexistentes mientras lo empujan hacia males concretos:

Mi querido Orugario:

El verdadero inconveniente del grupo en el que vive tu paciente es que es **meramente** cristiano. Todos tienen intereses individuales, claro, pero su lazo de unión sigue siendo el mero cristianismo. Lo que nos conviene, si es que los hombres se hacen cristianos, es mantenerles en el estado de ánimo que yo llamo "el cristianismo y...". Ya sabes: el cristianismo y la Crisis, el cristianismo y la Nueva Psicología, el cristianismo y el Nuevo Orden, el cristianismo y la Fe Curadora, el cristianismo y la Investigación Psíquica, el cristianismo y el Vegetarianismo, el cristianismo y la Reforma Ortográfica. Si han de ser cristianos, que al menos sean cristianos con una diferencia. Sustituir la fe misma por alguna moda de tonalidad cristiana. Trabajar sobre su horror a Lo Mismo de Siempre.

El horror a Lo Mismo de Siempre es una de las pasiones más valiosas que hemos producido en el corazón humano: una fuente sin fin de herejías en lo religioso, de locuras en los consejos, de infidelidad en el matrimonio, de inconstancia en la amistad. Los humanos viven en el tiempo y experimentan la realidad sucesivamente. Para experimentar gran parte de la realidad, consecuentemente, deben experimentar muchas cosas diferentes; en otras palabras, deben experimentar el cambio. Y ya que necesitan el cambio, el Enemigo (puesto que, en el fondo, es un hedonista) ha hecho que el cambio les resulte agradable, al igual que ha hecho que comer sea agradable. Pero como Él no desea que hagan del cambio, ni de comer, un fin en sí mismo, ha contrapesado su amor al cambio con su amor a lo permanente. Se las ha arreglado para gratificar ambos gustos al mismo tiempo en el mundo que Él ha creado, mediante esa fusión del cambio y de la permanencia que llamamos ritmo. Les da las estaciones, cada una diferente pero cada año las mismas, de tal forma que la primavera resulta siempre una novedad y al mismo tiempo la repetición de un tema inmemorial. Les da, en su Iglesia, un año litúrgico; cambian de un ayuno a un festín, pero es el mismo festín que antes.

(11) *Letters to an American Lady*, Grand Rapids, 1967, p. 47. Más adelante (p. 51), dirá que ni siquiera se puede hablar de "mentir", pues esto presupone las nociones de verdad y falsedad y una claridad mental que en estos medios masivos no existe. "Llamarlos mentirosos sería un cumplido tan Inmerecido como decir que un perro es malo en aritmética".

Ahora bien, al igual que aislamos y exageramos el placer de comer para producir la glotonería, aislamos y exageramos el natural placer del cambio y lo distorsionamos hasta una exigencia de absoluta novedad. Esta exigencia es enteramente producto de nuestra eficiencia. Si descuidamos nuestra tarea, los hombres no sólo se sentirán satisfechos, sino transportados por la novedad y familiaridad combinadas de los copos de nieve de este enero, del amanecer de esta mañana, del pudding de estas Navidades. Los niños, hasta que les hayamos enseñado otra cosa, se sentirán perfectamente felices con una ronda de juegos según las estaciones, en la que saltar a la pata coja sucede a las canicas tan regularmente como el otoño sigue al verano. Sólo gracias a nuestros incesantes esfuerzos se mantiene la exigencia de cambios infinitos, o arrítmicos.

Esta exigencia es valiosa en varios sentidos. En primer lugar, reduce el placer mientras aumenta el deseo. El placer de la novedad, por su misma naturaleza, está más sujeto que cualquier otro a la ley del rendimiento decreciente. Una novedad continua cuesta dinero, de forma que su deseo, implica avaricia o infelicidad, o ambas cosas. Y además, cuanto más ansioso sea este deseo, antes debe engullir todas las fuentes inocentes de placer y pasar a aquellas que el Enemigo prohíbe. Así, exacerbando el horror a Lo Mismo de Siempre, hemos hecho recientemente las Artes, por ejemplo, menos peligrosas para nosotros que nunca lo fueron, pues ahora tanto los artistas "intelectuales" como los "populares" se ven empujados por igual a cometer nuevos y nuevos excesos de lascivia, sinrazón, crueldad y orgullo. Por último, el afán de novedad es indispensable para producir modas o bogas.

La utilidad de las modas en el pensamiento es distraer la atención de los hombres de sus auténticos peligros. Dirigimos la protesta de moda en cada generación contra aquellos vicios de los que está en menos peligro de caer, y fijamos su aprobación en la virtud más próxima a aquel vicio que estamos tratando de hacer endémico. El juego consiste en hacerles correr de un lado a otro con extintores de incendios cuando hay una inundación, y todos amontonándose en el lado del barco que está ya casi con la borda sumergida. Así, ponemos de moda denunciar los peligros del entusiasmo en el momento preciso en que todos se están haciendo mundanos e indiferentes; un siglo después, cuando estamos realmente haciendo a todos byronianos y ebrios de emoción, la protesta en boga está dirigida contra los peligros del mero "entendimiento". Las épocas crueles son puestas en guardia contra el Sentimentalismo, las casquivanas y ociosas contra la Respetabilidad, las libertinas contra el Puritanismo... (12).

Este hombre desarraigado y confundido deberá ser alejado de la realidad, para que sólo pueda moverse entre falsas abstracciones. No amará a su prójimo ni a su patria, ni siquiera entenderá a su tiempo, por mucho que hable de eso:

Nuestra tarea consiste en alejarles de lo eterno y del presente. Con esto en mente, a veces tentamos a un humano (pongamos una viuda o un erudito) a vivir en el pasado. Pero esto tiene un valor limitado, porque tienen algunos conocimientos reales sobre el pasado, y porque el pasado tiene una naturaleza determinada, y, en eso, se parece a la eternidad. Es mucho mejor hacerles vivir en el futuro. La

(12) *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid, 1977. pp. 129-132.

necesidad biológica hace que todas sus pasiones apunten ya en esa dirección, así que pensar en el futuro enciende la esperanza y el temor. Además, les es desconocido, de forma que al hacerles pensar en el futuro les hacemos pensar en cosas irreales. En una palabra, el futuro es, de todas las cosas, la **menos** parecida a la eternidad. Es la parte más completamente temporal del tiempo, porque el pasado está petrificado y ya no fluye, y el presente está totalmente iluminado por los rayos eternos. De ahí el impulso que hemos dado a esquemas mentales como la Evolución Creativa, el Humanismo Científico, o el Comunismo, que fijan los afectos del hombre en el futuro, en el corazón mismo de la temporalidad. De ahí que casi todos los vicios tengan sus raíces en el futuro. La gratitud mira al pasado y el amor al presente; el miedo, la avaricia, la lujuria y la ambición miran hacia delante. No creas que la lujuria es una excepción. Cuando llega el placer presente, el pecado (que es lo único que nos interesa) ya ha pasado. El placer es sólo la parte del proceso que lamentamos y que excluiríamos si pudiésemos hacerlo sin perder el pecado; es la parte que aporta el Enemigo, y por tanto experimentada en el presente. El pecado, que es nuestra contribución, miraba hacia delante (13).

Y, por supuesto, nada de razonamientos claros ni de verdades firmes, sino el tembladeral de un subjetivismo relativista:

Tu hombre se ha acostumbrado, desde que era un muchacho, a tener dentro de su cabeza, bailoteando juntas, una docena de filosofías incompatibles. Ahora no piensa, ante todo, si las doctrinas son "ciertas" o "falsas", sino "académicas" o "prácticas", "superadas" o "actuales", "convencionales" o "implacables". La jerga, no la argumentación, es tu mejor aliado en la labor de mantenerle apartado de la Iglesia. ¡No pierdas el tiempo tratando de hacerle creer que el materialismo es la **verdad!** Hazle pensar que es poderoso, o sobrio, o valiente; que es la filosofía del futuro. Eso es lo que importa (14).

Y así veremos a Lewis proclamar la falsedad de muchas modas consagradas por el siglo: defendiendo la dignidad del castigo al delincuente frente a los peligros de una "reeducación" que puede entregarlo a la arbitrariedad de los "expertos" sin plazos ni apelaciones, exaltando la autoridad del marido frente a la falsa dialéctica feminista, sosteniendo la existencia de una ley natural que no es producto de las convenciones sociales. Pero nos detendremos en dos temas que lo colocaron en una posición particularmente odiosa para los ojos del mundo moderno: el pacifismo y el modernismo religioso.

El Pacifismo

Para quien frecuente la lectura de Lewis, resultará innecesaria la afirmación de sus biógrafos: "...él no creía en el Pacifismo" (15). El mismo lo dice redondamente a Dom Bede Griffiths, en carta del 8-5-39: "Yo no soy un pacifista" (16). Hay en sus libros una

(13) *Id.*, pp. 84-85.

(14) *Id.*, pp. 27-28.

(15) ROGER LANCELYN GREEN y WALTER HOOPER, *C. S. Lewis, A Biography*, Glasgow, 1979, p. 182.

(16) *Letters of C. S. Lewis*, p. 166.

constante exaltación del heroísmo, de la lucha por una causa justa. Ocurre que el mundo moderno ha olvidado (entre otras) la virtud cardinal de la fortaleza, y ha tomado frente a la violencia la actitud de reprimirla sin más, **per se**, algo semejante a lo que hizo el Puritanismo con el sexo. Y los resultados son los mismos: hipocresía, y un desborde incontrolable por no plantear la cuestión en sus exactos términos.

Pero no se piense que Lewis habla desde la comodidad de una torre de marfil. Conoció la guerra en carne propia en los horrores de las trincheras de la Primera Guerra Mundial, donde combatió y fue herido. De allí el peso de párrafos como el siguiente:

Toda muerte no es asesinato más que toda relación sexual es adulterio. Cuando los soldados fueron a preguntar a Juan el Bautista qué hacer, él nunca ni remotamente sugirió que debían dejar el ejército: ni lo hizo Cristo cuando encontró un sargento mayor romano —lo que llamaban un Centurión—. La idea del caballero —el cristiano en armas para la defensa de una buena causa— es una de las grandes ideas cristianas. La guerra es una cosa temible, y yo puedo respetar a un pacifista honesto, aunque pienso que está totalmente equivocado (17).

Lewis y el Modernismo Religioso

La actitud crítica de Lewis se torna particularmente aguda respecto del Modernismo religioso. En **El Gran Divorcio** dedica un episodio a un Obispo de su Iglesia en quien encarna al cristianismo "de avanzada" en su vertiente "intelectual". Se trata de "el fantasma Gordo, de voz culta", que no quiere renunciar a sus "opiniones sinceras", a las cuales sostiene haber defendido con valor, arrojando todos los riesgos. Dick, su joven interlocutor, le recuerda que tales riesgos no existieron, sino que, buscando el éxito mundano, se fue deslizado por una pendiente de halagos:

—¡Vamos, muchacho, vamos! Veo que no has cambiado. No me sorprendería que también me explicaras con pelos y señales por qué motivo me han enviado allá. Habla, pues, dílo, no me voy a enojar.

—¿No lo sabe? Le han enviado allá porque es un apóstata.

—¡Dick! ¿Estás hablando en serio?

—Absolutamente.

—Esto es mucho más grave de lo que yo esperaba. Dime: ¿Crees sinceramente que se puede castigar a la gente por sus opiniones cuando éstas son sinceras? ¿Aun admitiendo que luego resulten equivocadas?

—¿Cree usted sinceramente que no hay pecados intelectuales?

—Los hay, Dick, sí, los hay. Por ejemplo el prejuicio fanático, la deshonestidad intelectual y la falta de intrepidez y el **estancamiento**.

(17) *Mere Christianity*, Glasgow, 1978, pp. 104-105.

Pero las opiniones sinceras, defendidas abiertamente... no son pecado.

—Recuerdo que solíamos hablar en esa forma. Yo mismo lo hice hasta poco antes de mi muerte, hasta que me volví lo que usted llama intolerante. Todo gira alrededor de lo que se entiende por opiniones sinceras.

—Las mías lo eran, ciertamente. Y eran no sólo sinceras sino heroicas. Las afirmé valientemente. Cuando la doctrina de la Resurrección dejó de satisfacer las facultades críticas que Dios me ha dado, la rechacé abiertamente. Prediqué entonces mi famoso sermón, me arrojé con el Capítulo de nuestra Iglesia; no eludí ningún riesgo.

—¿Riesgos? Usted sabía perfectamente cuáles podían ser las únicas consecuencias de su "intrepidez": la popularidad, la venta de sus libros, invitaciones a granel y por último un episcopado. Y así fue.

—Dick, eso es indigno de ti. ¿Qué estás sugiriendo?

—No estoy sugiriendo, estoy diciendo. Ahora sé. Hablemos con franqueza. Esas opiniones nuestras no se formaron honradamente. Lo que en realidad sucedió fue que nos vimos ante una determinada corriente de ideas y que, sin más, nos zambullimos en ella porque nos pareció moderno, y también beneficioso, seguir esa corriente. En la universidad empezamos escribiendo automáticamente la clase de ensayos que nos valían las mejores notas y a decir las cosas que los demás aplaudían. ¿Cuándo, en qué momento en todo el curso de nuestras vidas nos hemos planteado sinceramente, a solas, el único problema básico del cual depende todo lo demás; de si existe o no en realidad lo sobrenatural? ¿Cuándo hemos opuesto resistencia alguna a la pérdida paulatina de nuestra fe?

—Si lo que acabas de decir se refiere a la génesis en general de la teología liberal, estás levantando una calumnia. ¿Te atreves a sugerir que hombres como...?

—No interesan las generalizaciones. Ni me conciernen por el momento los problemas de hombre alguno fuera de usted y de mí. ¡Oh!, para bien de su alma, recuerde y no niegue. Sabe, como lo sé yo, que estábamos jugando con dados falsos. Que por nada queríamos admitir la posibilidad de que los otros tuvieran razón. Porque temíamos de que fuera verdad la cruda doctrina de la salvación, porque queríamos evitar a toda costa que nos calificaran de reaccionarios, porque teníamos terror de parecer ridículos y porque, sobre todo, rehuíamos con pavor todo lo que olera a temores o a esperanzas espirituales.

—De ningún modo niego que los jóvenes pueden cometer errores —replicó el fantasma Culto—. A menudo se dejan arrastrar por las modas intelectuales de su época. Pero lo que importa no es cómo se forman las opiniones. Lo que yo sostengo es que esas opiniones mías eran sinceras y que las manifesté abiertamente.

—Por cierto. Una vez que hemos consentido en dejarnos llevar por la corriente, sin resistir, sin rezar, y en plegarnos a cualquier incitación, aun semiconsciente, de nuestros deseos, llega fatalmente un momento en que ni siquiera creemos ya en la fe. El hombre envidioso por naturaleza, si se deja llevar por su tendencia, acaba **creyendo** a pie juntillas cualquier calumnia sobre sus mejores amigos, y el borracho, que uno o dos tragos suplementarios no le harán ningún daño.

Es lo mismo. Cualquier creencia puede ser sincera en el sentido de que se produce positivamente como hecho psicológico en la mente del hombre. Si eso es lo que usted entiende por sinceridad, las creencias del envidioso y del borracho son sinceras, lo mismo que las opiniones de usted. Pero los errores que son sinceros en ese sentido, no son inocentes (18).

El fantasma no acepta quedarse en el cielo si no le dan seguridades de que podrá allí lucir su capacidad. Dick le dice que la inteligencia quiere contemplar la Verdad y no sólo solazarse en el manejo de hipótesis y mecanismos mentales. Pero el "gordo de voz culta", ebrio de palabrería, prefiere volver al Infierno, donde ha formado una "pequeña Sociedad Teológica":

—Tal vez no sea mala idea y estoy enteramente dispuesto a tomarla en consideración. Pero, naturalmente, me gustaría que me dieran algunas seguridades... que se me garantizara que en ese lugar al que me quieres conducir, mis capacidades podrán ser amplias y provechosamente utilizadas, y que hallaré un campo de actividad para los talentos que Dios me ha dado y la posibilidad de investigar con entera libertad; en suma, todo lo que entendemos por civilización y... este... vida espiritual.

—No —respondió el otro—, no le puedo prometer ninguna de esas cosas. No encontrará utilización para sus capacidades, por la sencilla razón de que usted no hace ninguna falta allá; ni campo de actividad para sus talentos, pero sí la remisión total del pecado que ha cometido pervertiéndolos. Ni hallará materia para sus investigaciones, pues el país al que le quiero llevar no es lugar de interrogaciones sino de respuestas y allí verá la faz de Dios.

—Si, conozco el texto, pero cada uno ha de interpretar esas magníficas palabras según su propio criterio, convencido de que no hay tal respuesta definitiva. El espíritu de indagación debe seguir impulsando siempre a la mente humana, ¿no es así? Demuestra todas las cosas... Viajar con esperanza es mejor que llegar...

—Si eso fuera verdad y se supiera, ¿quién podría viajar con esperanza?, pues, si no hay meta, ¿qué esperanza puede haber?

—Me sorprende que tú no sientas cuán paralizante es la idea de finalidad. Hijo mío, no hay nada más nocivo para el alma que el estancamiento, porque la destruye.

—Usted piensa así porque hasta ahora la única experiencia que ha tenido de la verdad no pasa de ser una abstracción intelectual. Si me acompaña lo llevaré donde pueda saborearla como la miel, donde la verdad le abrazará profundamente como un amante a su amada. Toda sed quedará saciada.

—Bueno, ¿sabes?, en mí no hay sed alguna de esa clase de verdades confeccionadas sobre medida como las que, al parecer estás describiendo, y que si existieran acabarían radicalmente con toda actividad intelectual. Dime, Dick, ese conocimiento de que hablas, ¿me dejaría una total libertad de espíritu? Tengo que insistir en eso porque es fundamental.

—¿Libertad? Si, como un hombre mientras está bebiendo tiene

(18) *El Gran Divorcio*, Bs. As., 1956, pp. 39-40.

toda la libertad necesaria para beber, pero no para mantener reseca la garganta.

El fantasma pareció estar haciendo un esfuerzo mental y luego dijo:

—Esa imagen tuya no me dice nada.

—Vea —dijo el espíritu Blanco—, usted ha sido alguna vez un niño. Trate de recordar. Entonces sabía perfectamente cuál era el objeto de las preguntas, de las "investigaciones" como dice ahora. Cuando era un niño, hacía preguntas porque buscaba respuestas y se sentía feliz y satisfecho cuando las obtenía. Vuelva usted a ser ese niño, ahora mismo.

—Ah, pero cuando fui ya hombre hecho dí de mano a las cosas de niño.

—Usted ha errado de medio a medio. La sed se ha hecho para el agua; las preguntas para la verdad. Lo que usted llama ahora el libre juego de la investigación no tiene más ni menos relación con los fines para los cuales la inteligencia le ha sido dada que la masturbación con el matrimonio.

—Si te resulta imposible ser respetuoso, te ruego que, por lo menos, no seas obsceno. La sugestión de que yo, a mi edad, restrinja mis capacidades intelectuales a la mera curiosidad concreta de la infancia, me parece sencillamente concebido como una operación de preguntas y respuestas, solamente se puede aplicar a realidades objetivas, a hechos. Las cuestiones religiosas y especulativas se sitúan, sin duda alguna, en un nivel totalmente diferente.

—Aquí —aclaró el espíritu— nada sabemos de religión: sólo conocemos a Cristo. Tampoco sabemos de especulaciones. Venga usted y verá. Le llevaré ante el Hecho Eterno, Padre de todos los hechos habidos y por haber.

—Me opongo enérgicamente a que se describa a Dios como un "hecho". Valor Supremo sería, seguramente, una descripción infinitamente menos inadecuada. Apenas podríamos...

—¿Ni siquiera cree usted que Él existe?

—¿Existir? ¿Qué significa "existencia"? Veo que te obstinas en presuponer una especie de realidad estática, preestablecida, que se encontraría en un lugar determinado y a la cual nuestras mentes habrían de conformarse. ¿Cuándo entenderás que esos grandes misterios no se pueden enfocar en esa forma? Y aun cuando tal cosa existiera realmente (no me interrumpas) te confieso con toda franqueza que no me interesaría en lo más mínimo. Dios, para mí, es algo puramente espiritual. El espíritu de bondad y de claridad y de tolerancia... y... este... de utilidad, Dick; servir, sí; no debemos olvidarlo.

—Si en realidad ya ni siquiera le interesa conocer la Razón... —comenzó diciendo el espíritu y luego se interrumpió como si estuviera reflexionando. Súbitamente agregó: ¿Es usted al menos capaz todavía de desear la felicidad?

—La felicidad, hijo mío —dijo el fantasma plácidamente—, la felicidad, como lo descubrirás con los años, consiste en cumplir su deber. Y, a propósito... ¡bendito sea Dios!, ¡por poco me olvidaba!

No, no puedo acompañarte. Tengo que estar de vuelta allá el próximo viernes para una conferencia. Hemos formado una pequeña Sociedad Teológica. Pues has de saber que hay una vida intelectual muy activa en el pueblo. Tal vez la calidad deje un poco que desear. Se advierte cierta falta de conocimiento... cierta confusión mental. Por eso precisamente mi aportación puede ser útil para ellos. También hay personas muy evidiosas, cosa que es muy de lamentar... No me explico a qué se debe pero la gente parece menos capaz de controlarse que antes. En fin, no se debe pedir demasiado a la naturaleza humana. Creo que puedo hacer una gran obra. No me has preguntado cuál va a ser el tema de mi conferencia. Verás, tomaré como base el texto que se refiere a la recomendación de que crezcamos a la medida de la estatura de Cristo, y desarrollaré una idea que, con toda seguridad, te ha de interesar. Les señalaré que la gente siempre se olvida de que Jesús (el fantasma hizo una breve reverencia) era un hombre relativamente joven cuando murió. ¿Comprendes? Si hubiera seguido viviendo habría madurado y rectificado algunas de sus opiniones iniciales, como podría haberlo hecho en vida si hubiera tenido un poco más de tacto y de paciencia. Invitaré a mis auditores a reflexionar acerca de lo que habrían llegado a ser sus opiniones de hombre maduro. Te aseguro que es una cuestión profundamente interesante. ¡Qué diferente sería el cristianismo si el Fundador hubiese podido alcanzar la plenitud! Acabaré señalándoles cómo este enfoque ahonda la significación de la Crucifixión, pues por primera vez nos hace medir toda una tragedia de esa muerte prematura, esa pérdida desastrosa... tanta promesa repentinamente anulada. ¡Oh!, ¿te tienes que ir...? Yo también. ¡Hasta pronto, muchacho! Ha sido para mí un gran placer. Muy estimulante. Adiós, hijo mio. Adiós. Adiós.

Y el fantasma saludó al espíritu con una dulce sonrisa clerical, o mejor dicho, con la mejor imitación de tal sonrisa que pudieron dibujar sus labios incorpóreos y se alejó tarareando suavemente un himno religioso (19).

Lewis piensa que el conflicto más desgarrador en su tiempo es el enfrentamiento con quienes intentan vaciar al Cristianismo de su contenido sobrenatural. Hombre que amaba la discusión, que gozaba con el intercambio de ideas, que gustaba de la buena conversación y que por nada del mundo se perdería una disputa intelectual, cualquiera fuese la creencia o ideología de su interlocutor, confiesa sin embargo que con quien más le cuesta dialogar es, paradójicamente, con los modernistas. Así le escribe a Dom Bede Griffith O.S.B., antiguo discípulo, el 23-4-51:

Pienso realmente que en nuestros días es la gente "no dogmática" y "liberal", que se llaman a sí mismos cristianos, quienes son los más arrogantes e intolerantes. Yo espero justicia y aun cortesía de muchos ateos y, mucho más, de su gente: de los Modernistas tengo que tomar amargura y rencor como cosa natural... (20).

En razón de su quehacer filológico, impresionan especialmente a Lewis las actitudes "desmitologizadoras" de la Escritura, a las que objeta en su propio campo, el de la crítica textual:

(19) *Id.*, pp. 41-45.

(20) *Letters of C. S. Lewis*, p. 229.

...lo que sea que estos hombres puedan ser como críticos bíblicos, yo les desconfío en cuanto críticos. Me parece que les falta juicio literario, que son incapaces de percibir la misma calidad de los textos que están leyendo (21).

Particularmente cuestiona a Bultmann, a propósito de su **Theology of the New Testament**, de donde transcribe y comenta:

...Finalmente, del mismo Bultmann: "La personalidad de Jesús no tiene importancia para el kerygma de Pablo ni de Juan... Realmente la tradición de la primitiva Iglesia ni aun inconscientemente preservó un retrato de su personalidad. Todo intento de reconstruir uno permanece como una obra de imaginación subjetiva".

Así que no hay una personalidad de Nuestro Señor presentada en el Nuevo Testamento. ¿Mediante qué extraño proceso este ilustrado alemán se ha hecho ciego para lo que todos los hombres excepto él ven? ¿Qué evidencia tenemos de que él reconocería una personalidad si allí la hubiera? Porque es Bultmann **contra mundum**... Comienzo a temer que por **personalidad** el Dr. Bultmann significa lo que yo llamaría impersonalidad: lo que Ud. encuentra en un artículo del Diccionario Biográfico Nacional, una necrológica o en una victoriana **Vida y Cartas de Yeshua Bar-Yosef** en tres volúmenes con fotografías.

...Estos hombres me piden creerles que pueden leer entre las líneas de los antiguos textos; la evidencia es su obvia incapacidad para leer (en cualquier sentido digno de discusión) las líneas mismas (22).

El tema del "Jesús histórico" es también tocado en las **Cartas del diablo**... El tentador experimentado lo considera un excelente recurso para apartar a sus "pacientes" del verdadero Jesús, de modo que le indica a su "alumno":

Descubrirás que muchos escritores políticos cristianos piensan que el cristianismo empezó a deteriorarse, y a apartarse de la doctrina de su Fundador, muy temprano. Debemos usar esta idea para estimular una vez más la idea de un "Jesús histórico", que puede encontrarse apartando posteriores "añadidos y perversiones", y que debe luego compararse con toda la tradición cristiana. En la última generación, promovimos la construcción de uno de estos "Jesús históricos" según pautas liberales y humanitarias; ahora estamos ofreciendo un "Jesús histórico" según pautas marxistas, catastrofistas y revolucionarias (23).

Para Lewis el Modernismo se da sobre todo en el ámbito protestante (Bultmann, Tillich, Bonhoeffer, Robinson). No parece considerar su penetración en el campo católico, aunque conoce a Teilhard de Chardin, a propósito del cual le escribe a Fr. Peter Milward, el 26-9-60:

Estoy totalmente de vuestro lado en cuanto a acallar a de Chardin... Me parece haber una peligrosa (pero también vulgar) tendencia al Monismo o aun al Panteísmo en su pensamiento. ¿Y cuál, en nombre del Cielo, es el sentido de decir que antes de que hubiera vida había "pre-vida"? Si Ud. quiere decir que antes de prender la luz en

(21) *Fern-seed and Elefants*, Glasgow, 1978, pp. 106-107.

(22) *Id.*, pp. 109-111.

(23) *Op. cit.*, p. 120.

el sótano había "pre-luz", por supuesto que puede. Pero la palabra inglesa ordinaria para "pre-luz" es oscuridad. ¿Qué gana Ud. con tales apodosos? (24).

* * *

En fin, Lewis es un espíritu en total tensión hacia Dios, a quien ama con un quemante ardor, y a quien entrevé en el fondo de todos sus amores terrenos, que por cierto fueron muchos y grandes.

Creo, y me parece evidente, que cualquier hombre que logre alcanzar el cielo descubrirá que ninguna de las cosas que haya abandonado, aun cuando fuese su ojo derecho, se habrá perdido; que la esencia de lo que, en realidad, haya estado buscando, hasta en los deseos más depravados, la hallará aguardándole en los "Países Altos" infinitamente más excelsa que lo que jamás pueda haber anhelado (25).

Pero Lewis no es una isla en su tiempo. Como Chesterton, fue un enamorado de la amistad. Su obra madura en buena parte en el marco de los "Inklings", grupo más o menos informal, cuyas otras figuras centrales fueron J. R. R. Tolkien y Charles Williams. Y por cierto se integra como un eslabón más en la cadena de autores de habla inglesa que, sin altisonantes declamaciones, han dado a nuestros días muchas de sus plumas más brillantes, de sus testigos más lúcidos y de sus mejores apóstoles de las letras. Autores muchos de ellos descuidados por la cultura católica, poco difundidos y estudiados. Desde el genio del gran Chesterton hasta las novelas de Michael Burt, desde el finísimo humor de P. G. Wodehouse hasta la ironía amarga pero tonificante de Evelyn Waugh, obras mayores y menores esperan llegar a sus lectores naturales sorteando las cortinas de humo de las modas fabricadas por intereses ideológicos. Lewis y Tolkien se publican y difunden en colecciones de Ciencia-Ficción, mientras aguardan su lugar en la crítica y público católicos.

JORGE NORBERTO FERRO

(24) *Letters of C. S. Lewis*, p. 296.

(25) *El Gran Divorcio*, p. 10.

EDUCACION CRISTIANA

La legislación de la Iglesia no puede ser letra muerta. El canon 1372 manda que todos los fieles sean educados desde su infancia de tal suerte que no sólo no se les enseñe ninguna cosa contraria a la religión católica y a la honestidad de las costumbres, sino que ocupe el primer lugar la instrucción religiosa y moral.

El canon 1374 contempla el caso de la inscripción de niños católicos en escuelas acatólicas. En qué circunstancias, pertenece determinar al Ordinario.

El canon 1381 pone la educación religiosa de la juventud sujeta a la autoridad de la Iglesia "en cualesquiera escuelas".

La materia de la legislación es la enseñanza religiosa; no la promoción humana, la lucha de clases, la democracia, etc.

La Iglesia manda, porque puede ordenar en cumplimiento del mandato del Salvador: id y enseñad. No debemos erigir interferencias (bajo la excusa de libertad de enseñanza, pluralismo, iniciativa privada, etc.) Históricamente tales interferencias favorecieron el marxismo y la guerrilla.

Dada la suficiente promulgación del Evangelio, la Iglesia Católica Romana, verdadera Iglesia de Jesucristo, tiene en la comunidad política verdadera potestad de jurisdicción en orden a la enseñanza.

Los padres de familia, en la pila bautismal, han encomendado a la Iglesia el alma de sus hijos. Esto no puede ser subestimado por una legislación laicista, ni desvirtuado por los hombres de Iglesia, llevando la enseñanza por otros derroteros.

Podrá la Iglesia no administrar escuelas, pero la enseñanza impartida debe estar presidida por las verdades de las cuales depende la salvación y la conducta moral de los pueblos.

La formación católica es una formación para el uso de la libertad requerida por la dignidad del hombre y la grandeza de las naciones. La laicista o naturalista es una formación para el libertinaje, que conduce al delito y a la cárcel. Ya lo decía San Agustín en carta a Marcelino:

"Aquellos que pretenden que la doctrina de Cristo es enemiga del Estado, que presenten un ejército compuesto de soldados tales como lo pide la doctrina de Jesucristo; que nos den gobernadores de provincia, maridos, esposas, padres, hijos, maestros, servidores, reyes, jueces, recaudadores de impuestos, según lo que prescribe la doctrina cristiana, y que tengan la osadía de decir que es contraria a la prosperidad de los estados. Si son francos tendrán que reconocer que en la doctrina cristiana tiene el estado su grandeza y prosperidad" (1).

Ni el paganismo de ayer, ni la apostasía de la fe de hoy, pueden presentar ni soldados, ni maestros, ni magistrados, ni padres de familia, como puede presentarlos una sociedad donde circula la vida de la gracia. Eso lo conocemos por experiencia; experiencia de apetitos incontrolados, malamente justificados con la apología de la libertad. San Agustín continúa hablando del lujo y la corrupción de las costumbres romanas, que causaron la destrucción del Imperio.

El gran mal en el concepto de educación católica en la hora actual, es la concepción personalista, que la vuelve hija de la iniciativa privada, sin reconocer el derecho de la Iglesia, con todos los recaudos para no interceptar el "pluralismo cultural" y demás escrúpulos del personalismo.

Estamos en vísperas de una nueva ley de educación. La nueva ley debe ser católica, patriótica, para bien de la Nación. Queremos dejar atrás años de ambigüedades y desorden.

Dos veces hemos expuesto el magisterio de la Iglesia y los problemas educativos. La primera en **Ensayos de Pedagogía según Santo Tomás de Aquino** (1949); la segunda vez en **Política Educativa** (1953).

Desde entonces, mucha agua pasó bajo los puentes, y la doctrina de la Iglesia, propuesta de diversas maneras, no siempre ha sido bien interpretada. En ello ha influido el concepto de cristiandad laical, el secularismo, el pluralismo, el maridaje principalmente europeo entre católicos y comunistas a raíz de la segunda guerra mundial; todo esto ha influido en mayor o menor grado, formulándose la doctrina de la Iglesia en términos poco felices.

Dos planteos

Actualmente la función del magisterio de la Iglesia con respecto al problema global de la enseñanza, propónese de dos maneras: Una, la tradicional, como el derecho de la Iglesia para enseñar en todas las escuelas públicas, en un país donde está dada la sufi-

(1) S. Agustín, *Opera Omnia*, ed. billingüe, vol. V, Vives, Paris, 1870, 183-4.

ciente promulgación del Evangelio. La otra manera, como una presencia de la Iglesia en la ciudad pluralista; lo único que se deduciría de esta presencia es su derecho a fundar escuelas.

Esta segunda fórmula, con evidentes raíces en el neomodernismo, pretende apoyarse en la Declaración sobre Educación Cristiana de la Juventud del Concilio Vaticano II ("Gravissimum Educationis Momentum": 28-X-1965). Digamos de antemano que es una falsa interpretación.

Así por ejemplo Joaquín García Carrasco F. S. C. interpreta de la siguiente manera el documento conciliar: El Concilio Vaticano II **intenta otro planteamiento** poniendo en el centro de toda la cuestión al hombre, único que en el fondo puede presentar derechos a la educación verdaderamente definitivos (2). El planteo es distinto del tradicional sustentado por la **Divini Illius Magistri** de Pío XI.

La cuestión está no suficientemente planteada. El derecho que sigue al **debitum** está por parte del educando que debe recibir la enseñanza como algo **debido**, como deuda de la comunidad política **in solidum**. La comunidad política le debe enseñanza moral, científica-natural, literaria, religiosa, etc. La comunidad enseña, no por un derecho, sino en virtud de lo que debe; la Iglesia enseña en virtud del mandato de su Fundador; los cristianos tenemos obligación de recibir esa enseñanza de salvación. El Estado tiene también el mandato del Bien Común. En virtud de estos mandatos y obligaciones es que hablamos de derechos de la Iglesia o del Estado.

La Declaración Conciliar sobre la Educación Cristiana de la Juventud cuando menciona el derecho toma esta palabra en el sentido de derecho objetivo y no subjetivo; refiérese al educando a quien se le debe la enseñanza. El contenido de la misma es el bien que debe recibir de la comunidad, al cual tiene un verdadero derecho por serle algo debido. La comunidad política tiene esa deuda con sus elementos más jóvenes, que debe saldar. La comunidad política canaliza aquella obligación por las instituciones coeducadoras.

Esto es claro. La deuda es evidente. Sobre todo se debe lo principal, lo referido a la vida espiritual del joven. La comunidad le trae al mundo, completamente desnudo y desguarnecido, dependiendo totalmente de sus padres, y de la comunidad política que le reconoce como miembro suyo. El recién nacido carece de todo, y requiere los medios de subsistencia, como algo debido para sí mismo.

(2) Joaquín García Carrasco F. S. C., *La Política Docente*, Madrid, 1969, p. 35. Para Víctor García Hoz, "la Iglesia opera cerca de las familias, y en relación con el Estado condicionando ciertos patrones de conducta moral y social": *Principios de Pedagogía Sistemática*, 4ª ed., Madrid, 1968, p. 151; cf. Máximo I. Gómez Forgues, *La Enseñanza Laica frente a la Constitución Nacional*, Buenos Aires, 1949.

Después de la alimentación y del vestido, vienen la educación e instrucción, lo que se menciona ambiguamente como incorporación a los valores de la comunidad. Debe enseñársele, también por justicia, aquello requerido por el medio cultural, y lo requerido por la misma persona para su salvación. Los bienes del espíritu son más importantes que los bienes del cuerpo. La comunidad política por sí sola no sería capaz de formar las mentes sin deformarlas, en un sincretismo religioso, en un vago conceptualismo de palabras insignificantes, en una temática solamente histórico-conceptual que formaría al erudito pero no al cristiano. La Iglesia es el principal canal para los bienes de salvación; por eso los pastores y responsables deben cumplir su misión. La comunidad política **in solidum** es responsable, con todos sus estamentos e instituciones; debe, por la misma razón de justicia, formar un hombre capaz, honorable y buen cristiano.

Al hablar así, entendemos no salir del orden de la justicia, del derecho que asiste al educando. No hay nada optativo, sujeto a elección. El respeto debido a la personalidad en formación, obliga a pensar primero en lo debido, en aquello adeudado que se debe pagar; y solamente después en lo optativo, sujeto a elección, más o menos. Por ejemplo si debo enseñar música, o un idioma extranjero.

La Declaración GEM insiste sobre el derecho a la educación: "Se declara y se afirma en documentos públicos los derechos primarios de los hombres, y sobre todo de los niños y de los padres con respecto a la educación" (Proemio). El derecho de los niños es un derecho objetivo y propio a recibir lo que se les debe; el derecho de los padres es un derecho subjetivo, la facultad, el poder moral de dispensar la formación a sus hijos.

A menudo la Declaración conciliar invoca la dignidad de la persona humana para sustentar el derecho a recibir la educación; tiene razón, por tratarse de una dignidad indigente; dignidad vacía, desnuda y hambrienta; el hombre perdió sus riquezas después del pecado en el paraíso terrenal. Desde entonces cada hombre viene al mundo con aquella dignidad vacía y desnuda, que debe ser llenada con aquellas riquezas de que habla San Pablo: "Las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia" (Ef. 1, 7-8).

Mal hacemos hincapié en un derecho a enseñar, que no tenemos individualmente, por sobre el derecho a recibir la enseñanza de la comunidad, que sí tenemos individualmente; la enseñanza de la verdad y del bien es el **justum debitum** o deuda de justicia que la comunidad debe darme.

En el Documento sobre Educación Cristiana del Concilio lee-

mos lo siguiente: "Todos los hombres de cualquier raza, condición y edad, por poseer la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable a una educación que responda a su propio fin... Mas la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las sociedades" (Proemio, nº 1). Más adelante recalca el Concilio que los niños y jóvenes tienen derecho a que se les estimule (nº 1), derecho a la educación cristiana (nº 2).

En los textos mencionados del documento conciliar, el derecho no está por parte del que enseña, sino por parte del que debe ser enseñado; a él, justamente, se le **debe** la enseñanza; es el **debitum**, la deuda que la comunidad política tiene con él.

Creemos que dentro de este contexto podemos interpretar en la línea de la doctrina tradicional el siguiente párrafo: "La presencia de la Iglesia en el campo escolar se manifiesta sobre todo por la escuela católica. Esta busca en no menor grado que las demás escuelas los fines culturales y la formación humana de la juventud". En el mismo número proclama el derecho de la Iglesia a establecer y dirigir libremente escuelas de cualquier orden y grado, ya declarado en muchísimos documentos del Magisterio...

La Declaración no emplea la palabra derecho ni libertad de enseñar; emplea la palabra "deber" y "presencia" de la Iglesia. La palabra "derecho" podría emplearse en el sentido de facultad moral o derecho subjetivo, en cuanto es algo potestativo de la Iglesia enseñar a todos los hombres.

La Iglesia tiene una presencia, porque tiene un poder, una **facultas**, facultad moral en orden a la enseñanza, por el mandato de Cristo; no es la facultad que puede tener cualquier institución humana, por estar autorizada o por saber; su densidad potestativa viene del mandato de Cristo Salvador; por tanto su derecho de enseñar es absoluto e implica la obligación de escucharla por parte del hombre.

Por ese motivo tal derecho o poder de la Iglesia nunca puede explicarse por el catálogo de los derechos o libertades humanos, que el nuevo antropocentrismo funda en la persona humana.

El hombre tiene ciertas prerrogativas, que llamamos hoy derechos subjetivos. Dice Santo Tomás: Respecto de los bienes exteriores dos cosas competen al hombre: la potestad de gestión y disposición de los mismos, y su uso o disfrute (3). El Angélico habla de dominio, posesión. "Dicha idea de dominio, tiene sentido activo de un derecho subjetivo, de poder y facultad de la persona" (4).

(3) *Summa Theologica* II-II, 66, 2.

(4) P. T. Urdáñez O. P., en su Introducción a la cuestión 66 de la *Summa Theologica*, ed. BAC.

El derecho subjetivo de enseñar, la facultad moral de impartir conocimientos, que tiene aquel que sabe, ha sufrido la transformación regresiva de volverse una "libertad", incorporándose al catálogo de los derechos humanos, tan nutrido como fácil de instrumentar; vale decir se ha vuelto algo eminentemente volitivo, sujeto a elección, dentro del orden de las opciones más o menos probables.

Cuando las opciones reales son menos, aumenta el monto de opciones nominales. El inmanentismo filosófico sustituye el mundo real con otro ideal.

Dejamos en claro que existe un verdadero derecho al aprendizaje de todo lo concerniente a la vida civilizada: fines, medios, valores, bienes, que la comunidad puede y debe proporcionar. Pero otro es el derecho de impartir una enseñanza. Eso no es un derecho propiamente dicho; es una obligación que la ley determina.

La enseñanza formal en la comunidad política parte de dos principios. Primero, que el sujeto sepa lo que va a enseñar; vale decir que posea una habilitación de hecho. Segundo, que reciba la habilitación jurídica dada por la ley.

La enseñanza viene autorizada por la patria potestad, con respecto a los hijos; por razón del Bien Común, en el caso del Estado; por razón del mandato de Cristo, en el caso de la Iglesia. El punto de partida de estos derechos no es la voluntad personal de Juan o de Pedro; son las exigencias del orden jurídico regulado por la ley. Es la ley natural, la ley eterna o la ley positiva, quienes otorgan la **potestas**, la facultad moral, el derecho a enseñar. Escribe el P. Lachance: "Facultad moral y obligación son el eco de las prescripciones de la ley, la una en el que es beneficiario del derecho, la otra en quien es el deudor" (5).

Sólo la quiebra profunda del orden de la razón; conceptualismo filosófico, anarquía de la voluntad o de las voluntades sin ley; pueblos atomizados por la demagogia o constreñidos por regímenes de fuerza; solamente este estado de hombres y pueblos, sin norte y sin control, ha podido pensar en un derecho a enseñar fundado en la iniciativa privada. Si todos y cada uno tienen derecho a enseñar,

(5) El P. Luis Lachance O. P. ha consagrado importantes estudios a la noción de derecho y derechos subjetivos. Señalemos los principales: *Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*, Montreal, 1948; trad. esp., notas y estudios, por Fernando N. A. Cuevillas, Buenos Aires, 1953. *Le Droit et les Droits de l'homme*, Paris, 1959; versión esp. 1979. "El hombre recibe del orden jurídico establecido (natural o positivo) ciertos poderes intangibles. Es un hecho de experiencia... se ha llamado a este poder la facultad moral, y se la ha confundido con el derecho".

Subraya el P. Lachance una evolución regresiva en el concepto mismo de derecho: desde el derecho objetivo, el *debitum justum*, objeto de la justicia, hacia lo subjetivo. Explica este fenómeno por las tendencias dominantes desde el Renacimiento hacia lo subjetivo y antropocéntrico. "Se dejó de mirar a las instituciones como el producto de leyes anteriores y superiores y se las consideró como el resultado de un contrato social" (*El Derecho y los Derechos del hombre...*, p. 174). La Legislación escolar también se ve como una especie de contrato, en que cada parte aporta un poco. Pierde así organicidad y necesidad, cae en lo más o menos arbitrario.

nadie tiene obligación de aprender. El autor de "Política Docente", al que hemos aludido más arriba, interpreta textos de Pío XII para fundar el derecho de enseñar en la persona individual. De los textos citados, uno sobre el uso de los bienes de la tierra, y el otro acerca de que el hombre no debe ser un elemento pasivo en la vida social (pp. 35-36), no puede deducirse un derecho a enseñar fundado en la iniciativa privada.

La educación católica no es meramente optativa

El problema de una educación católica no es problema de elección, de opciones más o menos arbitrarias. Tampoco podemos adelantarnos a presuponer un "pluralismo" interesado en la supresión de toda enseñanza religiosa. Tal pluralismo que acepta todos menos el catolicismo, existe solamente en algunos ideólogos que quieren la "cristiandad laica" o la ciudad secular. Es una postura que ha venido a concretar en estos últimos tiempos las tendencias ancestrales de la utopía naturalista que anidan en el corazón del hombre. El hombre, señor del Paraíso, que todo lo puede, vuelve a renacer desde el suelo de su caída, como un ideal confuso de grandeza y plenitud. Es el hombre viejo que, sin recurrir a las fuentes de una renovación interior, quiere por sí mismo experimentar el vigor de su juventud, de aquello que fue su estado de justicia original.

La pasión del hombre por sí mismo nació en el Renacimiento, y creció alimentada por el progreso, los viajes y los descubrimientos en los siglos llamados de la Ilustración. El hombre volvió a sentirse rey de la creación, todopoderoso, olvidando que era un rey destronado, que no podía volver a su trono sino a través de la obediencia al Hijo de Dios.

La ilusión de una autonomía plena vuelve a renacer de vez en cuando. Esta última vez ha renacido, sin negar a Dios, ni lo sobrenatural, pero quitándole a Dios toda intervención en las cosas humanas. Es lo que se ha llamado, dándole a la expresión un sentido muy preciso, nueva cristiandad, humanismo integral. Como estas denominaciones lo expresan, no se renuncia al cristianismo, pero, si nos atenemos a sus consecuencias concretas, se acaba por proponer para la vida social y política de los pueblos un secularismo absoluto, cuyo último fundamento es el rey de la creación, gozoso entre las cosas del mundo, olvidado de su destronamiento, viviendo la utopía del imperio absoluto sobre la tierra. Citemos al P. Meinvielle: "Con su tesis de la nueva cristiandad laica, abre Maritain el amplio cauce de la problemática nueva en el campo de las relaciones de la Iglesia y el mundo, en los medios intelectuales católicos, que por una parte rechaza la posición tradicional de un orden temporal subordinado indirectamente al sobrenatural, y por la otra le-

gitima las aspiraciones laicistas del mundo moderno, como conformes y ajustadas a la ley evangélica" (6).

Este movimiento de ideas, del cual nos hemos ocupado otras veces, fue muy amplio. El rey destronado, en el exilio, entre cardos y espinas, rehúsa el llamado de la Verdad, y concibe las cosas independientemente del magisterio de la Iglesia. Hemos centrado todo en el Hombre. Primero perdimos el Paraíso; ahora perdemos la Iglesia; hemos quedado con el Hombre, un ser desvalido, ahito de resentimiento e ilusiones, en camino hacia la muerte.

La educación católica, la formación del hombre en la gracia de Dios y en oposición al pecado obedece a una necesidad. El hombre debe reencontrar la luz; su verdadero dominio sobre el mundo, su señorío sobre las cosas; eso lo obtendrá por el camino que dijimos más arriba: la obediencia sin reticencias al Hijo de Dios, que vino al exilio para salvarnos.

"No faltará de Judá el cetro. Ni de entre sus pies el báculo hasta que venga Aquel cuyo es, y a El darán obediencia las naciones" (Gen. 49,10).

El Derecho de la Iglesia

El derecho de la Iglesia ha sido expuesto muchas veces. Ningún católico puede negar a la Iglesia el derecho a enseñar. Tal derecho es presentado óptimamente por la encíclica **Divini Illius Magistri** (31-XII-1929), que hemos mencionado y comentado en nuestro libro **Política Educativa** (1952). La Encíclica sale al encuentro del naturalismo pedagógico que ha cobrado gran incremento en los tiempos actuales.

El documento de Pío XI pone de relieve la singular importancia de la tarea educativa, que abarca al hombre entero: "cómo debe comportarse en esta vida terrenal para el fin sublime para el cual fue creado". Todas las normas están dirigidas a este último fin. Comportarnos en coherencia con el fin sobrenatural es naturalmente imposible sin la educación cristiana; por eso: "no puede existir educación completa si no es cristiana"; quedaría trunca la labor formativa si no alcanza los fines que debe alcanzar.

De aquí se infiere fácilmente que una Pedagogía cristiana debe aplicar a la enseñanza los postulados de la Teología, que es aplicar a la enseñanza la doctrina de la salvación, de la honestidad en la vida propia y de una recta convivencia humana. Si la Pedagogía quiere ser cristiana debe tomar sus puntos de partida de la Revelación.

Diversas instituciones tienen a su cargo la enseñanza; vale de-

(6) De Lamennais a Maritain, 2ª ed., Buenos Aires, 1967, p. 237.

cir, deben enseñar, repetimos, en virtud de la deuda de justicia que tienen con el educando. En primer lugar, la Encíclica nombra a la Iglesia, que tiene dos motivos principales: el mandato de Cristo y su maternidad espiritual.

El mandato de Cristo sobre todo, la autoridad suprema de magisterio que le dio su divino Fundador: "A mí se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id pues y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles a observar todas las cosas que yo he mandado. Y yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos" (Mt. 28, 18-20).

Mandato significa orden, imperio; Cristo muestra plenamente su autoridad para mandar; aquí no hay nada opcional; el mandante, Cristo, tiene verdadera potestad de jurisdicción sobre todo el género humano, sobre cada uno de los hombres, reunidos en comunidad política y fuera de ella.

El mandato es universal y abierto; los Apóstoles, la Iglesia deben predicar la verdad que salva; y todos los hombres tenemos la obligación de escuchar. La Iglesia pues debe enseñar: en virtud del derecho común que tiene una institución idónea de enseñanza, y en virtud del derecho divino que le otorga el mandato de su Fundador.

Así como es alto ese derecho, es tremendamente culpable y delictuoso la subversión de ese derecho.

En cuanto a la educación impartida por el Estado, si bien es verdad que sanear la naturaleza no es obra del poder político, sin embargo el poder político exige cierto saneamiento y honestidad de costumbres.

Sanear la naturaleza es obra de la Iglesia, más en concreto, obra de la gracia y de las virtudes cristianas. La Iglesia tiene en sus manos todos, o los mejores elementos de reconstrucción personal y social; el pueblo católico lo sabe, y cree que la mejor formación será la impartida por los colegios católicos; por ese motivo tergiversar la educación católica, lanzándola a promover la sedición, es gravísimo pecado.

Aunque al poder político del Estado no le pertenece **per se et immediate** sanear la naturaleza humana, exige y debe exigir un cierto nivel de honestidad pública; por tales motivos debe inspirar la enseñanza en la moral cristiana, y las verdades elementales de la fe católica.

Por otro lado el educando, en cualquier escuela que le proporcione la comunidad, tiene derecho a enterarse de la doctrina cris-

tiana; la sociedad no puede lesionar ese derecho, **omitiendo lo necesario**, y formando una concepción naturalista de la vida.

La enseñanza de la moral cristiana vendría a llenar un vacío en la legislación escolar argentina. Y llenar este vacío es interés común de gobernantes y gobernados. El gobernante, porque quiere la paz y el trabajo dentro de las fronteras patrias. Los gobernados, porque no quieren verse defraudados por los vecinos, o por los mismos gobernantes. La enseñanza de la moral cristiana interesa al gobierno, porque a éste no le causa gracia tener que abarrotar las cárceles con gente que debería estar trabajando y haciendo cosas útiles; interesa a los gobernados, que anhelan la posesión pacífica de principios reales y estables de vida y convivencia humana.

La moral cristiana conoce plenamente las virtudes y los defectos de la naturaleza humana; sabe lo que debe estimular y lo que debe hacer desaparecer. No es menos importante para el sujeto y para la sociedad, el saber combatir desde temprano la mentira y las injurias al prójimo, los atentados contra la paz y la sana convivencia.

La Política Educativa cristiana o para cristianos, que debe formar al hombre para vivir en el seno de sociedades civilizadas, no puede prescindir de los fundamentos que ofrecen la Revelación y la Teología. Aquéllos son los fundamentos remotos, pero que no pueden relegarse como ineficaces. La historia teológica del hombre: su caída y reparación, el estado de su naturaleza herida por el pecado y restaurada por la gracia, son datos esenciales para el educador cristiano.

La educación requiere como toda tarea humana valiosa, una fundamentación científica. Los educadores por lo general reducen la ciencia a la psicología; la Pedagogía no está suficientemente descargada de psicologismo. Es un error lamentable, que influye aun en los maestros cristianos.

Otro error en el planteo de los problemas, es confundir el plano de lo científico, necesario, con el plano de lo prudencial, contingente. La escuela debe saber conjugar la universalidad de los principios, y lo que requieren los casos singulares y concretos.

Conclusiones

1. El cristiano es algo de la Iglesia, como el hijo es algo del padre; como el hijo debe ser incorporado por el padre en la sociedad humana, la Iglesia incorpora a los suyos en la sociedad divina de los hijos de Dios.

Otro aspecto de la cuestión es la convivencia. El padre de familia debe proteger a sus hijos, a su familia, de los elementos de corrupción moral, para tener una prole sana, honesta y cristiana. La

Iglesia tampoco puede permanecer impasible ante los elementos disociativos de la conciencia cristiana.

Las razones del falso pluralismo y falsa libertad religiosa, no caben en Pedagogía; pueden servir para adormecer y anular el entusiasmo por la Fe y la Verdad. Demasiado mal sufrimos por culpa de una actitud pasiva, un sueño de muerte, sostenido por buenas razones. Las sectas protestantes, las herejías contra la fe católica han aumentado sus adeptos en nuestro país, encontrando nuestro catolicismo enredado en escrúpulos de convivencia y pluralismo. La responsabilidad del obispo, del sacerdote, del educador, es muy grande.

2. En la Declaración GEM se ha puesto de relieve que la educación cristiana obedece a un derecho real, objetivo, del joven a la educación según la doctrina de Cristo, íntegra y perfecta, según es capaz de enseñarla la Santa Iglesia Católica Romana. No puede concebirse un derecho a la herejía o al error religioso.

Será necesario hoy en día advertir que, al hablar el Concilio de "educación cristiana", refiérese a la formación del hombre según la integridad de la fe, o sea educación católica.

La actitud pasiva, tolerante, pluralista o de convivencia respetuosa frente a los errores religiosos, puede interpretarse fácilmente como concesión a la herejía, como prueba de que las verdades religiosas de la fe católica pueden ser compartidas por diversos cenáculos disidentes.

El ser humano en cuanto tal tiene derecho a que se le enseñe a conocer a Dios, su último fin, y a conocer los mandamientos de Dios, que son otras tantas exigencias de la ley natural.

En cuanto bautizado, tiene derecho a que la comunidad política, especialmente sus progenitores y la Iglesia, le formen en la ley de Jesucristo, Nuestro Señor. Existe ante todo un derecho a la verdad y al bien. Ninguna institución humana tiene derecho a sembrar el escepticismo, el relativismo de lo que no es relativo, ni el sincretismo religioso, contra la justicia que exige la religión, el culto revelado por Dios.

3. Por la confluencia entre el derecho de la Iglesia y los derechos del educando: "Declara igualmente el sagrado Concilio que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales, y a prestarles su adhesión personal, y también que se les estimule a conocer y amar más a Dios. Ruega pues encarecidamente a todos los que gobiernan los pueblos, o están al frente de la educación, que procuren que nunca se vea privada la juventud de este sagrado derecho" (GEM, Proemio).

Según lo establece el documento conciliar, el niño tiene un derecho objetivo de aprender, en razón del débito que tiene para con él la comunidad.

La Iglesia tiene un derecho subjetivo, deber u obligación, en razón del mandato de Cristo, de enseñar a todos los hombres.

El Estado tiene un derecho, supletorio de la patria potestad, en razón del Bien Común.

No existe ningún derecho fundado tan sólo en la dignidad de la persona humana; ni fundamental ni de ninguna especie. La Declaración del Concilio GEM no autoriza ningún derecho de tal naturaleza. Cuando GEM afirma que todos los hombres tienen un derecho a la educación, se refiere al aprendizaje, no a la enseñanza.

El derecho de la Iglesia, obligación consecutiva al mandato de Cristo, es expuesto por el Concilio como el deber de anunciar a todos los hombres el camino de salvación (GEM, 3). Es un deber de la Iglesia que configura un derecho, una obligación de la Iglesia a enseñar, y el deber correlativo de acatar la enseñanza cristiana.

Deber viene de **debitum**, deuda. Tiene su raíz en el mandato de Cristo. Supuesto el mandato de Cristo, el hombre debe recibir la doctrina cristiana. La Iglesia tiene un deber, una obligación de enseñar la doctrina cristiana, un derecho. Puede añadirse que la palabra "derecho" significa que el deber cumplido incorpora a la Iglesia a un orden de justicia; es un deber altamente honorable; una obediencia al mandato de Cristo, que es honor y dignidad del cristiano.

El derecho de la Iglesia, consecutivo al mandato del Salvador, no puede disminuirse o subestimarse, ni por las exigencias de la ciudad secular, ni por ningún catálogo de derechos humanos.

4. La Encíclica **Divini Illius Magistri**, ya mencionada, opone vigorosamente la escuela católica a toda forma de naturalismo pedagógico: "Por lo mismo es falso todo naturalismo pedagógico que de cualquier modo excluya o aminore la formación sobrenatural cristiana en la instrucción de la juventud; y es erróneo todo método de educación que se funde todo o en parte en la negación u olvido del pecado original y de la gracia, y por tanto sobre las fuerzas solas de la naturaleza humana" (7).

Las fuerzas de la naturaleza regeneradas por la gracia y elevadas por ella, tienden por obra de las virtudes teologales e infusas al último fin sobrenatural.

El cristiano —dice San Pío X— debe dirigir todas las cosas al

(7) EG, I, 1191 (Encíclicas Pontificias, ed. Guadalupe, vol. I, p. 1191).

bien supremo como último fin (8). El Papa se está refiriendo a las cuestiones obreras; a los círculos de obreros interconfesionales; la doctrina se puede legítimamente aplicar al problema escolar: "De no ser oportunamente amonestados a velar sobre sí, corren el riesgo manifiesto de irse acomodando poco a poco y sin sentirlo a cierta clase de religión cristiana vaga e indefinida. Llamada interconfesional, que se difunde ahora entre vanas protestas de consideración a un cristianismo común" (9).

5. El libro **La Política Docente** de Joaquín García Carrasco, al que páginas atrás hemos aludido, estudio realizado a la luz del Vaticano II, es un libro de difícil lectura. La prologuista, Angeles Galino, lo denomina "historia de una mentalidad". Efectivamente, intenta, según nuestro entender, una lectura "personalista" de la declaración conciliar **Gravissimum Educationis Momentum**. Esto trae sus problemas, y nos introduce en un sistema de interpretaciones con diversos matices de probabilidad.

El comentario no nos presenta la escuela católica conocida, sino algo que podemos identificar como escuela de la "cristiandad laical" de Maritain, o del mundo secularizado de tantos otros. Dice así: "La conclusión de las páginas que preceden es compleja. De un lado se justifican perfectamente el carácter institucional de la Iglesia y la institucionalidad en el ejercicio de su misión. Pero con ello no se justifica el retorno a formas superadas de institucionalización; el retorno a la medieval hegemonía política de la Iglesia; a la personificación social de la Iglesia como sociedad perfecta que se basta a sí misma en todos los órdenes de la vida" (10). Lo institucional de la Iglesia —según esto— no depende del mandato de Cristo, sino de "la encarnación de la comunidad de fe en la ciudad terrena" (11). La escuela, según G. C., es un ente abstracto y solitario: "Si afirmamos que la escuela es instrumento que pertenece al patrimonio universal, dicha afirmación no significa sólo que ninguna sociedad ni institución, tanto divina como humana, puede arrogarse particularmente su monopolio. Significa también que la actividad catequística en la escuela no nace inmediatamente como consecuencia de la misión evangélica de la Iglesia; nace en cierto modo del ser radical de lo cristiano..." (12).

Por su concepción de la cristiandad laical, sin Iglesia institucional propiamente dicha, el Autor deja todas las escuelas y ense-

(8) EG, I, 876. *Singulari Quadam Caritate*.

(9) *Ib.*, 874.

(10) *Op. cit.*, p. 382.

(11) *Ib.*

(12) *Ib.*, p. 383.

ñanza o en manos del Estado, por gravitación natural, o en manos de una supuesta y arbitraria iniciativa privada.

Concluye el Autor que a la luz de la doctrina conciliar no hay distinción entre escuela estatal y privada (13). Tampoco se funda la enseñanza católica en el mandato evangelizador. El fundamento —afirma— es más radical, y sirve para todas las confesiones religiosas; es la ley natural y los derechos fundamentales del hombre (14).

El comentario abandona el GEM y sale como un bloque errático por el cauce del personalismo hasta configurar la escuela de nadie o del patrimonio universal, según las palabras del Autor.

La experiencia acumulada, por razones de ministerio, con personas de todos los estamentos sociales, ricos y pobres de todos los "niveles", como se dice hoy, nos lleva a desear con urgencia en nuestro pueblo una educación católica, con una enseñanza explícita de las virtudes morales, y su ordenación al último fin del hombre.

El niño de hoy, y hombre de mañana, va a tener que afrontar problemas insolubles sin una formación en las virtudes cristianas, y sin la visión del último fin del hombre que le proporcionan la fe, la esperanza y la caridad.

El auge de la prostitución; los hogares deshechos; los niños abandonados; reclusos primero en Casa-cunas y de allí a los reformatorios; la infancia enloquecida por reprensiones injustas, deseos insatisfechos, sin conocer el ámbito apacible del hogar, en una sociedad que les causa angustia, tedio, envidia, instintos de venganza, sin sentido del honor, viendo todo a su alrededor falso, mentiroso, hipócrita; con todo esto no podemos pensar más que en un futuro delincuente, que va a poblar nuestras cárceles, perdido para la sociedad y para la patria.

¿Qué se puede pedir a la pobre jovencita, sin principios religiosos, que llega a nuestras ciudades en busca de trabajo, acuciada por la necesidad?

La enseñanza de la moral cristiana es también indispensable para las personas con recursos de dinero. El dinero se transforma a menudo en instrumento de corrupción. La moral cristiana enseña el buen uso de los bienes artificiales. Asistimos hoy al despilfarro, la avaricia, la embriaguez; el lujo, la ostentación, la lujuria; el aborto, la criminalidad infantil antes y después del parto; el abandono del hogar y de los hijos, el divorcio... El único antídoto serio para tanta corrupción de la vida moral es la enseñanza de la

(13) Ib., p. 386.

(14) Ib.

moral cristiana. No hay nada más. El amor a nuestro pueblo nos lleva a desear para nuestra juventud la educación según los dogmas y preceptos del cristianismo.

La temática desorbitada del pluralismo y la libertad (léase libertinaje) implican lisa y llanamente la corrupción de menores.

P. ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.



LA VIOLENCIA EN EL REINO DE DIOS

"El Reino de los Cielos está en tensión y los esforzados lo arrebatan" (San Mateo 11, 12).

I. EL REINO DE LOS CIELOS

1. Significado

La Sagrada Escritura es la historia del reinado de Dios en el mundo. Dios aparece como Rey del Universo por el hecho mismo de la creación (1). Todos los libros del Antiguo Testamento, sobre todo los sapienciales, celebran tal reinado.

Sin embargo, no es de este Reino del que primariamente se habla en la Biblia. La concepción de Dios como Rey del Universo es una idea derivada de la de Dios como Rey de Israel (2). Que el reinado de Dios sobre Israel sea de orden sobrenatural, aparece con toda claridad en la Escritura Santa. A la voluntad del Señor se debe la elección de Israel, como predilecto entre todos los pueblos de la tierra (3).

Las relaciones de Yavé con los miembros de tal pueblo no serán las de Creador y creaturas, sino las de Padre e hijos (4). El es quien los redime de la esclavitud de Egipto "con mano potente y brazo extendido" (5), fundando así su Reino: un reino sagrado y sacerdotal. Es Dios el Rey supremo de Israel, de quien la autoridad judicial o real será meramente su superintendente en las cosas materiales (6), al paso que el Señor gobernará a su pueblo de un modo sobrenatural, por medio de sus profetas, a quienes, como a portavoces de Yavé, pueblo y monarca tendrán que obedecer (7).

Si del Antiguo Testamento pasamos al Nuevo, vemos que es su

(1) Cf. Gen. 1 y 2.

(2) Cf. Ps. 24, 29, 47, 93, 95, 103, 145; Is. 37,16; I Cron. 29,11-12; Tob. 13,1-6.

(3) Cf. Lev. 12; Dt. 7,6; Ex. 6,2-8; Ps. 135,4.

(4) Cf. Dt. 32,9-14; Os. 11,1-3; Mal. 1,6.

(5) Ex. 15,16; cf. Dt. 5,15; 9,29; 2 R. 17,36; Ps. 74,12; 77, 15-21; 136,12; Jer. 32,21.

(6) Cf. Jue. 8,23; I Cron. 28,5.

(7) Cf. Dt. 18,15-19.

continuación perfecta: estadio realizado del reino profetizado y figurado. Las genealogías presentan a Jesús como el **semen promissum** (8), en Quien convergen todas las promesas del Antiguo Testamento (9). Jesús, al presentarse como el Hijo del hombre, se aplica la concepción mesiánica del Antiguo Testamento: la del Mesías paciente de Isaías y del Salmo 21. Su predicación del Reino de Dios entronca con todas las predicciones del Antiguo Testamento (10).

2. Los esforzados y la Verdad

Si el Antirreino, ya al comienzo del mundo, tiene por fundamento la mentira y al "padre de la mentira", que así se convierte en "homicida", entonces podemos entender el diálogo entre Pilatos y Jesús:

"—Luego, ¿tú eres rey?"

—Tú lo has dicho. Yo soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la Verdad; todo el que es de la Verdad, oye mi voz" (Jn. 18, 37).

Jesús se proclama Rey por la Verdad. Sobre todo en San Juan se destaca la equivalencia de **verdad** y **vida**. La proclamación de la Verdad es la misión mesiánica de Jesús. Por la "mentira" el hombre pierde la vida, sobre todo la Vida Eterna. La Verdad devuelve al hombre la Vida Eterna. Jesús nos devuelve la participación en la santidad, justicia y eternidad de Dios.

"El mundo pasa y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre" (1 Jn. 2, 17).

Al Reino de Dios y al Antirreino los tenemos que considerar como una realidad a la vez metahistórica e histórica. En cuanto realidad que se encuentra fuera de la historia del hombre, el Reino de Dios ya está estructurado, conforme al Plan Divino sobre el hombre, llamado por Dios a la familiaridad divina y a la participación de su Vida. Conociendo Dios, en su eterno presente, el rechazo del hombre, dispuso todas las series de hechos e instituciones que, en el curso del tiempo del hombre, en sus crisis y desenvolvimiento, mantuviesen inmutables los ideales, fuerzas y energías de este Reino y todos los llamados y purificaciones convenientes para que el hombre vuelva a Él. Llamadas divinas en todo el mundo y en todos los tiempos, en los Patriarcas y fuera de ellos, en Israel y fuera de él, en la Iglesia y fuera de ella. Llamadas que son energías de la Verdad en las distintas verdades parciales. Pero lo más grande de este Plan Metahistórico es que la energía central de la Verdad no puede ser otra que la Pasión de Cristo, el Sacrificio de Cris-

(8) Cf. Mt. 1,1-7; Lc. 2,23-28; Gen. 3,15.

(9) Cf. Gal. 3,29.

(10) Cf. Gen. 3,5; Ps. 2; 110; Dan. 7,13-14; 18 etc. Para la Teología Bíblica nos guiamos principalmente por "Enciclopedia de la Biblia", 6 vol., Ed. Garriga, Barcelona, 1963.

to. Por eso, según la doctrina de la Iglesia, Cristo es Cabeza de todos los hombres, y todos los hombres que "inculpablemente" no conocen a Cristo también son miembros de Cristo, "en potencia", dice Santo Tomás, "en deseo", se expresa el Vaticano II.

El Antirreino también es un llamamiento metahistórico a una situación ya determinada. Precisamente se llama Antirreino porque sólo posee la estabilidad de una condena. Quienes lo integran no constituyen verdadera sociedad ya que es el odio eterno lo que lo funda y lo que en él impera. Su estrategia en este mundo no es otra que la "confusión" (inversión y deformación de los valores), a fin de que el hombre se crea dueño del "criterio del bien y del mal" por la "mentira" consustanciada con su corazón de esclavo. (Como dato ilustrativo que muestra la importancia del vocablo "mentira", citemos algunos de sus sinónimos: embuste, falsedad, engaño, patraña, farsa, impostura, seducción, burla).

Cuando el Reino Divino entra en el tiempo se hace historia y para el hombre no será otra cosa que el buscarlo y conquistarlo. Se podría comparar a una grandiosa colonización. En la tierra que se quiere colonizar se transplantan las leyes e instituciones que engrandecieron a la madre-patria. Y así el Reino de Dios es, en el tiempo, la aplicación, el desarrollo armónico y la administración de las energías que se hacen presentes, de lo que ya existía en la eternidad.

En la historia, el Reino de Dios es **un deber que cumplir**. Porque, según la "suerte histórica", se realiza en nuevas vivencias de grandes decisiones. El Rey Eterno tiene dispuesto para cada generación, en la sucesión de la historia, fuerzas estratégicas que entrañan planes dinámicos para activar los elementos propios de su Reino.

La misión de Cristo, de instaurar el Reino de Dios, de instaurar "**la Verdad**", es detectada por el diablo. Es cierto que la historia, incluso la misma historia de la salvación, como se ve a través de las páginas de la Biblia, había sido tan deformada por el mismo diablo, en los distintos acontecimientos del tiempo y en la mente del hombre, que el propio autor de "la mentira" cayó víctima de su propio engaño, no llegando siquiera a sospechar el Misterio de la Encarnación, la realidad humano-divina del Señor. De otro modo no se explicaría el relato de las tentaciones. El diablo tienta a Jesús en cuanto Cristo o Mesías. Ve en Él otro más de los tantos ungidos de Dios y busca desbaratar sus planes. Contra el mesianismo del sufrimiento le propone usar el milagro para una solución fácil. En la segunda tentación le sugiere un mesianismo exhibicionista (aclamación popular), y en la tercera un mesianismo temporal y político. En las dos primeras tentaciones **finje** piedad para con Jesús, pero en la tercera "se pone como señor del mundo". Detengámonos un poco en esta escena, y proyectemos luego su actualidad en constante evolución.

Leemos en la "Biblia Comentada":

"En la tercera tentación, el diablo interviene para que Cristo esté en el siguiente escenario: un monte muy elevado, y desde allí hace que contemple 'todos los reinos del mundo' (...) y 'la gloria de ellos', es decir, su brillo, sus ventajas, su atracción (...).

"Y ante esta visión fantasmagórica y deslumbradora, le dice que 'todo el poder y gloria de estos reinos le han sido dados, y yo lo doy a quien quiero' (ver Lc.)...

"No en vano se lo presenta como 'padre de la mentira' (Jn. 8, 44). Cristo mismo lo llama 'príncipe de este mundo' (Jn. 12, 31; 14, 30), pero sólo en el sentido de que él influye en sembrar el mal en el mundo y en ser el mentor de los hombres que siguen, con el pecado, su funesta dirección (...).

"Y presentándose como el 'dios de este mundo' (2 Cor. 4, 4), como dueño de él, le pide a Cristo que, para entregarle el dominio sobre el mundo, 'postrándose' en tierra, al modo oriental, 'lo adore' (...).

"El diablo le pedía con este gesto, no que lo reconozca como Dios, pues él mismo se presenta como un ser que ha recibido el poder de otro, sino que lo reconozca como dominador del mundo y que reciba de él el poderío para gobernarlo (...).

"Pero Cristo destruye la propuesta de Satanás con palabras de la Escritura acusando su dominio sobre Satanás, al imponerle la orden de apartarse, y desenmascarándole la falta de sus poderes: 'Adorarás a Yavé, tu Dios, y sírvele a Él' (Deut. 6, 13)" (11).

El Reino de Dios crece y se desarrolla de dos maneras:

a) **con un aumento immanente**, ya que es como un centro, la levadura de todo cuanto es justicia, gracia y comunión divinas. Respecto de esto el mismo Jesús nos dio el criterio que se ha de adoptar en el terreno de los principios. Primero, la ley de división de los espíritus: "Quien no está por Mí, está contra Mí; y quien no recoge conmigo, desparrama" (Mt. 12, 30; Lc. 11, 23). Segundo, de acuerdo al juicio que se forme acerca de los hechos: "Quien no está contra vosotros, por vosotros está" (Lc. 9, 50). Todo cuanto en el mundo y a través de los tiempos lleva impreso el sello del afán y búsqueda de la verdad y del bien está bajo la bendición del Señor: "No estás lejos del Reino de Dios" (Mc. 12, 34).

b) También el Reino de Dios va creciendo y tomando fuerzas a través de lo que se podría llamar **una construcción negativa**. Dice Santo Tomás que "el mal se sustenta en el bien como en un sujeto" (12).

(11) *Biblia Comentada*, V. Evangelios, B.A.C., Madrid, 1964.

(12) *S. Th.* I, q. 48, a. 3.

El Reino de Dios en la historia es un combate. Y esta lucha sirve para que sus miembros tengan ocasión de demostrar su fidelidad y los ideales de Dios. Asimismo ante la diligencia y preocupación de los elementos del Antirreino, los hijos del Reino se sienten acicateados a perfeccionarse cada vez más en el mandato del Señor: "sencillos como palomas y prudentes como serpientes".

Y así como el diablo no tiene poder más que sobre los que voluntariamente se le han sometido, renegando del Reino, su papel, a pesar suyo, es como el del verdugo del Reino que, limpiando el Reino de renegados, no sirve para otra cosa que para fortalecerlo cada día más.

El Antirreino es "espíritu de contradicción". Es ante todo rebeldía, vale decir, **liberalismo**, en el sentido histórico más profundo de la palabra, conato de establecerse en el mundo como si Dios, la ley y el ideal divinos no existieran: para Dios el cielo, para los hombres la tierra. Es también **naturalismo**, consagración de todos los esfuerzos, energías y capacidades en orden a que la tierra sea para el hombre un cielo, principalmente en la forma del progreso mecánico, civilización y optimismo cultural. En última instancia es **satanismo**, el cual, en su edición más aristocrática es orgullo de cultura, orgullo de ciencia y autoconvencimiento de que el hombre es Dios para sí mismo; y en su edición más barata es prepotencia, violencia y maldad.

No perdamos de vista que estamos hablando de un Reino y un Antirreino. Lo que significa que tanto el bien como el mal obran colectivamente, ambientalmente. El diablo dispone de muchos **representantes terrenos**. Ejemplos en la vida de Cristo fueron los escribas y fariseos. Y el colmo de la **patraña** estuvo en confundir sus espíritus convenciéndoles que tenían que rechazar a Jesús por amor al orden decretado por Dios. El demonio se presenta como defensor de los intereses divinos.

Pero su poder sólo sirve cuando encuentra el apoyo de la voluntad humana. Cristo obra por la comunidad de la salvación; el diablo por medio del espíritu colectivo que se afina en el ambiente. Y así como la **fe** es la vida de la comunión con Cristo; la **infidelidad** es el espíritu colectivo con el diablo.

"Como quiera que Cristo y su obra siguen viviendo en la Iglesia, el diablo proseguirá la lucha contra Cristo **bajo la forma de lucha contra la Iglesia**, ya sea que la combata desde **adentro**, por decirlo así, incitándola a no cumplir su misión mediante la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos (esta es la más grave de las tentaciones), o seduciéndola para que al cumplir su misión confíe más en los medios terrenos que en la propia fuerza del Evangelio (Rom. 1, 16); ya sea que la acose **desde afuera**, tratando de ponerle obstáculos, para que no pueda cumplir su misión" (13).

(13) M. Schmaus. *Teología Dogmática*, II, Rialp, Madrid, 1959, p. 277.

II. EL LAICO Y EL REINO DE DIOS

Escribe A. Schütz:

"El primer oficio del Reino de Dios es **la misión** . . .; en el sentido más lleno y noble de la palabra ese Reino debe ser **Christophoros**, llevar a todos los hombres y a todas las generaciones la Verdad eterna humana, aún más, comunicarla a todas las relaciones, instituciones, corrientes y empresas, a todos los deberes y soluciones; debe anunciar a la letra el Evangelio y debe anunciarlo a todos; debe bautizar todas las criaturas, no solamente al hombre; debe llenar del espíritu de la fuerza del Evangelio todo cuanto pueda tener relación con el hombre. Todo esfuerzo humano, toda obra humana, y aun cada hombre se ha escogido un rey invisible; y al Reino de Dios incumbe el cuidarse de que ese rey sea Cristo. Esto no es un simple anuncio de la palabra, ni es solamente lucha de espíritus, sino servicio —con alma y vida— de la verdad; es **dar testimonio de Jesucristo**, testimonio que se alimenta de las vivencias de todos los problemas teóricos y prácticos; es prontitud varonil y constante de dar a quienquiera que sea razón de la esperanza que alienta en nosotros (I P. 3, 15). Así, pues, debe procurar que se oiga esta verdad en sus preguntas y respuestas, en la teoría y en la práctica, pero de tal manera que aun las personas más exigentes se vean obligadas a aceptar sus palabras como explicación cabal, como indicación irrefutable de las causas (. . .). La fuerza mayor del Reino de Dios y el criterio más seguro para discernirlo serán siempre la responsabilidad espiritual, la dignidad real de la verdad y el amor, que no se manifiesta ni en el viento impetuoso ni en la violencia, sino como se apareció el Señor a Elías: en el silencio apacible de la suave aura vespertina" (14).

Ya afirmaba San Agustín: En este mundo estas dos ciudades están confundidas y mezcladas entre sí, hasta que se separen en el último juicio (15).

Si queremos alcanzar la inteligencia de estas realidades divinas, tenemos que tener en cuenta que, aunque Dios hable desde su eterno presente, en el tiempo hay distintos estadios para el Reino de Dios. Y en esta situación actual de "viadores", como dicen los clásicos, o "peregrinos" hacia la Patria Celestial o el Reino de Dios consumado, el diablo continúa su obra. Cristo lo venció objetivamente, pero mientras el hombre se niegue a la entrada del Reino dentro de sí, la redención, subjetivamente, no llegó a él. De ahí esa ambivalencia del mundo con relación al Reino. De una parte, cuando acepta su destino final de ser asumido y transfigurado en otro mundo, un mundo divino que es el Reino de Dios, ya comenzado, y que durará eternamente; y por otra parte, cuando el mundo rehusa y se repliega en sí mismo.

El Concilio Vaticano II dice: "Cristo, Profeta grande, que por el tes-

(14) A. Schütz, Sch. P., *Dios en la Historia*, trad. A. Sancho, Studium. Madrid, 1949, p. 189.

(15) *De Civ. Dei*, L. I., c. 35.

timonio de su vida y por la virtud de su palabra proclamó el Reino de Dios, cumple su misión profética hasta la manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía **sino también por medio de los laicos**, a quienes, por ello, constituye en testigos y los ilumina con el sentido de la fe y la gracia de la palabra, para que en virtud del Evangelio brillen en la vida cotidiana, familiar y social (. . .). Pero no escondan esta esperanza en la interioridad del alma, sino manifiéstela en el diálogo continuo y en el **forcejeo** 'con los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos', incluso a través de la vida en el mundo" (16).

Esta lucha, a través de los tiempos, ha tenido que cambiar de táctica. Cuando las sociedades eran cristianas, aun imperfectamente, como lo será siempre toda realidad terrena, al laico se le pedía ejemplo de virtudes cristianas tanto públicas como privadas. El laico era el sostén de las estructuras sociales cristianas. Pero en la actualidad, sobre todo por el cientismo y tecnicismo, las estructuras sociales no son cristianas. Entonces, la actitud del laico también ha cambiado. Se ha transformado en una verdadera lucha, "forcejeo", para devolverles a éstas el espíritu que rechazaron. La "mentira eterna" ha dado un nuevo incentivo a la autosuficiencia del hombre haciéndole creer que es **lo mismo bueno y útil**.

Otro de los frutos de confusión del "embaucador" está en la idea de "progreso". Se habla de **la misión temporal de los cristianos en la transformación del mundo**. Abrumados por la charla marxista no pocos empiezan a creer que Reino de Dios equivale a paraíso marxista. En esta perspectiva los dos reinos serían terrenos, uno con Dios y el otro sin Dios. Pero la confusión entre los cristianos está en creer que uno le va a arreglar las cosas a Dios.

El hombre siempre será un servidor de la Providencia que es Quien dirige el curso de la historia. La propagación intensiva del Reino de Dios, su robustecimiento, consiste en aprovechar, cada vez más, los talentos que Dios le confía y sacar de ellos nuevos tesoros.

Citemos una vez más a Schültz:

"Con esto hemos juzgado ya en principio también ese **optimismo religioso evolucionista**, que cree que el fin de la historia será la realización visible, organizada del Reino de Dios; que entonces serán decisivos en la vida común los puntos de vista de la Revelación; entonces la vida estatal será una rigurosa teocracia y la vida privada una comunidad de santos; que entonces habrá en la tierra no un paraíso terrenal, sino un paraíso ultraterrenal: los mil años del Reino de Dios (de ahí el **quiliarismo** o **mil'enarismo**). He ahí el sueño antiguo de visionarios piadosos y aun fanáticos, empezando por los judíos de fantasía calenturienta —cuyos sueños ardorosos fueron recogidos en edición profana por los marxistas

(16) Lumen Gentium, nº 35.

y bolcheviques—, continuando por los quiliastas cristianos, desde Papías hasta los joaquinistas medievales, que con su fundador, el abad Joaquín de Fiore, esperaban después del Reino del Padre (Antigua Alianza), y el del Hijo (Nueva Alianza), un tercero (**tertium regnum**), el Reino del Espíritu Santo. Esa herencia fue recogida por esos soñadores modernos, que con la aparición del último Papa de las llamadas profecías de Malaquías (profecías sin valor alguno), con la del **Pastor angelicus** esperan ver realizarse la unión de todas las confesiones cristianas, la paz eterna, y comenzarse, después de la era de la ley y del 'derecho', la del dominio del 'amor', etc. Y finalmente aquí hemos de mentar las diferentes sectas protestantes americanas (mormones, adventistas), que esperan inmoviblemente, a veces para el próximo futuro, un mundo, en que no habrá ya guerras, los hombres serán hermanos, no serán necesarias ni la ley ni la autoridad —naturalmente tampoco las contribuciones—, los hombres no comerán más carne y quizás ni siquiera morirán.

"Aquí no voy a probar que **la Revelación no ofrece ningún fundamento** a tales sueños (. . .). La historia no puede dar de sí tal estado final paradisíaco **que siga perteneciendo a la historia.**

"De modo que el final verdadero de la historia hemos de buscarlo también **más allá de la historia.** Y la Revelación, así como nos reveló el misterio del principio, tampoco nos deja en duda respecto de este fin. Nos enseña clara y terminantemente que la historia universal terminará con un acontecimiento que está fuera de la experiencia histórica (. . .). Y este acontecimiento será el **Juicio final**, precedido de una serie de fenómenos que todavía entran en la experiencia histórica, de un estado que aun cuando no cambie la faz de la tierra visible, ni cree nuevas categorías históricas, sin embargo será madurar y desenvolver orgánicamente aquellos procesos de desarrollo, aquellos factores y fuerzas que forman el meollo íntimo del curso de la historia por servir a la edificación del Reino de Dios.

" **'La edificación del Reino de Dios . . .'** No se hará en el sentido del quiliastro, con un cielo anticipado (la Revelación aguarda el 'cielo' rigurosamente para el otro mundo). Las fuerzas históricas que el Dios Creador, Redentor y Santificador ha puesto en la historia, están en plena actividad desde que el Salvador pasó por la tierra. No habrá ya fuerzas esencialmente nuevas que influyan en la formación de la historia; y en tanto podemos decir que nos hallamos en la última fase. Mas todos los factores formativos de la historia: la idea de hombre según la mente del Creador, la obra redentora y el trabajo de formar la comunidad de los hijos de Dios, van realizándose en la medida y en el grado determinados por Dios durante el transcurso de la historia. A medida que avanza la manecilla del reloj de la historia, van realizándose más y más estos pensamientos divinos; va creciendo el número de individuos, generaciones, épocas, esfuerzos, ideas y acontecimientos

que se someten al dominio de los mismos. Y cuando a través de todas las formaciones de la sucesión histórica, a través de los individuos, jefes y masas, épocas y generaciones, ideas y acontecimientos, se hayan realizado todos los rasgos de la idea del hombre según la mente del Creador, cuando hayan sido recorridos todos los caminos de la expiación, de la purificación y de la búsqueda de Dios —caminos señalados por el Señor y adoquinados por la Gracia y el esfuerzo humano—, cuando quede terminada la construcción del Reino de Dios en todos sus detalles intensivos y extensivos, cuando la humanidad histórica alcance de esta manera —completamente dentro de las categorías de la historia— **'la edad perfecta' del Cuerpo de Cristo** (Ef. 4, 13): entonces vendrá el fin. ¿Cuándo será esto? No es posible calcularlo; no tenemos datos" (17).

III. LA POLITICA Y EL ANTIRREINO

Ya el viejo Platón enseñaba que la política debía realizar en el Estado la "armonía" del Universo. Por esto el fin del Estado era lograr ciudadanos virtuosos. Y en cuanto a los guardianes del Estado, sus cualidades propias eran "el valor y la filosofía". "Sentido fino para descubrir al enemigo, actividad para perseguirlo y fuerza para pelear después de alcanzarlo". "No hay otra manera de distinguir al enemigo del amigo que conocerlo, entonces ¿cómo no ha de estar ansioso de aprender?, y ¿esta ansia de aprender, acaso no es filosofía?". "Un buen guardián del Estado debe tener, además de valor, fuerza y actividad, filosofía" (18).

Hay que tener en cuenta que para Platón, filosofía no es lo que sistemáticamente se entiende ahora, sino **amor a la Sabiduría, querer aprender todas las verdades necesarias para llevar una vida virtuosa y así prepararse, con el buen vivir, a la muerte.**

No en vano Clemente de Alejandría llamaba a estas verdades "semillas del Logos", o sea de Cristo-Verdad.

Comparemos esto con lo que decía Lenín en 1917:

"De acá en cincuenta años, los ejércitos no se enfrentarán. Habremos corrompido suficientemente a nuestros enemigos como para que el conflicto militar ya no sea necesario". La única manera de lograr esto es ir contra las ideas de Platón: destruir la virtud y la sabiduría para perder el valor y no saber ya distinguir al amigo del enemigo: **"confusión"**.

Comparemos también esto con la confesión de fe que los Santos Exuperio y Cándido, oficiales de la Legión de Tebas, al negarse a sacrificar a los ídolos, hacían ante el tirano Maximiano:

(17) A. Schütz, o. c., pp. 220-222.

(18) República, L. II.

"Hemos visto degollar a los compañeros de nuestros trabajos y de nuestros peligros y estamos salpicados con su sangre. Sin embargo, juzgándoles felices de morir por Dios, no hemos llorado su muerte. Y ahora no creas, oh Emperador, que la desesperación es la que nos arma contra ti; tenemos las armas en la mano, pero no resistimos; preferimos morir antes que matar, morir inocentes antes que vivir culpables. Porque si es verdad que somos soldados tuyos, somos también siervos de Dios; si a ti te debemos la milicia, a Él le debemos la inocencia; tú nos das la paga de nuestro servicio, Él nos ha dado la luz y la vida".

* * *

Todos los testimonios de la Sagrada Escritura nos indican la solidaridad de la salvación. Esta solidaridad, cuando se hace consciente, es el único medio de romper las desgracias solitarias.

La firme y radical decisión es esencial para la inocencia o santidad cristianas. Cuanto más puro es el amor del hombre, tanto más claramente está en la línea de vanguardia para poner remedio a los males del "ambiente de cultivo" del Reino. Cuanto más se endurece el hombre en el pecado, con tanta mayor fuerza lo encadena Satanás como cómplice en su afán de convertir el mal en algo colectivo. De ahí todos los esfuerzos de la astuta Serpiente para lograr la deserción en masa: envuelve y cubre a los hombres con sus nieblas, los ciega para convencerlos de que el mal está del otro lado, y ellos tienen que destruirlo. Si analizamos todas las crisis por las que pasó la Cristiandad, tanto internas (las peores), como externas, advertimos hasta qué punto las técnicas se fueron perfeccionando y en qué medida los hombres, aleccionados por el "Maestro de la mentira", se fueron haciendo más y más astutos para combatir el Reino. Uno de estos recursos, y no el menor, fue la desvirtuación de la Política, "la ciencia para conducir la ciudad". Escribe José M. Estrada: "Existe una soberanía superior a todas las que se han dispuesto al dominio de la sociedad y los honores de la historia. En medio de las vicisitudes humanas y de la extrema movilidad de las pasiones, permanece inmutable con aquella augusta identidad de lo absoluto. Esta soberanía es la del bien moral. (. . .). Las relaciones sociales del hombre están regidas por la ley moral, y se profiere una horrible blasfemia cuando se afirma que la política puede prescindir de sus reglas, que las acciones pertinentes a la comunidad están regidas por diversos principios que los puramente individuales, y, por fin, que hay una teoría exigente y severa en punto a moralidad que debe ser atenuada al llegar a la práctica en este orden de fenómenos" (19).

Como dice Sciacca: "Hay que afirmar la política de la verdad pa-

(19) José M. Estrada, *La Moral y la Democracia*, col. "Grandes Escritores Argentinos", T. 35, Ed. W. M. Jackson, Buenos Aires.

ra que haya una verdad de la política". Pero en el mundo actual se ha destruido todo rastro de política cristiana. No sólo en el mundo comunista que ha desterrado a Dios, sino también en el mundo capitalista-liberal Dios ha sido mutilado. Es un Dios alejado del mundo en el cual el liberal se cree autorizado a obrar con un amplio margen de autonomía.

"Desde el punto de vista de la Teología de la Historia, el hombre burgués carece de sentido; el griego encontraba su lugar en la armonía de un mundo perfecto donde todo era absorbido por la circularidad; el cristiano ve al mundo como un aposento seguro que apenas le sirve de tránsito y del cual usa como medio. Pero no se necesita ser creyente para comprobar que el mundo del hombre moderno **no tiene sentido**, por la sencilla razón que este mundo **no está referido a nada**; no se mueve hacia nada; esto es lo definitivo, aunque sea pobre y miserable" (20).

Ya hace años afirmaba Maritain que la sociedad capitalista-liberal era "materialmente" cristiana y "formalmente" atea. Sobre el comunismo no nos detenemos porque su situación, en esta materia, es obvia. Pero sí podemos reflexionar sobre la pugna Oriente-Occidente. La política de ambos, desde este punto de vista, es la del Antirreino.

En el año 1940, nos iluminaban con estas palabras:

"Cuando a comienzos de setiembre próximo pasado estalló la guerra, mucho más que dos grupos de ejércitos se enfrentaron dos conceptos de la vida individual y social. No es que se combatiera **en nombre de doctrinas**, de hecho se lo hacía por **intereses temporales**; pero lo cierto es que los dirigentes intelectuales y políticos de los dos bandos no diferían de ideologías. **Ambos estaban fuera del estricto cristianismo.**

"Entiéndaselo bien, con ello no quiero afirmar que, cualquiera sea el bando que triunfe, las consecuencias han de ser idénticas para la vida religiosa, moral, social y civil: no cabe duda de que el totalitarismo verdadero, última etapa del ciclo que se inició en el Renacimiento, está aún más alejado de un concepto humano y cristiano, a pesar de los aires de disciplina, que su inadmisible padre el liberalismo cuyos vicios exagera" (21).

Vale decir que: "La división de Oriente y Occidente como formas históricas y doctrinales absolutamente diversas y absolutamente opuestas, es ficticia. Este enfrentamiento gigantesco no puede ser negado; pero es falso que sea la antítesis necesaria de dos formas contradictorias de vida. La visión del mundo y de la vida en la sociedad ca-

(20) A. Caturelli, *El Hombre y la Historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959, p. 180.

(21) G. Franceschi, *Visión espiritual de la Guerra*, Difusión, Buenos Aires, 1940, p. 92.

pitalista-burguesa y la del mundo soviético moderno en todas sus formas, configuran solamente la crisis profunda de **una** civilización dividida en **dos** fracciones que se disputan de diversas maneras una misma res-publica terrena" (22).

Terminemos con un hecho: Cuando en 1919 quiso Francia enviar al general Weygand y a un grupo de oficiales para ayudar a Polonia, invadida por los rojos, quien se le opuso y con violencia fue Inglaterra.

P. IVAN R. LUNA

[22] A. Caturelli, o. c., p. 192.

NOTAS PSICO-SOCIOLOGICAS SOBRE EL RIGORISMO Y EL LAXISMO MORAL

Así como en la historia universal, en el alma individual se reproduce el combate constante del Demonio contra Dios. Del mismo modo que la Ley, querida por Dios y santa, pudo ser instrumentada contra la Caridad por el rigorismo farisaico, así la conciencia del **escrupuloso** dificulta la expansión de la Gracia por los excesos de la observancia. El legalismo excesivo, el casuismo literal, obstaculiza la práctica de las buenas obras. Este es el drama vivido por el escrupuloso, en quien el temor al pecado, unido al ansia de la perfección y a la minuciosidad de la conciencia, llegan a hacer poco menos que imposible la vida activa. En efecto, para el escrupuloso llega un momento en que casi todo es pecado. En una inteligencia que, como la humana, está en estrecha conexión con la materia **infinitamente divisible**, toda acción —por irrelevante que sea— y todo elemento de la acción, puede aparecer referida a la ley y a la intención moral. Esto constituye, por extraño que parezca, una manifestación del vicio materialista que, al igual que en el ámbito teóricico, sólo se corrige dirigiendo la mirada al **ser** contenido en las formas que dan unidad y totalidad a las cosas.

Supuesto el referido vicio "materialista" de la conciencia moral, el más pequeño acto de la existencia puede ser sometido al juicio ético, sospechoso de orientación a un fin legítimo. Quien conoce esta situación, por experiencia propia o ajena, sabe hasta qué punto puede resultar angustiosa. La conciencia moral llega entonces al absurdo, y aun al absurdo consciente y reconocido como tal por el escrupuloso, pero sin que él mismo se alcance a explicar **por qué** es absurdo. Si el homicidio es pecado, y si el odio lleva a él, y si el simple malhumor puede conducir al odio, ¿por qué no será este último tan pecaminoso como el primero? Y el desdichado, que ha "sentido" en sí, tan sólo, un movimiento incipiente de animadversión, ya se cree homicida. Semejante "silogismo" moral se da en el plano de la pura conciencia "teórica", porque apenas si ha habido esbozo de acción. Pero es suficiente para sepultar a quien se

deja seducir por él bajo el peso de la duda y de la "mala conciencia", trabando toda acción y toda vida.

Es enormemente difícil convencer al escrupuloso de lo infundado de sus temores. Aparte del hecho de la existencia en él de una cuota más o menos consciente de malicia —orgullo, autocontemplación masoquista—, es dueño de una conciencia moral agudísima, que limita los efectos del "consejo" del director de conciencia. El impetuoso, el inconsciente, puede ser despertado a la conciencia moral, en gran medida porque el autoexamen constituye una novedad para él, que lo transporta a una atmósfera de confrontación y "choque" entre la realidad y los valores. Pero el escrupuloso vive casi permanentemente en el círculo cerrado —y asfixiante— de la reflexión moral. Como un sofista, podrá llegar a demostrar lógicamente que dos más dos son cinco: que rascarse la cabeza, por ejemplo, es un pecado contra el sexto mandamiento. Su razonamiento es un razonamiento descarnado, sin vida, pero no es lógicamente incorrecto. Y como no **ha vivido** la santidad y virtud que pretende —porque no ha podido, acosado por su deliberación estéril— no conoce aquello que solamente podría demostrarle el absurdo de su razonamiento: **la realidad del bien y del mal, evidentes en la experiencia moral.**

Tampoco es fácil despertarlo de su error apelando a la obligación, a la coerción moral. Es conocido el remedio de algunos directores de conciencia, y es en cierto modo obvio: volver contra sí misma a la obsesión moral: prohibir el exceso de reflexión sobre la conducta. Prohibir, por ejemplo, bajo pena de pecado, que el obseso moral se confiese en esas circunstancias. No digo que esto no deba hacerse, como no digo que deba evitarse lo anterior: tratar de convencer al cuitado de la falsedad de su razonamiento. Digo solamente que no es, en modo alguno, una receta infalible, por astuta que parezca. Porque a menudo resulta en un nuevo temor a pecar: un nuevo pecado entra en lista.

Ahora bien, es posible otra solución que es probablemente la más utilizada hoy día, si es que existe todavía en nuestra sociedad permisiva esto que Castellani llamó "la enfermedad moral de los escrupulos". Esta solución tiene de satisfactorio que tranquiliza, al menos por un tiempo, al angustiado: le devuelve una cierta paz y le permite vivir. Pero tiene, como se verá, un inconveniente bastante grave: que no resuelve el problema que genera la situación. Se trata de **levantar las barreras morales**. Por lo menos aquellas que más preocupan al escrupuloso. Hemos dicho que esta "solución" no es solución al problema que genera la situación. Digamos ahora más todavía: ella constituye la definitiva defección de la conciencia frente al problema, su **derrota**. Porque ha de saberse que la "escrupulosis" no es sino la agudización del problema moral humano "simpliciter",

que consiste en la adecuación de la conducta personal a aquello que la razón, convertida en ley, reconoce como bueno. El problema humano fundamental es el de la adecuación de la vida a los valores, de modo de hacer de la primera —la vida— una **vida buena**. Cuando ello se cumple tenemos la **virtud**, que como los antiguos veían, constituye una como “segunda naturaleza” que potencia al hombre para realizar sus fines con certeza y facilidad. Y cuando el problema moral se inscribe en el marco de la Gracia sobrenatural, él se convierte, pura y simplemente, en el problema de la **santificación** personal. Por eso, resolver el problema que crea la adecuación de la vida a las normas morales y de santificación suprimiendo las normas, vale tanto como hacer **definitivamente** imposible la bondad natural y la sobrenatural. La “solución” propuesta no es otra cosa que el fracaso de la aspiración perfecta de la persona.

No hay, pues, recetas para este problema moral. Debe admitirse que la “enfermedad” moral de los escrúpulos constituye un riesgo posible para el hombre, y que se da como contrapartida de una voluntad libre y una inteligencia defectible, vulneradas, además, por el Pecado Original. Es un peligro que hay que correr si se reconoce la voluntad de perfección, la falibilidad de la naturaleza y las sutiles sugerencias del Enemigo. Correr el riesgo y confiar en la Naturaleza y en la Gracia las que, supuesta la **fidelidad** del sujeto moral al Ideal, terminarán por imponerse sobre las piedras (scrupulus - piedrecitas) puestas en el camino por el Demonio y aumentadas por la propia renuencia al esfuerzo moral. Porque los escrúpulos son, sin duda, una tentación, y de las más sutiles: el Demonio nos tienta con aquello mismo que fue pensado para nuestra Salvación. Ya San Pablo se preguntaba si “aquello que nos fue dado para nuestra justificación —la Ley— será para nosotros motivo de condenación”. La tentación es acá obvia: los escrúpulos hacen imposible el cumplimiento de los fines de la Ley por una exageración obsesiva del legalismo.

Y con esto vamos a lo que decíamos al comienzo: el drama moral individual reproduce el drama histórico de la Salvación. El mismo problema de los escrúpulos, llevado a un nivel socio-cultural, religioso y político, fue el que enfrentó Cristo en la persona de los fariseos. La secta de los “perfectos”, a la que perteneció el propio San Pablo, constituía el grupo de directores espirituales del pueblo judío que hacían, con sus rigorismos literales y su superposición de preceptos, imposible el cumplimiento de la Ley. “Ay de vosotros fariseos, que sumáis cargas sobre los hombros de los hombres, y no movéis un dedo para llevarlas...”. “Ay de vosotros... que cerráis a los hombres la Puerta del Reino de los Cielos...”. Lo que define al fariseísmo como actitud ético-religiosa es, sin duda, la aberración moral significada en el escrupuloso. Claro que, como sistema de liderazgo religioso y político, estuvo caracterizado, además,

por la **hipocresía** o insinceridad. La "escrupulosidad" anquilosada y, por decirlo así, institucionalizada, no puede ser sincera: propugna públicamente y para los demás aquello que sabe irrealizable y, como tal, ni intenta realizarlo. Llegado a este punto, el legalismo es blasfemo. es pura y simplemente diabólico, porque revierte contra Dios y contra Su Imperio sobre las almas, precisamente aquello que fuera dictado para conducirlos con suavidad y amor hacia El. De allí la gravedad de las invectivas lanzadas por Nuestro Señor contra los fariseos. Ha dicho Castellani, con razón, que el fariseísmo es la peor corrupción de lo religioso; por lo demás, "corruptio optimi, pessima". Por eso toda la vida de Cristo podría resumirse diciendo que fue una lucha contra el fariseísmo, ya que en este último se cristalizaba el intento diabólico de desvirtuar el camino sancionado por Dios —la Ley— para preparar al pueblo elegido a Su Venida. El espíritu del fariseísmo fue, ya, el espíritu del Anticristo; de quien —como dice San Pablo— "ha salido de nosotros pero no es de los nuestros".

Ahora bien, el espíritu del Anticristo perdura, y perdurará intensificándose, hasta que se consuma el Misterio de la Salvación y el Misterio de la Iniquidad. Y, sin embargo, se nos hace difícil reconocer dicho espíritu bajo la forma del fariseísmo, tal como lo hemos caracterizado. Social y moralmente no es, parece, el rigorismo moral lo que está en boga, sino más bien todo lo contrario: el "laxismo", paradójica norma de nuestra "sociedad permisiva". ¿Significa esto que el fariseísmo, en su raíz profunda, haya sido superado? Se nos impone ser astutos "como serpientes", aguzar nuestro poder de discernimiento. Porque sin duda más de un clérigo progresista se ha de mostrar muy conforme con el estado actual de la sociedad, considerándolo adecuado al ideal cristiano. No más legalismos ni fariseísmos: amor y más amor. "Ama y haz lo que quieras": la interpretación "aggionarnada" del consejo agustiniano será esgrimida como un ariete más contra la vigencia de la normas. Y al penitente que llega al confesionario atormentado por su complejo de culpa, se lo remite al psicoanalista: es un enfermo, y la confesión no está para curar enfermedades psíquicas. Perfectamente, pero ¿dónde termina lo "psíquico" y comienza lo "moral"?; ¿es que una "enfermedad moral" es una "enfermedad" sin más? Ya sabemos cuál es la solución que propone a los escrúpulos el psicoanálisis: suprimir la conciencia legal, con lo que queda suprimido el pecado y su tremenda carga espiritual. Muerto el perro se acabó la rabia. Pero con la conciencia legal muere también toda posibilidad de virtud y de santificación.

Y bien, esto último es el nuevo fariseísmo, si atendemos a su esencia y prescindimos de lo accidental. Porque es la mundanización y materialización de la Caridad, como el fariseísmo judaico lo fue de la Ley. La tentación diabólica no parece ser más aquel fari-

seismo rigorista que ha sido reprobado por la conciencia cristiana (1). Si la Ley apareció corrompida para los fieles de la Antigua Alianza, cuidémonos, quienes vivimos en la Nueva, de la corrupción de la Caridad. Es astuto el Demonio, y conoce la naturaleza humana. Sabe, así, que cuando una mala inclinación ha sido vencida por el hombre extremando la tensión en el sentido opuesto (de tal modo que, como dijo Aristóteles, logramos enderezar una caña torcida torciéndola para el otro lado) basta un pequeño empujón hacia el extremo al que ahora se inclina para hacerle perder el equilibrio.

El rigorismo farisaico fue el principal objetivo de los combates apostólicos contra los judaizantes; el cristianismo ha quedado asaz sensibilizado a su respecto. Pero en el extremo opuesto al rigorismo está, para el cristiano, el vicio del laxismo, y él es tanto peor cuanto más alta es la Caridad que la Ley. Si la Ley fue corrompida por los judíos al pretender rebajarla a un plano puramente humano, también la Caridad puede serlo. El nombre de la Caridad humanizada es "sensiblería", "fraternidad" o "erotismo" (es por demás sintomático la substitución del término "Caridad" por "Amor" en misales y catecismos progresistas). Bajo su invocación, los nuevos fariseos van demoliendo, uno por uno, los baluartes de la Ley moral. Que ello no es cristianismo auténtico sino sugestión diabólica, nos lo enseña la Palabra de Cristo: "No he venido a abrogar la Ley sino a consumarla...", "ni una tilde de la Ley dejará de cumplirse...".

FEDERICO MIHURA SEEBER

(1) Subsiste, sin embargo, también dicho fariseísmo "tradicional" en ambientes cristianos y se es conducido a veces a él por oposición al laxismo imperante. Se manifiesta en algunos grupos como intento de institucionalizar excesivamente lo que en la vida de santificación del cristiano, por ser resultado de la Caridad, debiera ser espontáneo. Encuentra como causa, por un lado, la relativa defeción de la autoridad eclesiástica en preceptuar los caminos de santificación, y por otro la tendencia psicológica supersticiosa que lleva a repetir mágicamente los actos de piedad personal.

"LA PATRIA PUEDE GLORIARSE..."

Los títulos de la Generala de Belgrano

Con el mes de septiembre llegan no sólo la primavera y el renacer de la vida en la naturaleza, sino también parece revivir el espíritu argentino al recuerdo de los hechos del pasado. Porque con septiembre llega el recordar la batalla de aquel 24 de dicho mes de 1812 en que, providencialmente, la ciudad de Tucumán renace de la postración y se convierte en sepulcro de la dominación española, salvando así la independencia argentina. Septiembre, en fin, nos recuerda lo que nunca debíamos olvidar, expresado por el tucumano Manuel Lizondo Borda cuando escribía: "Los años pasan. Las generaciones se suceden, y lo que unos sabían, los otros ignoran o ya no saben bien. Es, pues, necesario, de tiempo en tiempo, volver a contar, desde el principio, los hechos del pasado. Por eso nosotros vamos a recontar ahora, con pocas variantes, lo que contamos una vez: la gloriosa acción tucumana del 24 de Septiembre de 1812".

La variante que nosotros queremos volver a recordar es la culminación de todo ese proceso que, humanamente, parecía ir a la bancarrota tras el éxodo jujeño, precedido de un ejército moralmente desahuciado, y el peligro a que Belgrano se expuso al hacer frente al enemigo en la ciudad de Tucumán, con tropas improvisadas y mal equipadas, pero a las que le había insuflado un espíritu nuevo que sólo el coraje y la fe de un hombre pudo levantar de su postración. Porque no debemos olvidar que la fe de Belgrano en la Providencia Divina —basta leer sus numerosos documentos y cartas—, fue lo que hizo posible alcanzar una victoria que no entraba en sus planes. Sólo así se explica cómo la batalla de las improvisaciones y confusiones, como fuera la de Tucumán, se convirtió en una completa victoria sobre el enemigo. Léanse las Memorias de Paz para convencerse de esta realidad que hace más palpable una intervención fuera de lo común.

Así se explica también cómo, obtenida la victoria, tras dos días

de expectativas y dudas, Belgrano hace pública demostración de fe nada menos que en un documento oficial de guerra, como fue el parte de batalla del día 26: **“LA PATRIA PUEDE GLORIARSE — escribía alborozado— DE LA COMPLETA VICTORIA QUE HAN OBTENIDO SUS ARMAS EL 24 DEL CORRIENTE, DIA DE NUESTRA SEÑORA DE MERCEDES, BAJO CUYA PROTECCION NOS PUSIMOS...”**.

No fue entusiasmo del momento. Fue sincero reconocimiento que mantuvo por el resto de su vida. Un mes exacto después Belgrano reconocía solemnemente a quien le había dado la victoria y, en el campo de batalla, caliente aún con la sangre que lo había enrojecido, proclamó a la Santísima Virgen María bajo el título de la Merced como Generala del Ejército, y colocó en sus benditas manos el bastón de mando, como tan magníficamente lo relata el general Paz quien vivió aquellos momentos de gloria y dejó documentado tan trascendental suceso que no figura en el Protocolo de ningún escribano público, pero que fue rubricado por todo un pueblo profundamente conmovido y solidarizado con los hechos que había vivido.

Hasta ese momento Belgrano no había dado a conocer públicamente este reconocimiento que preparó con toda solemnidad tras el bando del 13 de octubre en que, después de recibir la aprobación del gobierno por los hechos del 24, ordenó los festejos de tres días de iluminación de la ciudad y fiestas públicas, a los que siguió el novenario a la Virgen de la Merced durante el cual **“no habrá tienda alguna abierta ni pulpería, a que deberá asistir todo el Pueblo, igualmente que a la función que con toda celebridad se ejecutará por conclusión en acción de gracias del beneficio recibido por la intercesión de tan divina Madre...”**.

Desde esa fecha, sus claras y abiertas alusiones a la Virgen de la Merced son para mencionarla con el título de GENERALA, en una ferviente eclosión de gratitud, convirtiéndose así en el santo y seña de sus proclamas. Sus sucesores en el mando y sus principales colaboradores seguirían su ejemplo. Y tanto él como los oficiales y todos los soldados colocarían sobre sus valientes pechos el escapulario de la Merced, ostentándolo sin disimulos y con orgullo, llegando a ser así una divisa de guerra, como escribe Paz. Magnífico ejemplo de fe y patriotismo que fuera imitado aún en nuestros días por los herederos y sucesores de aquellos jefes y soldados.

“No todos los antiguos generales de nuestro ejército tienen tan buenos comprobantes de su generalato como los que puede exhibir la Generala de Belgrano”, afirmaba en 1937 el P. Eudoxio de J. Palacio en un bien documentado estudio sobre el tema. Para quien dude de este aserto y para confirmarnos en este hecho histórico tan singular y de tanta trascendencia no sólo en el aspecto religioso, cuanto por sus consecuencias en el orden político y social de en-

tonces como de ahora, que nos dice que nuestra Patria ha sido medida en su cuna por esa Madre celestial que Belgrano nos entregó junto con su bandera, basta recorrer una selecta documentación sobre el particular que llega al centenar y que es necesario conocer para convencernos de que tal acontecimiento está en la naturaleza misma de nuestra idiosincracia espiritual, ya que no es posible entender la historia argentina si dejamos de lado sucesos tales como el que nos ocupa.

Recordemos, en primer lugar, los relatos auténticos que nos dejara Paz en sus Memorias, la Oración patriótica que en la función del 27 de octubre pronunciara el después obispo Dr. José Agustín Molina, y las cartas del jesuita Diego León Villafañe, en los momentos en que el pueblo tucumano aún no había salido de su asombro septembrino.

Recorramos, tras el parte de batalla inicial, cada una de las diez proclamas de Belgrano a los pueblos del Perú, a los habitantes del Tucumán y a su Ejército entre 1812 y 1818; las de Arenales, Rondeau y Güemes entre 1813 y 1816. El nombre de la GENERALA está a flor de labios en todos ellos, como una necesidad del espíritu en la lucha diaria por la consecución de una libertad que el corazón cristiano de los jefes pareciera querer arrancar de la Redentora de cautivos.

Los diversos Bandos de promulgación de festejos por las victorias obtenidas aluden claramente a la protección de la Generala. El Libro de Ordenes del Ejército del Perú, conservado en el Museo Mitre, nos recuerda en sus amarillentas páginas la casi diríamos obsesión de Belgrano, quien recuerda a sus tropas las gestas por la Generala, y cuya imagen manda sacar de casa de la familia Carranza en 1816, con todo el séquito oficial que le ha de acompañar y rendir honores durante la función y procesión del 24, por ser día memorable en los fastos de la Patria. Gesto que se repite en los años sucesivos.

Las banderas tomadas al enemigo son depositadas, muchas de ellas, a los pies de sus diversas imágenes veneradas en las distintas iglesias de la Merced de Buenos Aires (1812), Salta (1813), Tucumán (1813), después de las memorables batallas, y él mismo deposita ante la de Tucumán, en 1816 (la llamada de Carranza) la vieja y gloriosa bandera del ejército, sustituida entonces por una nueva bendecida con toda solemnidad.

Si repasamos las comunicaciones de Belgrano al Gobierno, quedamos admirados al leer las indicaciones que le daba: **"vista V. E. a las tropas el escapulario de esta Señora; mande que recen con devoción el Rosario y que los Capellanes le expliquen, después de él, la doctrina cristiana, siquiera un cuarto de hora"**, escribía en 1813.

Ante la derrota de Vilcapujio, no se arredra sino que reúne su tropa con la que reza el rosario, y pide al Presidente de La Plata **"continúen las plegarias al Todo Poderoso y su Santísima Madre para que siga favoreciéndonos"**. Pero es en sus cartas particulares donde se aprecia mejor su fe cristiana y en donde habla con más libertad. A Rivadavia le recuerda en 1813 que Goyeneche nada podrá con sus fuerzas **"mediante Dios y nuestra Generala..."**. Y previendo un gesto en su amigo, añade: **"No se ría Ud. y crea que he visto palpablemente su decidida protección"**. Trasmite a San Martín, en 1814, su santo y seña: enarbolar la bandera que le entrega y **"no deje de implorar a nuestra Señora de Mercedes nombrándola siempre nuestra Generala y no olvide los escapularios a la tropa"**. Y reforzando su pedido, agrega: **"deje Ud. que se rían; los efectos le resarcirán a Ud. de la risa de los mentecatos que ven las cosas por encima"**.

Podríamos citar, además, las diversas comunicaciones dirigidas a Belgrano por sus colaboradores más inmediatos, entre ellos Díaz Vélez en su entrada a Potosí, cuya es la frase **"LA GENERALA EN ANDAS"**, para designar a la Virgen de la Merced en los festejos que se le hicieron con motivo de su recibimiento triunfante en dicha ciudad en 1813; los homenajes de los gobiernos y cabildos de Tucumán, Santiago del Estero, Santa Fe, Corrientes y Salta, y otras ciudades como Mendoza y hasta Santiago de Chile. Su fiesta fue señalada como de precepto por algunos cabildos como Tucumán y Santiago, y nombrada por el primero como Patrona menos principal de su ciudad y jurisdicción.

Concluidas las guerras de la independencia, son los mismos gobiernos provinciales los que mantienen incólume el recuerdo de la Generala de Belgrano, como lo demuestran diversos decretos de las provincias de Tucumán, Santiago y Córdoba, en todo el siglo pasado, para llegar a la glorificación máxima en la coronación pontificia de la imagen venerada en la iglesia de la Merced de Tucumán en 1912, imagen denominada "la chica" para distinguirla de "la grande", a la que se tributaban los honores en las fiestas del 23 y 24 de setiembre de cada año, concluidas las cuales se la devolvía en custodia a la casa de la familia de Carranza y sus sucesores, según la antigua tradición los conventos mercedarios de la época hispana, que aún se conserva en algunos lugares.

Esta imagen "grande", que la tradición y documentos señalan como aquella a la que Belgrano entregó su bastón de mando, fue posteriormente traída a Buenos Aires, a raíz de no haber obtenido la coronación pontificia, y desde 1913 se la venera en un hermoso camarín de la Basílica de Nuestra Señora de los Buenos Aires (Av. Gaona y Espinosa). Sobre esta imagen recayó el informe favorable de la hoy Academia Nacional de la Historia, elaborada por Pastor S. Obligado, en que reafirma ser aquella que el 27 de octubre de 1812 re-

cibiera el bastón de mando, que junto con diversos trofeos de guerra y banderas fueron entregados en 1886 al gobierno de la Provincia de Tucumán, quien los solicitara de sus legítimos dueños, los descendientes de la familia Carranza.

De todos estos antecedentes se deduce claramente la intención y explícita voluntad del general Manuel Belgrano, ante la evidencia de los hechos, de nombrar a la Virgen de la Merced como Generala del Ejército Argentino, y así lo puso de manifiesto al rendir honores en toda imagen de los diversos lugares en donde se encontrara, ejemplo seguido por los suyos. Pero a la distancia de siglo y medio de tan importante suceso, nos interesa saber a cuál de ellas entregara su bastón de mando, como el mejor documento de aquel solemne acto narrado por el General Paz: la tradición y los documentos nos dicen con evidencia que es la que hoy veneramos en la Basílica de Ntra. Sra. de los Buenos Aires, juntamente con sus antiguas y artísticas andas, trabajadas y talladas en la ciudad de Córdoba en 1894, por orden del gobierno de la Provincia de Tucumán, según noticias de ese mismo año.

Pero lo cierto y fundamental, es por sobre toda controversia bizantina que no conduce a ninguna conclusión, el hecho del generalato de la Virgen de la Merced, ganado en buena lid el 24 de setiembre de 1812.

Por ello es que el gobierno nacional argentino no hizo otra cosa que reconocer oficialmente, en 1943, y ratificar por decreto lo que una vez hiciera el general Belgrano. Desde entonces sobre el pecho purísimo de la Generala luce la banda y fajín de los generales de la Nación, en innumerables y antiguas imágenes de la Virgen de la Merced diseminadas a lo largo y ancho de la Patria.

Mantener vivas las tradiciones y las gestas del pasado debe servirnos hoy para mirar con optimismo nuestro futuro tan lleno de presagios desconcertantes. Pero el presente, que está en nuestras manos, debe ahondar sus raíces en esas gestas y tradiciones irrenunciables de nuestra nacionalidad.

Nosotros sólo hemos querido recordar lo que no podemos ni debemos olvidar, según la gráfica expresión del tucumano Lizondo Borda con que iniciamos este trabajo, resumen de uno más extenso en el que hemos recogido cuanto aquí apenas hemos señalado y esbozado, Porque es deber de todo argentino tener una buena memoria del pasado, si es que anhelamos que la Patria sea salva **“mediante Dios y nuestra Generala”**.

Fr. JOSE BRUNET, O. de M.

Libros Recibidos

- FERNANDEZ MARCANTONI José L., **Curso de introducción a las disciplinas filosóficas**, 5ª ed., Huemul, Buenos Aires, 1979, 445 pgs.
- GUERRA CAMPOS José, **La ley del divorcio y el episcopado español (1976-1981)**, ADUE, Madrid, 1981, 112 pgs.
- AA. VV., **Introducción a la Biblia. Tomo II: Introducción crítica al Antiguo Testamento**, publicada bajo la dirección de Henri Cazelles, Herder, Barcelona, 1981, 915 pgs.
- GOBIERNO DE ENTRE RIOS, **Discursos y mensajes del Gobernador de la Provincia, General de Brigada (R.) Carlos Enrique Aguirre**, 2 tomos, Paraná, 1981, 145 y 251 pgs. resp.
- ESCRIBA DE BALAGUER Josemaría, **Vía Crucis**, RIALP, Madrid, 1981, 123 pgs.
- PIEPER Josef, **La fe ante el reto de la cultura contemporánea**, RIALP, Madrid, 1980, 281 pgs.
- KNOWLES David, **Thomas Becket**, Rialp, Madrid, 1980, 267 pgs.
- MARTÍNEZ CASAS Mario, **El Banco y su deber**, Banco de la Provincia de Córdoba, Córdoba, 1981, 46 pgs.
- JUAN PABLO II, **Viaje pastoral a Alemania**, EDICA (BAC popular), Madrid, 1981, 229 pgs.
- JUAN PABLO II, **Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1979 (enero-abril) y Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1979 (mayo-agosto)**, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano - B.A.C., Madrid, 1980, 811 y 631 pgs. resp.
- ISEDET, **Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana, 1978**, Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos, Buenos Aires, 1979, 624 pgs.
- Fray E. DE GUADALUPE, O. P. D. G., **La Masonería según sus propios documentos**, 2a. ed., Nuevo Orden, Buenos Aires, 1981, 114 pgs.
- CAPONNETTO Antonio, **Pedagogía y educación**, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1981, 269 pgs.
- SAN PIO X, **Catecismo Mayor**, 3a. ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1980, 227 pgs.
- PASTRANA Francisco M., **Trilateralismo. Ensayo crítico**, Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981, 461 pgs.
- SCUPOLI Lorenzo, **Combate espiritual**, Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 260 pgs.
- BUELA Carlos M., **Catecismo de los jóvenes**, Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 220 pgs.
- CHATEAU-JOBERT Cnel. P., **Manifiesto político y social**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 171 pgs.
- CHATEAU-JOBERT Cnel. P., **Doctrina de acción contrarrevolucionaria**, 2a. ed., Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 374 pgs.
- OUSSET Jean, **La acción. Deber y condiciones de eficacia**, Cruzamante, Buenos Aires, 1979, 271 pgs.
- OUSSET Jean, **Patria, Nación, Estado**, Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 143 pgs.
- UN MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE - CLEMENT Olivier, **La oración del Corazón**, Lumen, Buenos Aires, 1981, 148 pgs.
- HIPOLITO DE ROMA, **La Tradición Apostólica**, Lumen, Buenos Aires, 1981, 123 pgs.
- FABRO Cornelio, **Ei viraje antropológico de Karl Rahner**, CIAFIC, Buenos Aires, 1981, 264 pgs.

BIBLIOGRAFIA

DAVID KNOWLES, *Tomás Becket*, Rialp, Madrid, 1980, 268 pgs.

No es fácil describir con claridad la complicada carrera de Tomás Becket: desde su infancia (de la que hay menos datos), su juventud, primeros trabajos, viajes y formación intelectual (sobre lo que se ha hecho mayor luz recientemente), pasando por la temprana amistad con el rey Enrique II, su período de máximo poder temporal como gran Canciller del rey, hasta su nombramiento y consagración como Arzobispo de Canterbury, las diferencias y disputas —cada vez más amargas— con su monarca, los años de exilio, su nombramiento como legado papal, y finalmente su dramático asesinato en la propia catedral en diciembre de 1170. Es esta última parte de su vida la más conocida, aunque con frecuencia de modo confuso, o en alguna ocasión polémico; confusión y polémica acentuadas por el dramatismo de su asesinato y por el cierto aire de misterio, al estilo de una novela policiaca moderna, con que se le ha rodeado. El historiador inglés David Knowles comenzó antes de 1950 a investigar la época y la vida de Becket, publicando ya entonces varios trabajos esclarecedores, y en 1970 —octavo centenario de la muerte del Arzobispo— publicó una biografía de notable claridad en la descripción de la historia. Reeditada después en inglés, ha aparecido recientemente la versión española en esta cuidada edición de Editorial Rialp, dentro de su colección "Forjadores de Historia".

La historia de Tomás Becket y su larga disputa con el rey Enrique II Anjou-Plantagenet ha ejercido y ejerce una especie de fascinación permanente sobre todo por dos temas definidos: el de una fuerte amistad que se convierte en áspera enemistad y en muerte heroica, y el de la resistencia por parte de un líder espiritual frente a excesos del poder temporal. Ambos temas son examinados y desarrollados constantemente en la obra de Knowles, son temas que —como señala el autor— unidos a la fama del que pronto sería Santo Tomás de Canterbury han contribuido a grabar profundamente en toda Europa su historia, con innumerables representaciones de su muerte en manuscritos, en pinturas, en piedra y hasta en el folklore popular; historia que ha sido recogida por poetas y dramaturgos (en tiempos recientes son bien conocidas las obras teatrales de T. S. Eliot *Asesinato en la catedral*, y de J. Anouilh *Becket o el honor de Dios*, que dio origen a una de las mejores películas de la cinematografía mundial), historia que ha inspirado y seguirá inspirando, en fin, una serie notable de obras de arte e imaginación.

Esta historia y su trama ha sido cuidadosamente investigada por el profesor Knowles, que la relata con estricta fidelidad a las fuentes, ateniéndose a los hechos, proporcionando una visión objetiva de Becket y de su tiempo. Tomás Becket, en general más conocido como Arzobispo y por su defensa de las libertades de la Iglesia frente a las abusivas pretensiones del poder real, es estudiado por Knowles también en sus años de juventud y en su época de gran Canciller, cuando de los 36 a los 44 años de edad ocupó el máximo poder político después del Rey en la Inglaterra del siglo XII, en unos años importantes para el progreso de la legislación y administración políticas. A primera vista hay en las diversas épocas (de juventud, de poder político, de Arzobispo) contrastes

—en los hechos— que Knowles pone de relieve al mismo tiempo que resalta también las pistas o señales de una trama interna que intriga y pone a prueba la inteligencia del lector. Así, aunque parezca contrastante, la actuación de Becket contribuyó a ese progreso de la ley y costumbres políticas, tanto en sus años de Canciller como en los de Arzobispo y de oposición al Rey. Importantes fueron los ocho años de Becket como Arzobispo, los más conocidos; pero igualmente importantes fueron los ocho años anteriores como gran Canciller; si esos años fueron iguales en cantidad, también lo fueron en calidad humana e histórica, aunque a observadores superficiales a veces no les haya parecido así.

Los trabajos de David Knowles sobre Historia medieval le valieron doctorados honoríficos en las Universidades de Oxford, Bristol, Leicester, Londres, Cambridge y York. De 1947 hasta 1963 fue, sucesivamente, Catedrático de Historia medieval y Catedrático Regio de Historia moderna en Cambridge. Entre sus obras publicadas más conocidas están: *The Religious Orders in England*, en tres volúmenes, *The English Mystical Tradition*, *The Evolution of Medieval Thought*, y *The Historian and Character* (1). Su disertación en la Academia Británica *Archbishop Thomas Becket: a Character Study* y sus Conferencias Ford en Oxford *The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket* fueron durante muchos años unos de los pocos estudios históricos serios sobre Becket y su época antes de la presente biografía, obra maestra de un magistral historiador inglés.

El estilo del prof. Knowles es conciso y elegante; estilo lleno —además— de exactitud y rigor, por ejemplo en los términos jurídicos, y en general matizado con precisión al exponer datos y juicios. Todo ello se ha intentado mantener en la traducción al español. Se han añadido unas pocas notas para explicar el significado de algún término inglés cuya traducción no parecía posible o conveniente, así como para ampliar o aclarar algunos datos sobre personas o situaciones quizá menos conocidas por el lector no especializado en cuestiones de historia o en otras.

La obra es notable por sus aportaciones a un profundo y mejor conocimiento de la historia, y aparece en español con ciertas mejoras y correcciones respecto a la última edición inglesa. Ello se debe al prof. C. N. L. Brooke de la Universidad de Cambridge que ha revisado la traducción española —incluidas las notas originales y las de la traducción— por encargo del que fue su maestro, D. Knowles. Así han podido subsanarse las escasas erratas del original inglés que se prestaban a equívocos, y se ha matizado mejor algún detalle. Igualmente se deben a Brooke la actualización de algunas referencias bibliográficas, y el complemento de "obras más recientes" que se ha añadido al final del capítulo de "Notas sobre el material biográfico".

El Canciller Becket

Knowles relata la historia dejando hablar a los hechos, sin hacer interpretaciones. Y de los hechos se desprende que la actuación de Becket como Canciller del reino no es opuesta a la de Becket como Obispo de la Iglesia, tal como muchas veces se ha presentado en las diversas narraciones de la historia. Knowles señala bien que no hubo tal cambio al menos en el interior de Becket cuando pasó de Canciller a Obispo; lo resume así: "nunca había sido un libertino, un incrédulo, un pillo o un embustero",... "había vivido siempre castamente, incluso ante la presencia de fuertes tentaciones" (pág. 92), "a pesar del poco ejemplo del rey" (pág. 76). En efecto estamos ante un hombre inteligente y honesto, sinceramente cristiano, y, como tal, hombre de oración y penitencia frecuentes, responsable y leal hasta el extremo en los trabajos a los que se compromete.

La biografía escrita por Knowles deja entrever la importancia de la época

(1) Cfr. D. A. MOREY, *David Knowles: A Memoir*, Londres, 1979.

que le tocó vivir a Becket, y describe cuáles eran su trabajo y responsabilidades como Canciller. Por los hechos hay que decir que Becket aceptó y vivió con plena responsabilidad su no fácil tarea al servicio del Rey y del reino. Los "incidentes" o "acusaciones" que se hacen al Becket de esta época no tienen consistencia. Los que se refieren a "roces" con los Obispos, no son más que actuaciones lógicas de un gobernante civil responsable y leal frente a excesivas pretensiones de algunos eclesiásticos, en una época —plena Edad Media— caracterizada por una peculiar dureza en las relaciones entre la jerarquía eclesiástica (obispos, abades, deanes, etc.) y la civil (emperadores, reyes, nobles,...). Está reciente entonces la querrela de las "investiduras", que aunque no afectó a Inglaterra, es una muestra de esa "dureza" que se produce fácilmente cuando falta o es muy rudimentario e impreciso el ordenamiento jurídico. El orden jurídico romano, continuado y perfeccionado por los últimos emperadores y cristianos, desapareció con las invasiones bárbaras. En la nueva Europa aparecen los feudos y las pretensiones de mando absoluto por parte de los "pequeños" señores (ya civiles, ya eclesiásticos), "pequeños" en el sentido cuantitativo (territorio, súbditos) y en el sentido cualitativo (moral, generosidad y perspectiva); luchan o se alian unos con otros; cada uno trata de imponerse a los demás; reyes o emperadores quieren que los señores eclesiásticos sean un súbdito más; éstos se defienden o a veces quieren prevalecer en exceso también en lo temporal, en lo económico y político. La solución de estos problemas y tantos otros es lenta. La actuación de los Papas culmina en el Concordato de Worms (1122) con el que comienza el fin de la querrela (en lo extremo, en lo legal; no tanto en el interior de los hombres, lo que con el tiempo dará lugar con reiteración a querrelas de otras clases).

Lo cierto es que el canciller Tomás actuó con equilibrio y mesura, fue leal al Rey y a las leyes del reino, y lo fue también con la Iglesia. Cristianizados y más culturizados los invasores "bárbaros", en la Europa del siglo XII empezaba a ser más posible cultivar las ciencias y las letras refugiadas en los monasterios; se redescubría a Aristóteles; el jurista Graciano publicaba su **Concordia**, recopilando y concordando las leyes canónicas y perfeccionando el sistema jurídico eclesiástico que serviría de impulso y a veces de modelo para la legislación civil; Pedro Lombardo publicaba sus **Libros de Sentencias**, recopilación y sistematización del saber teológico y filosófico que habría de impulsar más los estudios; se construían asombrosas catedrales como las de Sens, Chartres y Laon; en otras palabras, la paciente labor de la Iglesia, con sus avances y retrocesos, había casi superado la barbarie; de nuevo se van asentando las bases de una civilización. Inglaterra, como España, pero por otros motivos, está bastante al margen de la problemática feudal. La invasión normanda ha unido Inglaterra con una gran parte de Francia; la legislación y el entendimiento Iglesia-Estado sigue otros cauces; pero el problema de fondo es parecido; es la permanente tentación y tendencia del poder civil a invadirlo todo, también la esfera eclesiástica. El canciller Tomás de Londres es un buen primer ministro, para decirlo con palabras de hoy, que desde dentro de la administración real la equilibra, la perfecciona y la desarrolla.

Cuando el mismo Rey propone su candidatura a la sede arzobispal de Canterbury, Tomás vacila porque en el fondo prevé el choque con el monarca, a quien será más difícil moderar desde fuera de la organización real. Finalmente acepta, aunque intuye la dificultad, precisamente porque la conocía desde dentro. Parece que el arzobispo Teobaldo se equivocó en parte cuando favoreció a Tomás, uno de los clérigos a su servicio, para que fuese nombrado Canciller, pensando que estaría más incondicionalmente a su favor desde el más alto puesto secular después del Rey; e igualmente éste se equivocó pensando tener un aliado incondicional dentro de la Iglesia al conseguir que su Canciller pasase a suceder a Teobaldo en la sede arzobispal de Canterbury. He aquí uno de los rasgos de inteligencia y de la grandeza del carácter moral de Tomás. Knowles lo apunta, aunque no llegue a sacar todas las consecuencias.

El historiador se ha propuesto en esta biografía atenerse a los hechos, y así lo hace. Y de ellos se desprende que Tomás fue un buen "hombre de estado", diríamos hoy, sin dejar de ser fiel cristiano; o mejor, precisamente por serlo. Una más o menos velada interpretación de malsana ambición y de fastuosidad, no tiene sentido; una acusación así procede más bien de una óptica "clerical" en el enfoque de los problemas de Estado. El político más importante del reino no puede escatimar medios para hacerlo más fuerte y próspero, y los medios que emplea Tomás son todos lícitos: una actividad incansable, estudio de los asuntos, y enérgica actuación para realizar lo decidido, generosidad en los medios a la hora de viajes, embajadas, conciertos diplomáticos o resolución de conflictos; aplicación rigurosa de la ley, o en ocasiones soluciones que marcarán pauta en lo sucesivo para los casos en que la ley o la costumbre son dudosas o incorrectas. Todo ello no es más que un efectivo y eficaz servicio al Rey y a los pueblos del reino. El Canciller reconoce siempre, y la fortalece, la supremacía espiritual de la Iglesia; pero reconoce y sirve también a la realidad y necesidad de un efectivo ejercicio del poder real. Aunque Knowles no se pronuncia en este punto, se puede entender que Becket tiene una inteligente y recta visión de los poderes de la Iglesia y del Estado; y las que algunos han considerado incorrectas o duras actuaciones del Canciller frente a ciertas pretensiones de algunos obispos y abades, no son tales; son simplemente la aplicación de leyes y costumbres, eclesiásticas y civiles, o una contribución del Canciller a su correcta formulación y aplicación. Ni el Rey puede entregar o ceder en manos eclesiásticas al gobierno que le corresponde, ni la Iglesia y su libertad de organización y predicación puede quedar al arbitrio del Rey.

El entendimiento entre las jerarquías de la Iglesia y el poder real había sido bueno, al menos mejor que en el resto de Europa, en la Inglaterra normanda. La base fue una amistosa y cordial cooperación, distinta a los enfrentamientos del feudalismo continental. Pero con el paso del tiempo esa cooperación ha de ir cuajando en costumbres y normas jurídicas aceptables. Así la tendencia del poder civil a invadir todas las esferas ha de ser moderada y contenida en sus justos límites. La tarea no es fácil, pero puede decirse que Becket la acometió y fue resolviendo con tenacidad y acierto.

El arzobispo Becket

Leyendo los hechos minuciosamente y claramente narrados por Knowles, el lector avisado puede comprender el por qué de la inicial vacilación de Becket en aceptar el arzobispado, y la grandeza de su ánimo al aceptarlo. Enrique II estaba satisfecho de su Canciller, pero éste tenía mayor visión que él de los problemas; eran amigos, pero el Rey entendía la amistad de una manera interesada, y Becket de un modo más noble y justo. Tampoco esto lo dice claramente Knowles, pero puede deducirse fácilmente de la historia de los hechos, precisamente por estar esa historia tan puntual y excelentemente relatada.

Efectivamente, el Rey interpretó como enemistad y enfrentamiento de Becket lo que no era más que lealtad a una amistad apreciada por el ya ex-Canciller, lealtad dentro de los ideales de servicio a la libertad de la Iglesia y al poder real. Tomás Becket, a partir de ahora Tomás de Canterbury, pasa de Canciller a Arzobispo y adapta su modo de vida a su nueva misión; no hay propiamente transformación interior, sino más bien coherencia de su interior con su nueva responsabilidad, como la había habido en su época de Canciller. El Rey extrema sus pretensiones, a nuestro modo de ver porque sus nuevos agentes, ministros y consejeros no tienen ya la preparación y el recio espíritu del anterior Canciller. El nuevo Arzobispo parece ceder en puntos no tan esenciales, pero llega un momento que no cede porque no debe ceder más. Por otra parte Enrique II trata de aprovechar algunas cesiones del Arzobispo para humillarle e imponerle penas, confiscación de bienes, etc., improcedentes.

Así se llega al choque y a la ruptura en la famosa reunión de Clarendon para solucionar las discrepancias eclesiástico-civiles. De los 16 puntos de las "Constituciones" redactadas en Clarendon hay 6 que atribuyen casi un absoluto dominio del Rey en las cuestiones de la Iglesia; aunque alguna de ellas podía ser discutida o matizada, otras no podían admitirse de ningún modo. Eran pretensiones totalitarias, que quitaban toda libertad e independencia a la jerarquía de la Iglesia en el ejercicio de sus funciones, y que Tomás con la mayoría de los obispos no aceptó. Con ello no sólo salvaban la autonomía de la Iglesia, sino que también sentaban las bases de lo que con el tiempo ha de conocerse como necesaria división de poderes, unánimemente reconocida hoy por juristas y tratadistas políticos (salvo, claro está, por gobiernos totalitarios, socialistas o comunistas). Y aunque los obispos no se diesen cuenta de ello, así también salvaban los principios de la libertad en general, los de la función subsidiaria del Estado, el entendimiento del poder como servicio a los súbditos y no como dominio absoluto sobre ellos, principios y libertades que hablan de ir triunfando poco a poco en la Europa cristiana a lo largo de los siglos (2). Hay aquí un dramático y espectacular primer paso en Inglaterra del que tal vez Tomás fuese más consciente que otros obispos; pero en cualquier caso es un acto histórico, lleno de grandeza y valor. También en el resto de Europa se habían dado ya pasos en esta dirección, al resistir la Iglesia a las pretensiones feudales e imperiales, aunque de otra manera.

Exilios, apelaciones al Papa... comienza la persecución a Becket y a los suyos. Los servidores reales, los aduladores y los que se arriman al poder para vivir de sus migajas están de parte del Rey; y algún obispo también se muestra más favorable al monarca, lo que aumenta el sufrimiento de Becket y hace más difícil su posición. El gran pontífice Alejandro III está ocupado en graves asuntos, un antipapa, amenazas de cisma; su posición e intervención es difícil; finalmente apoya a Becket, que es nombrado legado papal. El Arzobispo vuelve, en triunfo y aclamación popular, a Inglaterra. Canterbury, y después Londres, le reciben como un héroe. El desenlace es el asesinato en la catedral, por un grupo de nobles servidores y amigos del Rey.

La responsabilidad de Enrique II es confusa, o éste trata de que lo sea. De nuevo Knowles se atiene a los hechos y deja que el lector juzgue. El relato del asesinato, sus agentes y sus circunstancias son cuidadosamente narrados, en un capítulo lleno de emoción e intriga; pero el asesinato es cometido, llenando de horror a Europa.

¿Sus consecuencias? Esencialmente, es evitado el cisma de Inglaterra, y es contenida la tendencia al poder absoluto, totalitario, del monarca. Más de cuatro siglos después, otro rey Enrique caerá en la misma tentación, y la muerte de otro Tomás no llegará a impedirlo, no le llevará a un arrepentimiento y penitencia públicas como a Enrique II, sino a consumir la tiranía y la exaltación de los poderes del Rey fuera de todo límite; totalitarismo, absolutismo, estatismo, o como se le quiera llamar, en los que el ciudadano es esencialmente un "súbdito", sujeto de deberes pero no de derechos, un individuo paciente pero no una persona activa con iniciativa reconocida y protegida.

El poder absoluto que inaugura Enrique VIII, después de asesinar —esta vez "legalmente"— a su canciller Tomás Moro, al arzobispo Fisher y a otros, tuvo tristes consecuencias para Inglaterra. Podemos colegir lo que hubiera pasado si Becket hubiera cedido, por analogía a lo que pasó después de Enrique VIII: el absolutismo llegó a establecerse, en Inglaterra y en otros países, favorecido por el protestantismo y por los cismas religiosos. Superarlo, en los si-

(2) Sobre este apasionante tema, véase el lúcido ensayo de GUSTAVE THIBON, *Cristianismo y libertad*, Madrid, 1954 (Colección "O crece o muere", nº 51; Ed. Nacional) (dado a conocer, como conferencia, en el Ateneo de Madrid, el 10-III-1953).

tios donde se ha superado, costó tanto esfuerzo y tanta sangre —o más— que las de Becket y Moro; y donde no se ha superado (Rusia y países de gobiernos comunistas o socialistas) están todavía a la vista las consecuencias: tristeza y empobrecimiento en pueblos teñidos de sangre, recortada o conculcada su vida espiritual y como consecuencia su vida material.

Tomás Becket y la Historia

El relato de Knowles —ya lo hemos indicado— es sobrio y conciso; no recoge más que los datos históricos. Pero el resultado es sorprendente y apasionante; es un trabajo científico de alto nivel, y al mismo tiempo resulta un relato que cautiva la atención y mantiene un interés que llega a máxima altura en la detallada narración del asesinato, con sus apasionantes preliminares y sus trágicas circunstancias finales.

Sólo al final el prof. Knowles hace, en el último capítulo, una "revisión de la historia", un intento de análisis y valoración del carácter psicológico y del comportamiento moral de los principales personajes: el rey Enrique II Plantagenet, el arzobispo de Londres Gilberto Foliot (principal y casi único obispo opuesto a Becket), el papa Alejandro III, y el mismo Becket. Es un capítulo tan interesante como los demás, en el que el lector admirará la agudeza y penetración del historiador, y coincidirá con él en muchos puntos así como podrá disentir en otros. Enrique II, ambicioso y orgulloso, magnánimo y elegante unas veces, corrompido o brutal otras, no dejó de tener un mínimo de inteligencia y de fe —y de dignidad— para comprender que Dios y su Iglesia eran más importantes que sus propios intereses; y la actividad de Becket contribuyó a que no llegase a desbocarse. La posición de Foliot es "humanamente" explicable, aunque no justificable. El Papa hizo lo posible para conseguir moderación y llegar a compromisos y fórmulas jurídicas aceptables. Pero merece la pena considerar un poco más las valoraciones que pueden hacerse de Becket.

El historiador inglés reconoce en Becket nobleza, coraje y energía para el trabajo, una naturaleza franca y abierta sin recovecos, directa y sencilla, con capacidad de profundos sentimientos y de lealtad, y a la vez carencia de tacto, de sutileza y de elocuencia. Evidentemente, todo esto es discutible y valorable de diversas formas; porque siendo Canciller no le faltó a Becket habilidad diplomática, ni tampoco siendo Arzobispo; y la carencia de tacto y de sutileza puede ser en ocasiones virtud, sencillamente puede ser sinceridad abierta en cosas que no se deben dejar a media luz. No cabe duda que la inteligencia de Tomás era mayor y veía mejor y más lejos que el Rey y los demás obispos. El grupo numeroso de obispos e intelectuales amigos, personas de valía en su época, que le apoyaron y estuvieron siempre a su lado lo confirma. Knowles apunta a posibles errores de opinión y defectos de carácter (actuar rápidamente sin escuchar consejos, cierta dureza en alguna ocasión, fastuosidad siendo Canciller) en el Becket canciller y el Becket obispo, pero bien mirados no son tales o son irrelevantes. Tomás era hombre de rectitud moral y de coraje físico; era hombre de vida interior, de espiritualidad sincera, y hombre de acción. Los hechos están a la vista.

Al final Knowles se pregunta: ¿era Tomás un santo, dejando aparte su martirio? La respuesta de Knowles es vacilante y negativa. Es una respuesta que parece poco admisible, salvo que se considere la santidad como equivalente a vida monacal o a vida sacerdotal con estilo monacal y con milagros (y así parece que entiende Knowles la santidad, o al menos a un gran santo; pone como ejemplos a otros antecesores de Tomás en la sede de Canterbury, San Anselmo y San Edmundo Rich, no mártires, pero sí venerados como santos en todas las etapas de su vida). Evidentemente no es de la esencia de la santidad llevar vida monacal; un modo similar a esa vida llevó Tomás siendo arzobispo,

por tantas razones congruentes: junto a la casa y catedral del Arzobispo de Canterbury existía un monasterio —priorato— de monjes a su servicio, del que él era su superior inmediato, y con gusto se acomodó a la tradición de sus antecesores; en el exilio francés vivió regularmente en monasterios; y si a veces es coherente y conveniente que el estilo de vida de un arzobispo sea más monacal que secular, no lo es en otras ocasiones, ni lo es para otras funciones y responsabilidades. Tampoco es de la esencia de la santidad el hacer milagros, ni el ser venerado o tenido en vida como santo (cosa que debe ser bastante molesta, inconveniente para trabajar, y hasta para la misma santidad).

La santidad se manifiesta esencialmente en la perfección de la caridad, del amor a Dios y al prójimo; amor que en el cristiano es fundamentalmente servicio, servicios efectivos a Dios y al prójimo (no simples retóricas de partir capas, de calmar fieras, o de encontrar señales extraordinarias desde el nacimiento); amor, servicio, heroico, no mero sentimentalismo, con lo que lleva consigo de perfección y heroicidad en las virtudes, consecuencias, y manifestación de una vida espiritual continuada, de una oración y penitencia frecuentes y profundas. Knowles ha reconocido poco antes en Becket que "su firme defensa de los principios espirituales, y su serena aceptación de la muerte por ello, dejan entrever que su vida de oración fue creciendo y que su espiritualidad era grande al menos en los últimos años" (pág. 243). Pero al plantearse la santidad de Tomás parece olvidar esto que ha escrito poco antes; e igualmente parece olvidar las señales que hay en Tomás de una recia espiritualidad también en su juventud. Knowles viene a considerar que la santidad la alcanzó Becket sólo en la última época de su vida y en su martirio, por su muerte en defensa de las libertades de la Iglesia, es decir de los derechos de las almas y de Dios. Ciertamente Becket previo su muerte —conocía bien a Enrique y sus servidores—, lo sabía, y declaró estar dispuesto a ella por la causa de la Iglesia y de Dios; su muerte fue un martirio, en el sentido preciso y técnico, en el sentido canónico y teológico, causa suficiente de santidad, pues es manifestación de amor heroico a Dios y a las almas.

Pero su santidad no se reduce a esos momentos finales (que por otra parte suelen suponer una vida previa o preparación concordante durante más o menos tiempo). Hay en la vida de Becket muchos rasgos de virtudes notables, aunque no sea fácil precisarlas todas. Al menos es muy claro que no se dejó llevar de ningún ambiente, ni de las "pequeñeces" de la curia episcopal, siendo clérigo joven y prometedor, ni de las "pequeñeces" o de las "grandes licencias" y libertinajes de la corte real, siendo ya Canciller; ni siquiera su excelente amistad y camaradería con el Rey le llevó a condescender con él en ciertas correrías. La rutina, la costumbre por la costumbre, condescender para no tener problemas, esas cosas que son tan fáciles cuando se está cerca de los que tienen poder, no parece que afectaran a Becket. Sólo eso ya le coloca en un plano moral, de santidad, muy elevado; y eso sólo es posible, de un modo justo y real, si la vida está animada por el espíritu y sus valores, por la fe en Dios y por su gracia, por la oración y la penitencia. Y la de Becket, lo estaba; lo ha relatado Knowles en otras páginas: por ej. siendo Canciller "su dieta personal era escasa, a menudo rezaba en sus aposentos y visitaba iglesias al amanecer. También encargó a dos sacerdotes seculares, que son nombrados, ... que le flagelaran como penitencia, práctica que mantuvo como Arzobispo y que intensificó en el exilio" (pág. 76).

En fin, hay en Becket las características de un santo, o al menos señales de santidad, no solamente en la última etapa de su vida y en su martirio. Sobre todo hay algo que impresiona después de leer su biografía, y que es propio de todo santo. Becket no es un "hijo de su época", como lo fue el Rey, y tantos otros de esta historia (como el arzobispo Foliot); Becket fue más bien "padre de su época". Es Becket, Santo Tomás de Canterbury, un agente de

la historia, no un producto de la misma; esto es lo propio de un cristiano, y más lo propio de un santo.

El caso de Becket impresiona y subyuga por lo que tiene de mentís a la manía de tantos historiadores, desde Hegel a nuestros días, de hacer de cada personaje un "hijo de su época" o, con frase peor, un "producto de la sociedad". No es cierto que sea un ente abstracto llamado "Historia", ni un ente anónimo llamado "sociedad", quien hace ser y actuar a las personas de un modo u otro (eso ocurre en algunos casos, en débiles mentales, en gentes sin carácter moral, o en corrompidos morales); ni lo esencial al escribir historia es encontrar y describir las "características de la época", o el "espíritu de los tiempos", entelequias evanescentes. Son los hombres, más precisamente los cristianos, los que hacen ser de un modo o de otro a la sociedad y a la historia; son los hombres los que tienen características y espíritu (no hay más almas que las de cada hombre; ni la historia ni las sociedades tienen alma, no hay almas colectivas), y son los hombres los que comunican a las épocas, a los tiempos y a las sociedades su espíritu y su impulso. Becket es un ejemplo impresionante de ello, tanto siendo Canciller como siendo Arzobispo.

JORGE IPAS

ESTAMPAS RELIGIOSAS

Ediciones MIKAEL y el Seminario de Paraná ofrecen 72 modelos diferentes de estampas religiosas en colores, con imágenes del arte europeo y argentino, desde Fray Angélico hasta el ignoto tallista de las Reducciones Guaraníticas.

Estas estampas pueden resultar especialmente útiles para ser empleadas con motivo de bautismos, primeras comuniones, confirmaciones, ordenaciones sacerdotales, etc.

Solicite muestrarios a:

Ediciones MIKAEL
Casilla de Correo 141
3100 PARANA (Entre Ríos)

RAMON GARCIA DE HARO,
Cuestiones fundamentales de
teología moral, EUNSA, Pamplona,
1980, 250 pgs.

El Concilio Vaticano II dice que la renovación de las disciplinas teológicas debe llevarse a cabo en el marco ofrecido por la historia de la salvación (O. T., 16; S. C., 9). Insiste además en que ello se realice "bajo el magisterio de Santo Tomás" (O. T., 16). No puede darse guía más apropiado para una auténtica renovación de la teología moral, que en la magistral arquitectura de la Suma Teológica aparece insertada en la visión teológico-salvífica del "exitus" y el "reditus", como la progresiva realización en nosotros de la semejanza divina.

Santo Tomás concibe a la moral como el "retorno de la creatura racional a Dios", camino que el hombre, renovado por la gracia y potenciado por las virtudes, realiza por medio de sus actos meritorios. Camino a su vez iluminado por la ley eterna, impresa naturalmente en nuestros corazones, revelada por la palabra divina e interiorizada por la gracia de Cristo, que la transforma en "ley del Espíritu" y en "ley de perfecta libertad".

Esta visión de conjunto no fue tenida en cuenta por la mayor parte de los manuales "ad mentem Sancti Thomae". Guiados por una visión pragmática y casuística, permitieron que se diluyeran sus grandes líneas o las fragmentaron de modo que los diversos tratados de la moral aparecieran simplemente yuxtapuestos o esquematizados por motivos meramente didácticos. Pruebas de ello son, v.gr., el envío de las virtudes teologales o de la gracia al campo de la teología dogmática, el desconocimiento u olvido del puesto clave y rector de la prudencia, los textos en los que la moral se encuentra más íntimamente ligada con el derecho canónico que con el dogma o la Escritura.

Lo curioso es que muchos "neomoralistas" —acerbos y hasta injustos críticos de la moral escolástica de los

últimos siglos— no han hecho sino extremar —a veces dialécticamente— los defectos reales de la misma. Y esto cuando no se limitan a demolerla sin ofrecer nada serio de recambio.

Mencionemos a propósito de esto el primer tomo del nuevo manual de Häring ("Libertad y Fidelidad en Cristo", Herder, 1981), del que nos ocuparemos en estas páginas si nos alcanzan el tiempo y la paciencia. El puesto clave del Último Fin desaparece en él, y la falsa dialéctica entre ley y libertad se resuelve en favor de esta última. Pruebas de ello son la fuerte tendencia subjetivista que asoma, v.gr., al hablar de la "materia grave" del pecado y la reivindicación de la libertad en clave de una teología liberacionista, que no excluye la crítica resentida del Magisterio opresor. Aspecto este último que se ha ido acentuando en un Häring que jamás acabó de digerir la pesada pildora de la "Humanæ Vitæ". Ya veremos las consecuencias de esto en los dos volúmenes siguientes, que tratan la moral especial (individual y social).

Todo ello nos lleva a dar la bienvenida a este nuevo libro de García de Haro, de quien ya comentamos y recomendamos anteriormente "La moral cristiana" (cf. MIKAEL 18, pp. 127-130) y "La conciencia moral" (cf. MIKAEL 23, pp. 175s.). Toda la obra del A. se ubica en el marco de una vuelta a Santo Tomás, no como curiosidad arqueológica sino como provechoso criterio de una auténtica renovación de la sabiduría moral cristiana, cuyo sentido se expone en la introducción a esta obra (cf. sobre todo pp. 16-19).

Trata aquí el A. sobre la moralidad en general (noción, fundamentos, esencia y principios); señala el papel del Último Fin en el obrar moral y analiza extensamente cómo la ley y la libertad creada, en lugar de oponerse, se armonizan en la Nueva Ley bajo el influjo de la gracia.

Este último tema constituye la clave de la obra, así como constituye la clave arquitectónica de toda la visión moral del Angélico. No se puede hablar de una moral tomista si se prescinde del tratado de la Ley Nueva y se se-

para del de la Gracia. Es aquí donde todos los valores de la ética aristotélica son asumidos, purificados y elevados del mismo modo que la gracia sana y eleva la naturaleza. Son estos tratados los que permiten engarzar de modo natural la moral en el conjunto de la cosmovisión teológico-salvífica. Y esta culminación de la "prima-secundae" es exquisitamente paulina: difícilmente encontraremos quien haya penetrado tan agudamente el pensamiento del Apóstol como Santo Tomás quien —no lo olvidemos— fue sabio y profundo comentador de todas sus epístolas.

El A. no pretende someter estos temas a un análisis exhaustivo, sino presentarlos en su núcleo y en su perspectiva teológica, objetivo que logra de una manera notable. Podemos recomendar el libro como introducción a la Teología Moral, como visión panorámica y unificadora de la Moral General o Fundamental e, incluso, como lectura provechosa para iluminarnos y excitarnos en el camino hacia la santidad.

P. ALBERTO EZCURRA

CARLOS M. BUELA, *Catecismo de los jóvenes*, Ed. del Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 220 pgs.

Tiempo atrás llegó a nuestras manos un artículo de José Fernandes de Oliveira s.c.j., conocido en su actuación pastoral como "Padre Zezinho", publicado por el Instituto Teológico del CELAM, en que expresa su dolor porque los jóvenes de hoy le han entregado a Dios su corazón pero no su inteligencia.

"Los movimientos de juventud —escribe Zezinho—, los grupos, las comunidades y la escuela no consiguieron sino dar vivencia. No hay catequesis. No hay doctrina... Nuestros jóvenes dieron el corazón a Cristo, pero no le dieron la cabeza. No es culpa de ellos, ¡se les invitó a eso!... la continuidad o la preparación continúan relegadas a un segundo plano. Y era en la

preparación y continuidad donde debería cargarse las baterías de una verdadera y sana pastoral de juventud...

"No tengo nada contra el catolicismo de vivencia, asegurando incluso que el catolicismo ante todo es vida, pero pregunto si puede existir vivencia sin conocimiento de lo que se está llamado a vivir.

"En la Iglesia católica de hoy, algunos de nuestros jóvenes son líderes, dirigiendo encuentros, dan conferencias y llegan incluso a orientar a compañeros sin saber prácticamente nada de teología moral o dogmática.

"Decía Pablo a Timoteo que algún día aparecerían hombres y mujeres con prurito en los oídos y dominados por la curiosidad de escuchar novedades. Se entregarían a fábulas y charlatanerías de comadres en vez de escuchar la verdad y la sana doctrina. Recomendaba, por ello, que Timoteo predicase la sana doctrina, agradase o no y doliese a quien doliese (2 Tim. 4, 1-4).

"Nuestra Iglesia renovada (o casi) necesita de lo que verdaderamente renueva: la verdad. Y tengo recelo de que no está la verdad con los que desprecian el conocimiento de la teología.

"No confío mucho en el futuro de ese tipo de pastoral de juventud que se reduce al Sagrario y a la visita a los pobres. Si el conocimiento de la doctrina no fuera importante, Jesucristo se hubiera callado... ¡Jesús era un catequista! Enseñaba doctrina... el buen discípulo visita y ayuda a los pobres, ora y hace mil cosas por los otros, pero... sabe decir por qué lo hace.

"Nuestra Iglesia cambió la catequesis, que es más difícil, por el Impacto y por la vivencia que es más fácil".

El *Catecismo de los Jóvenes* viene a solucionar esta deficiencia que no sólo se ve en los jóvenes, sino también en no pocos de los católicos de hoy.

Para "amar y servir a Dios" como El se lo merece es menester conocerlo. Ahora bien, se pregunta el A., ¿cómo conocemos a Dios? Mediante

dos caminos: I. con la luz de nuestra inteligencia por medio de las cosas creadas; II. con la misma inteligencia pero iluminada por la fe por medio de la Iglesia (cf. p. 11).

El A. divide su catequesis en cuatro grandes temas, que desarrolla a lo largo de la obra en un lenguaje accesible a los jóvenes, doctrinal y práctico al mismo tiempo, rico en citas de la Escritura y de los Santos. Estos temas son: I) lo que hay que creer (el credo); II) lo que hay que recibir (los sacramentos); III) lo que hay que hacer (los mandamientos, los preceptos de la Iglesia, las obras de misericordia); IV) lo que hay que rezar (el Padrenuestro, el Avemaría). Al final trae un apéndice con temas para memorizar, manejo de la Sagrada Escritura, modo práctico para la confesión y rezo del Santo Rosario.

Encontramos en esta obra —que incluye las Formulaciones Catequísticas de la Conferencia Episcopal Argentina— todo lo necesario para que el joven de hoy además de entregarle su corazón a Dios le entregue su inteligencia y sea capaz de "dar razón de su esperanza a todo el que se lo pidiere" (I Pe. 3,15). Recomendamos calurosamente esta obra a todos aquellos que quieren trabajar seriamente en la pastoral juvenil o en la catequesis de perseverancia de Colegios y Parroquias.

P. GASTON DEDYN

JEAN GUITTON, Mi pequeño catecismo, Herder, Barcelona, 1981, 143 pgs.

Como su mismo título lo sugiere, Guitton nos ofrece una enseñanza elemental de la doctrina católica. Trata de expresar las verdades de todos los tiempos, las verdades eternas, pero con un lenguaje moderno y de modo que pueda ser comprendido incluso por un niño.

El procedimiento seguido para este fin es el antiguo diálogo socrático, es decir, llegar a la verdad por medio de

preguntas sabiamente formuladas por el maestro, a las cuales deberá responder el discípulo. Pero este diálogo es peculiar, pues no va dirigido en un sentido único: maestro-discípulo. Unas veces interroga "Sócrates", y otras el que interpela es un niño. Este niño es curioso, ávido de verdad e incansable en sus "por qué".

El A. se ha impuesto como meta decir todo al alcance de un niño, pero sin disminuir por eso la integridad de la verdad religiosa.

La obra ha sido estructurada en cinco partes, al término de las cuales se halla un apéndice. Veamos someramente el contenido de cada una de ellas.

En la primera, titulada "La verdad y la Comunión", se trata acerca de la existencia de Dios, su Providencia, la relación entre razón y Fe, todo ello orientado al misterio pascual de Cristo, prolongado y actualizado en la Eucaristía.

En la segunda parte se indica cuál debe ser el comportamiento moral del cristiano, atendiendo a su condición de hijo de Dios.

La tercera se titula: "Los grandes misterios de la fe" y en ella se presentan los misterios inefables de la Trinidad, la Encarnación, la Redención, así como la figura de María Santísima, considerada en relación con los misterios anteriores.

"La vida divina en nosotros": así se llama la cuarta parte, en la cual se contienen temas como la Iglesia y los Sacramentos.

En la última parte, titulada: "La vida eterna", se pasa revista a temas escatológicos tales como el juicio final, el cielo, el infierno, la resurrección de los cuerpos, etc.

Como corolario de la obra encontramos un apéndice, donde Guitton ha incluido algunas oraciones y la profesión de fe del cristiano. No es casual este final; lo que pretende el A. es, luego de haber expuesto las verdades de nuestra fe, llevarnos a una confesión de las mismas, expresadas en el Credo.

¿Es este un catecismo exclusivo pa-

ra niños? Respondemos que no; si bien su claridad y sencillez lo hace muy apto para éstos, no es menos útil para los jóvenes y hasta los adultos.

Muy recomendable además como libro de consulta y guía para catequistas.

HUGO H. CAPPELLO

Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe, 1er Año de Teología

CESLAS SPICQ, O. P. Dios y el hombre en el Nuevo Testamento, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1979, 262 pgs.

El solo nombre del P. Spicq comporta una garantía de seriedad científica y de ortodoxia doctrinal, "rara avis" en el confuso campo de la exégesis hodierna, donde sobreabundan los aventureros imbuidos de una mentalidad hipercrítica, postbultmaniana y postcatólica. Toda la obra del A. responde a orientaciones recordadas recientemente por el Santo Padre: "En teología, en moral y en exégesis, se ha de proseguir asiduamente un verdadero trabajo científico, pero apoyándose en un dato revelado, y en el marco de una adhesión global dada ya a Jesucristo y a su Iglesia, que no pone provisionalmente entre paréntesis las afirmaciones ciertas del Magisterio" (Aloc. del 2-IV-1981).

El fin de la presente obra viene señalado en la introducción: "Para alcanzar la beatitud de los santos, última perfección y fin de todo el universo, se requieren dos factores: la naturaleza y la gracia. La naturaleza, es el hombre mismo, cuerpo y alma, con todas sus facultades y capacidades de acción, sujeto de la vida moral. La gracia es el don de Cristo revelador y salvador y, en primer lugar, el conocimiento de Dios (Jn. 1,18) que es la vida eterna. Esta obra quisiera interrogar los textos del Nuevo Testamento sobre este doble tema. ¿Cómo Cristo y sus Apóstoles conciben a Dios y al hombre?" (p. 9).

El A. conduce la investigación con su reconocida claridad y erudición. La claridad aparece en el texto que, aligerado por abundantes y extensas notas, se muestra como una síntesis lineal y profunda, reflexión sapiencial de un hombre de fe que ofrece buen material para el estudio y la meditación. La erudición se refleja en las notas, derroche de citas escriturísticas y de fuentes extrabíblicas contemporáneas, numerosas referencias a exégetas antiguos y modernos. Santo Tomás, citado con discreción, está presente en el espíritu de toda la obra. No podía ser de otro modo, pues el tema central de la realización en nosotros de la semejanza divina constituye una de las claves de su teología, especialmente de su moral, cuya fidelidad al dato bíblico no deja de señalar el A. (cf. pg. 214, nota).

Se contempla a Dios sobre todo en su bondad (cap. I), la cual se manifiesta como don eterno en el Verbo y luego en Jesucristo, Verbo hecho carne y, por su mediación, en la filiación adoptiva de los creyentes (cap. II y III).

La mirada se vuelve luego hacia el hombre. La antropología evangélica (cap. IV) nos muestra su anatomía ontológica, "destacando a la vez la indigencia de una criatura sacada del limo (homo-humus) y su dignidad de ser espiritual formado a imagen de Dios" (p. 9). Es decir que el hombre no es sólo carne-sangre-psijé, sino también pneuma, espíritu abierto al don divino. Esto permite al A. afirmar que "la verdadera antropología es cristiana; explica al hombre por su 'vocación divina' y, en último término, por la agapé de Dios" (p. 132) o, para decirlo con expresiones que el A. hace suyas: "Una antropología que no hiciera fundamentalmente referencia a Dios sería un sin-sentido" y "hay más verdades sobre el hombre en veinte líneas del comienzo del Génesis que en miles de obras consagradas a la antropología" (ib., nota).

Concluye la obra con la relación dinámica del hombre hacia Dios, analizada en la teología paulina del hombre renacido por su incorporación a Cristo, que, imitando a Cristo, tiende a

realizar la plenitud de su semejanza divina (cap. V): "La renovación incesante del cristiano consiste en asemejarse más al Hijo, 'imagen de Dios', y en reproducir sus rasgos con más brillantez" (p. 218).

Vale la pena destacar la fidelidad del A. al dato escriturístico del que parte, sin lecturas parciales ni forzadas adaptaciones a un esquema preconcebido. Con honradez meritoria, reconoce también los límites de la exégesis científica cuando habla, v.gr., del pecado: "Esta doctrina (...), aunque sobreabundantemente atestiguada en la Escritura, es de las que no pueden ser comprendidas correctamente por los únicos recursos de la exégesis. Corresponde a los teólogos el precisar y armonizar los enunciados dispares y sólo la Iglesia tiene autoridad y gracia para determinar infaliblemente el sentido de la enseñanza revelada" (p. 191, nota).

Señalamos este libro como una buena base bíblica para la reflexión teológica sobre la vida cristiana y, en particular, sobre la doctrina de la gracia.

P. ALBERTO EZCURRA

RUDOLF SCHNACKENBURG, El evangelio según San Juan, 3 vols., Herder, Barcelona, 1980, 660, 636 y 580 pgs. resp.

Traducción de una obra monumental, cuya edición alemana se realizó entre los años 1965 y 1975, y que puede considerarse como el más completo comentario sobre el evangelio de San Juan existente hasta la fecha.

El comentario aparece precedido por una extensa introducción (vol. I, pp. 43-240) donde ubica a Juan en el género "evangelio", lo analiza en sus contactos y diferencias con los sinópticos, afirma su origen a partir de una tradición autónoma, principalmente oral, así como la unidad de redacción (en el vol. III cambia de idea respecto a los capítulos 15 a 17 y 21).

Trata el tema del autor, y parece inclinarse por Juan como "portador de la tradición" y por un discípulo suyo como último redactor (p. 179). Pero duda sobre esto, así como sobre la identificación de Juan con el "discípulo amado", hasta en el tercer volumen (v. gr. p. 474). Estudia el lenguaje, estilo y texto del evangelio, las tendencias teológicas e históricas contemporáneas y concluye con un análisis crítico de las diversas interpretaciones de este evangelio, desde los gnósticos hasta la actualidad.

La mayor parte de la obra consiste en un paciente y erudito comentario teológico y exegético, completado por 18 "excursus" intercalados en el texto (sistema ya empleado en el comentario a las Cartas joánicas, cf. MIKAEL 24, p. 173), donde trata los temas principales de la teología joánica, v. gr.: el Logos, la preexistencia, la fe, los textos "ego eimi", la verdad, la vida, el Paráclito, etc.

La década transcurrida entre la redacción de la primera y la última parte del comentario, ha hecho que el A. procurara —en posteriores ediciones alemanas— actualizar la bibliografía así como algunos puntos del texto. No consideró para ello necesaria la reelaboración del mismo, por pensar que no era mucho lo que las nuevas investigaciones añadían, de modo que la puesta al día aparece aquí en forma de apéndice, al final de los vols. I y II, con referencia a la página cuando se trata de correcciones al texto.

Hubiera sido nuestra intención —y la obra lo merece— estudiarla en un comentario más extenso. En vista a un juicio crítico llevábamos anotados varios puntos dudosos y bastantes aciertos notables. El tiempo no nos permite darle forma, de modo que optamos por esta presentación más somera y menos comprometida, pero que no puede dejar de señalar el mérito del A. y la importancia fundamental de la obra, que la hace lectura y consulta obligada para todos los estudiosos de San Juan.

P. ALBERTO EZCURRA

ALEJANDRO DIEZ MACHO M. S. C., *La historicidad de los Evangelios de la Infancia. El retorno de Jesús*, Fe Católica, 1977, 132 pgs.

Reúne este librito tres trabajos exegéticos del P. Diez Macho cuya lectura resulta interesante y provechosa.

El primero afirma la historicidad de los Evangelios de la Infancia a partir de un análisis del "sensus plenior" del Antiguo Testamento y de los métodos de la exégesis deráshica usual entre los judíos. Para el A. los relatos de la Infancia de Mateo y Lucas son deráshicos, pero esto no compromete su radical historicidad (p. 19). No es la exégesis del Antiguo Testamento la que crea el hecho de la vida de Cristo, sino que los hechos cristianos son **realidades**, que el evangelista confirma con textos del A. T., interpretados según la hermenéutica al uso (cf. pp. 16, 18, 20, 49).

El A. analiza esto en los relatos de ambos evangelistas que ofrecen paralelos con hechos o personajes del A. T., para concluir, v. gr.: "Ni la virginidad de María, ni la imposición del nombre por José ni la presencia de 'Dios con nosotros' son meras deducciones de una exégesis sin consistencia" (p. 21); "no fue la asimilación con Moisés, Jacob, Israel la que creó la huida a Egipto, la persecución de Jesús y los inocentes; sino que estos hechos se confirman con semejanzas, con paralelos" (p. 29); "no es el derash de Num. 24, 17 lo que 'crea' la aparición de la estrella" (p. 32); "hemos salido al paso de la errónea creencia que narración deráshica es sinónimo de relato-ficticio, no histórico" (p. 49).

El segundo trabajo "San José, padre de Cristo", explica el sentido de esta paternidad: es padre "por constitución divina" (p. 62), pero, saliendo al paso del Catecismo Holandés y otros autores modernistas, aclara que esta paternidad no es por cierto carnal o natural (pp. 71s.) y señala que las modernas negaciones de la concepción virginal provienen en el fondo de la "dificultad de digerir el milagro" (p.

79), o sea, del prejuicio de inmanencia racionalista y bultmaniano.

En la exégesis de Mt. 1, 18-25, el A. se decide por la "hipótesis de la reverencia", es decir, "que José quiso separarse de María, no por sospecha de adulterio, sino porque, sabiendo que María había concebido de Dios, no se sentía digno de ser esposo de tal madre, ni madre de tal hijo" (p. 67).

El tercer trabajo se refiere al "Entorno de Jesús" y nos habla sobre Nazaret, Jesús como maestro, sus discípulos y sus relaciones con los escribas, los fariseos y los pobres.

El libro resulta recomendable como muestra de buena exégesis, de exégesis **católica**. Y subrayamos el adjetivo, porque hoy, a pesar de que el Concilio, con la Iglesia de siempre, "afirma sin dudar" la historicidad de los Evangelios, en el sentido de que éstos "narran fielmente lo que Jesús (...) hizo y enseñó realmente" (Dei Verbum, 19), se afirma cada vez más la audaz negación de esta historicidad. Y estas negaciones alcanzan su cumbre cuando a los Evangelios de la Infancia se refieren.

Mencionemos a modo de ejemplo la más erudita de ellas, el volumen de 600 páginas de Raymond Brown sobre el nacimiento del Mesías, agraciado con un generoso "imprimatur" neoyorkino. Resumámoslo con las palabras de un comentarista benévolo: "Ni las anunciaciones a José y a Zacarías, ni aquella, mucho más importante, hecha a María, son históricas, ni el episodio de los magos, ni las apariciones a José en relación con éste, ni la matanza de los inocentes, ni la fuga a Egipto, ni (en Lc.) relación familiar entre el Bautista y Jesús, ni la visitación, ni el anuncio a los pastores, ni los encuentros en el Templo con Simeón y Ana, ni la pérdida y el hallazgo allí mismo. Los cánticos no fueron pronunciados por los personajes a quienes son atribuidos, como ya se ha insinuado. En cuanto al nacimiento en Belén (...) es juzgado como inseguro y la correspondiente prueba como insuficiente" (J. Mejía, en "Teología", nº 32, 1978).

Si le cuento esto a mis sobrinos me dirían: "Entonces ¿nos quedamos sin

pesebre para la Navidad?". Yo soy más radical: si el señor Brown y sus colegas tienen razón, nos quedamos sin fe. Dedicuémonos a la farra, dice San Pablo. ¿Y toda su erudición? Me ne frego!

Un momento: ¿qué derecho tengo a hablar así yo, que no soy exégeta profesional? Sí, ya lo sé, con los exégetas pasa como con los psicoanalistas: el que no se ha psicoanalizado (es decir, el "no iniciado") no puede opinar: que calle y acepte lo que le dicen los "sabios".

Pero resulta que a mí el viejo don Vega me aprobó en el examen de ortodoxia. Fue así: Celebraba yo misa en la misión de El Chajarí (Mojones Sur). Misa al aire libre, junto a la escuelita, en un claro del monte entrerriano, monte bajo de talas, algarrobos y espinillos. El viejo Vega había pasado los ochenta y escuchaba la misa de pie, apoyado en su bastón.

Después de la misa se acercó y me dijo: "¡Estoy contento, Padre! Yo vine p'a ver si la religión que usted enseñaba era la misma que yo aprendí dende chico, y jes la misma! ¡Todas esas cosas que usted dijo sobre Nuestro Señor y la Santísima Virgen son las que me enseñó el fino padre Tal cuando diba al catecismo! No, si se ve que la religión no cambea".

Si yo hubiera predicado la sabiduría de nuestros exégetas, el viejo Vega no hubiera dicho una palabra. Se habría vuelto en silencio a su ranchito de adobe, encorvado sobre su bastón y con una lágrima en la comisura de sus ojos cansados.

El viejo Vega ya ha muerto. Pero sus palabras fueron para mí un espaldarazo y un mandato, que no me permiten hacer el papel de perro mudo.

P. ALBERTO EZCURRA

BERNARDINO MONTEJANO,
Ideología, Racionalismo y Realidad, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1981, 254 pgs.

Difícil resulta reseñar una obra como ésta, cuando en pocas líneas de-

be intentarse proyectar un contenido tan vasto y bien trabajado. La mejor manera para ello, me parece, consiste en anudar algunos párrafos de la recapitulación final de la obra en donde la cita que el A. hace de Saint-Exupéry apunta de algún modo al centro neurálgico de lo desarrollado en el cuerpo del libro. En un tiempo "... caracterizado por el individualismo y la masificación; por la pesada herencia de ideologías sin ideario y de subjetivismos sin interioridad", al decir de Montejano, el escritor francés "reivindica los derechos del templo, que es sentido de las piedras articuladas hacia las alturas", pero no "los derechos de las piedras contra el templo" que es la falsa libertad del individualismo egoísta (cf. p. 247). Para comprender el significado de este orden verdadero se necesita el conocimiento de "los principios de la sana construcción social", que vincula al principio de subsidiariedad la primacía del bien común, "fundamento de los derechos del templo, del imperio y del poema" (ib.).

En esta labor, que es la que el A. intenta realizar, advertimos que se mueve en dos planos íntimamente estructurados: el político y el jurídico. "En primer lugar, porque el derecho es una realidad humana; y en segundo lugar, porque es una realidad política que adquiere plena actualización en el campo de la 'Polis'" (p. 125).

Primero entonces buceará en lo que constituye el ámbito de la realidad política, previamente fundada, como corresponde en su adecuada jerarquía del saber, en una antropología filosófica (todo lo atinente al hombre a la luz de las causas primeras), apoyada a su vez en una metafísica. El hombre es así estudiado en su vocación social y, específicamente, en su vocación política, lo cual conduce al análisis de los principios, las circunstancias, la ideología en cuanto concepto contrapuesto al de realidad. Tal análisis se traslada posteriormente, en lo que constituye sus ítems específicos, al plano jurídico, para culminar en el capítulo siguiente con el examen de los mismos planos pero en su "ruptura" o "quiebra", esto es,

en lo que Saint-Exupéry indicaba en el texto arriba citado como los derechos de la piedra contra el templo. Trata entonces lo que denomina "crisis de las estructuras políticas contemporáneas" y "crisis del derecho positivo".

Para terminar, dos potentes haces de luz arrima el A. en orden a desentrañar la compleja maraña producida por el individualismo egoísta en la sociedad: la virtud de la prudencia iluminando el campo político, sus principios y circunstancias; y la de la justicia en relación al campo jurídico.

Decididamente la obra es digna de encomio por distintos motivos: 1) por su temario, en el que desfilan ante los ojos del lector acápites como la naturaleza de lo social, persona y sociedad política, nominalismo, idealismo, ideología, racionalismo y realidad, derecho natural, constitucionalismo moderno, etc.; 2) por su profundidad y claridad, que traducen por una parte la versación del A. y además la génesis específica del trabajo que por tratarse de una tesis para la obtención del doctorado en ciencias jurídicas está enmarcado en un abundante acopio de antecedentes e investigaciones; y 3) por constituir una expresión autorizada del pensamiento que se nutre de una cosmovisión respetuosa de la "veritas rerum", lo que conduce tanto a la sencillez como a la fecundidad de los planteos y soluciones.

LUIS A. ANAYA

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er Año de Filosofía.

HECTOR H. HERNANDEZ (h.), La Justicia en la teoría ecológica del derecho, Abeledo - Perrot, Buenos Aires, 1980, 188 pgs.

1. La teoría ecológica del doctor Carlos Cossio ocupa un destacado lugar en la enseñanza del derecho en las universidades argentinas y ha sido reconocida con respeto por filósofos de todo el mundo.

Es pues importante el tema y muy oportuno el libro que comentamos,

sobre todo teniendo en cuenta la escasa bibliografía que hay al respecto y la más escasa aún que se ocupa del problema a la luz de la filosofía cristiana.

El A. somete la teoría ecológica a una crítica doblemente orientada. Por una parte considera la coherencia del pensamiento ecológico consigo mismo y para ello examina las conclusiones alcanzadas a lo largo de toda la obra del doctor Cossio. Por otra enfrenta al pensamiento cossiano con la realidad sobre la que versa, esto es, sobre los actos justos; para este segundo aspecto de su crítica el A. ha seguido "el camino espiritual y filosófico de una Tradición cuyas cumbres son los genios de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino" (p. 16), afirmación inicial que encierra ya una refutación, como podrán advertir quienes conozcan la teoría ecológica.

2. Los ocho primeros capítulos de la obra se refieren a lo que Hernández llama temas fundantes. El libro versa sobre la justicia y como la justicia es un valor jurídico es necesario hacer preceder su consideración por una teoría general del valor, que es lo que desarrolla el A. en estos primeros capítulos.

Luego de presentar algunas nociones axiológicas generales y de compararlas con el pensamiento ecológico (cap. 1) el A. pasa a dar la noción de valor que él utiliza (cap. 2): "al decir valor decimos lo mismo que al decir bien, sólo que reducido a bien para el hombre" (p. 32). Con esta noción Hernández supera la antinomia "ser-valor" que tanto preocupa a ciertos filósofos modernos, pues el "ser" y el "bien" se identifican en la realidad y difieren sólo en su consideración por la inteligencia al expresar el "bien" la capacidad de ser apetecido que el "ser" no expresa.

Verdaderamente este capítulo constituye "el centro de gravedad del trabajo", ya que relacionando el valor al ser imprime un sesgo definitivo a la cuestión fundándola en la metafísica realista.

Frente a esta concepción presenta las varias nociones de valor que da

el doctor Cossio. En todas ellas la libertad es el principal fundamento axiológico, por ser "el hontanar constitutivo del mundo de los valores". Consecuentemente es el hombre mismo que con su conducta libre está permanentemente "creando" los valores.

Hernández critica esta dependencia del valor al sujeto por no respetar los datos de la experiencia que nos dicen que el valor de las cosas (una estatua bella, una conducta justa) reside en las cosas mismas y que lo único que hace el sujeto que conoce es emitir un juicio de valor, una valoración, fundados en la realidad que precede al acto de la inteligencia.

Por otra parte, agrega, es preciso referir la libertad del hombre a otra instancia que se encuentre fuera de ella misma y que es lo que determina el valor o disvalor. Si no lo hacemos, debemos negar la existencia de la conducta disvaliosa —hipótesis que contradice nuestra percepción de los actos humanos— pues no tendría ningún sentido que el hombre, pudiendo "crear" con su libertad tanto lo valioso como lo disvalioso, se inclinara por esto último.

3. Los valores jurídicos son los valores de la conducta compartida o, como prefiere llamarla la teoría egológica, "la conducta en interferencia intersubjetiva".

El campo de las relaciones jurídicas es dividido por Cossio en tres órdenes distintos: el mundo, la persona y la sociedad.

A cada uno de estos planos corresponde un valor que es puesto por la persona individual y que la teoría egológica llama "valor de autonomía" al que se opone un correlativo "disvalor de autonomía". También en cada uno de estos planos encontramos un "valor de heteronomía", que es puesto por las otras personas de la comunidad, con su correspondiente disvalor.

De acuerdo a la concepción subjetivista de los valores que presenta la teoría egológica, los valores de autonomía tienen mayor jerarquía que los valores de heteronomía. Así, por ejemplo, en el mundo se da el valor

de autonomía "seguridad" cuando las demás personas nos brindan protección y amparo y la "inseguridad", disvalor correlativo, cuando la voluntad del prójimo es hostil; pero si no hay seguridad "puede al menos haber 'orden' (valor jurídico de heteronomía), como una defensa", orden que asimismo puede decaer en los disvalores de heteronomía "ritualismo" o "desorden".

Lo mismo ocurre en el resto del ámbito jurídico donde encontramos los valores denominados "paz", "solidaridad", "poder", "cooperación" y los disvalores "discordia", "opresión", "impotencia", etc.

Todos los valores participan del valor total justicia que es el valor que hace de criterio o medida para correlacionar equilibradamente a todos los valores y resolver los conflictos en que dos de ellos por separado pudieran encontrarse.

La exposición de Cossio es tributaria de su concepción individualista del derecho subjetivo, según la cual es un derecho absoluto del individuo, constitutivo de la esencia humana y preexistente a la comunidad política. La sociedad no sería más que el resultado de un pacto entre los hombres, que en un momento dado resuelven renunciar a ciertas prerrogativas para formar una comunidad donde puedan encontrar seguridad, protección y los medios necesarios para hacer más fácil la supervivencia.

Refutando esta postura el A. presenta la tradicional tesis aristotélica según la cual el hombre es animal político por naturaleza, la vida política es obligatoria y no meramente facultativa, y la perfección a que el hombre está llamado sólo puede lograrse en la sociedad política.

Las consecuencias de ambas posiciones resultan asimismo contradictorias. Mientras que para Cossio, por ejemplo, el valor "poder" se da como algo contingente, que existe como defensa contra la discordia pero que no tendría sentido si se realizara plenamente el valor "paz", para Hernández la autoridad no es un mal

necesario, ni siquiera un mal menor, sino que es indispensable para la consecución del bien común donde el hombre hallará su perfección. Lo mismo respecto al "orden", que la teoría egológica, como ya hemos visto, considera como un recurso para suplir la falta de "seguridad". Para el autor que comentamos, en cambio, siendo el hombre naturalmente político es bueno que haya orden, más aún, debe haberlo necesariamente y no sólo en subsidio de la seguridad.

4. La teoría egológica critica la tradicional definición de justicia — "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo"— por confundir el derecho y la moral, ser vacía y ser tautológica.

A la primera objeción responde Hernández diciendo que si bien Santo Tomás se refirió a la justicia bajo la formalidad propia de la teología moral, en su doctrina quedan dados los elementos para conformar una sana filosofía del derecho. Y esto es así porque los hábitos —y la justicia lo es por ser una virtud— se especifican por los actos y los actos por su objeto. Como el objeto de la justicia es el derecho —lo justo objetivo— que tiene un lugar privilegiado aun en la consideración de la justicia como virtud, se ve claramente que hay una relación esencial entre justicia y derecho y que el distinguo entre derecho y moral no puede servir para invalidar la clásica definición.

A la alegación de que es un puro verbalismo responde que siendo la noción general y abstracta lo dice todo, pero supone una fundamentación que está más allá de ella misma, que es el conocimiento prudencial. Lo que en cada caso particular permitirá al juez establecer que es "lo suyo" del que reclama su derecho, dice Hernández siguiendo a Casaubón, es el silogismo prudencial que no se guía por la lógica exclusivamente sino, ante todo, por la virtud de la prudencia.

El reproche de que es tautológica se funda en que "lo suyo" de alguien

es "lo que debe dársele" y viceversa, por lo que parecería que se trata del mismo término con un nombre distinto. Pero no hay tal cosa porque "lo suyo de alguien" no es simplemente "lo que se le debe dar" sino que es un derecho determinado por el título del acreedor que le confiere la facultad de exigir la prestación y es esta relación entre el título y la conducta del obligado lo que le permite en cada caso al juez establecer qué es "lo suyo".

Lo que ocurre con esta triple refutación es que como la teoría egológica renuncia a aprehender intelectualmente la justicia, porque sostiene que los valores sólo pueden ser captados por "la emoción que los vive", se ve forzada a rechazar cualquier intento de expresarla universalmente y así es imposible que alguna definición la satisfaga.

5. La obra concluye con una suerte de balance crítico del pensamiento iusfilosófico cossiano (p. 155).

Como aspectos negativos de la teoría egológica Hernández señala, entre otros, los siguientes:

a) la carencia de una filosofía general y verdadera que fundamente todo el desarrollo iusfilosófico;

b) la falta de rigor científico en la exposición de la doctrina, puesta de manifiesto al dar sucesivas nociones o definiciones distintas de una misma cosa sin explicar las novedades introducidas;

c) la falta de coherencia entre las distintas partes de la teoría egológica, lo que se evidencia al utilizar a veces en las refutaciones textos del mismo profesor Cossio.

Con lealtad, Hernández enuncia también los aspectos positivos de la obra de Cossio, destacando, por ejemplo, el mérito que le corresponde por haber contribuido a colocar el derecho en la esfera de las conductas y no en el de la mera norma, por revalorizar la figura del juez y por poner énfasis en la noción de justicia.

Recomendamos esta obra a los jueces, abogados y estudiantes que quieran estudiar la teoría egológica a

la luz de los grandes principios de la filosofía cristiana y alentamos al A. a seguir trabajando con firmeza para que la Verdad esclarezca cada vez más el campo iusfilosófico argentino.

LUIS GONZALEZ GUERRICO (h.)
Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía

ENRIQUE J. LAJE, S. J., Las clases. Análisis crítico de la lucha de clases, Claretiana, Buenos Aires, 1980, 83 pgs.

Para responder a la "ingenua" creencia de algunos cristianos de que es posible disociar el análisis marxista de la ideología materialista y atea que le dio origen, ha escrito el A. este sugestivo librito.

El P. Laje alerta al lector sobre la gravedad de la afirmación marxista de la lucha de clases como si se tratara de un hecho por el cual el antagonismo histórico de las clases fuese algo estructural, y tuviese carácter de ley histórica. Ofrece a continuación los presupuestos que basan tal afirmación, notando que no es reducible a una simple "observación de hecho", sino que implica una interpretación fundada en el orden "ideológico". Enumera muy sintéticamente dichos presupuestos, que comienza a exponer primero y criticar después, uno por uno, con abundantes citas de autores marxistas, de especialistas en el tema, y del Magisterio de la Iglesia. Finalmente analiza, del mismo modo, la lucha de clases como método.

El presente es un libro muy didáctico que frente a la oscuridad y confusión de la doctrina marxista, arroja la luz y la seguridad de la doctrina católica. Y esto de tal modo que el lector llega a descansar en la exposición de la doctrina verdadera y a gustarla.

Esta obra, tan sintética como aguda, es muy apta para que el lector adquiriera una visión global (y detallada a la vez) de la peligrosa doctrina que

pretende explicar la integridad del hombre, al modo de una pseudoreligión que pretende nada menos que sustituir a la única y verdadera, la católica.

CARLOS ARTURO FERRERO
Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología

CESAR H. BELAUNDE, Doctrina económico social, Claretiana, Buenos Aires, 1980, 306 pgs.

En su catequesis del 13 de Mayo de 1981, con motivo del 90º aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum" señalaba nuestro actual Pontífice que sus predecesores a partir de dicho documento "no han dejado de afirmar en numerosas circunstancias este derecho y este deber de la Iglesia de dar directrices morales en un campo, como el económico-social, que tiene vínculos directos con la finalidad religiosa y sobrenatural de su misma misión...".

Resulta por tanto ocioso destacar la importancia de la doctrina eclesial al respecto, cuya no observancia en la actualidad contribuye a acentuar los graves problemas de la convivencia humana que se comprenden bajo el nombre de cuestión social.

Frente a las posiciones del capitalismo liberal y del marxismo, la Iglesia da su solución señalando los principios básicos para la instauración de un orden social justo "en el que el hombre pueda cumplir del mejor modo la voluntad de Dios y vivir una vida cristiana" (Hoffner, Man. de Doc. Social, Rialp, p. 17). La aplicación de estas normas es de gran importancia por cuanto las circunstancias sociales influyen sobremanera en la vida del hombre, apartándolo con frecuencia del bien e induciéndolo al mal (cf. Gaudium et Spes, n. 25).

El libro que presentamos, nueva edición actualizada y aumentada de su anterior de 1970, realiza una exposición y desarrollo de la doctrina pontificia —desde León XIII a Juan Pablo II— muy acertada, recurriendo

con frecuencia a la citación de textos, cosa que resulta útil y esclarecedora. Encarece la importancia de este trabajo su amplitud temática: Principios básicos sociales, la economía (actividad y ciencia, técnica y organización); la iniciativa privada; los bienes económicos; las empresas pequeñas y grandes; el trabajo; las relaciones entre empresarios y trabajadores; la organización sindical y profesional; el desarrollo económico y la economía internacional. El A. se desenvuelve con solvencia en un tema que domina ampliamente y sobre el que ha publicado numerosas obras.

En nuestra época, en que la ignorancia respecto de esta materia es tan grande aun entre los mismos católicos, la obra a que nos referimos puede cumplir una importante función. La diversidad de los asuntos que se ventilan en ella hace que pueda ser utilizada también con fruto en grupos de estudios que quieran profundizar en una disciplina tan relevante. Claramente lo ha manifestado Juan Pablo II: "... Deseo, por tanto, volver a afirmar la importancia de la enseñanza social como parte integrante de la concepción cristiana de la vida" (Catequesis del 13/5/81). Quiera Dios Nuestro Señor que el mayor conocimiento de esta doctrina contribuya a la instauración en nuestra Patria del reinado social de Cristo Rey.

HERNAN GONZALEZ CAZON
Seminarista de la Diócesis de Añatuya, 3er. Año de Filosofía

FRAY E. DE GUADALUPE, La Masonería según sus propios documentos, 2ª ed., Nuevo Orden, Buenos Aires, 1981, 114 pgs.

En muchos ambientes, incluso católicos, la masonería resulta un tema "tabú". Quienes insistimos en atribuirle cierta importancia corremos el riesgo de ser mirados como mitómanos, trasnochados, "cazadores de brujas", etc., etc. La masonería ha utilizado con gran habilidad la táctica de su

pariente el diablo: hacer creer a los hombres que no existe.

Pero —ironías de la historia— el escándalo del Sr. Licio Gelli y la logia "Propaganda 2" ha vuelto a poner el tema sobre el tapete y resulta entonces que las brujas existen, y son muchas, y poderosas. Hasta el punto que un serio diario londinense, el "Daily Mirror", llega a afirmar que, en Gran Bretaña, "los masones gobiernan la banca, la medicina, el ejército, la policía", ejercen una inmensa influencia entre los funcionarios públicos y hay "unos 70 diputados de la Cámara de los Comunes afiliados a las logias", la mayoría personajes destacados de la vida parlamentaria, y "la Familia Real ha tenido, tradicionalmente, conexiones con la francmasonería". Todo esto citado no por un oscuro pasquín reaccionario, sino por "La Nación" (28-V-81), diario serio si los hay, y que de masonería entiende —aunque no habla.

La Iglesia sí ha hablado últimamente: la Conferencia Episcopal alemana para señalar la incompatibilidad entre masonería y catolicismo, y la Congregación para la Doctrina de la Fe (17-II-81) para reafirmar la vigencia de la excomunión canónica que afecta a los católicos afiliados a las logias, contra peregrinas interpretaciones del P. Caprile ("Civiltà Cattolica") que habían confundido a algunos episcopados.

En estas circunstancias llega este libro a nuestra mesa de redacción. Se trata de una reedición (la 1ª edición es de 1952) que reproduce fotográficamente una serie de documentos de la Masonería Argentina, datados en su mayoría a comienzos de siglo, y los comenta didácticamente, señalando las líneas esenciales del pensamiento masónico y sus tácticas en la lucha política y antireligiosa.

No es una obra de primera calidad, como las de Henri Coston, Leon de Poncins, Jacques Ploncard d'Assac y el Cardenal Caro, pero resulta igualmente interesante, seria y, sobre todo, una buena introducción práctica para los profanos en el tema. Por cierto obtendrá el lector un provecho que inútilmente buscaría en los trabajos

ambiguos y tendenciosos del P. Capri-
le, de Jean F. Six o en los cuatro vo-
lúmenes de J. A. Ferrer Benimelli, to-
dos ellos interesados en el imposible
matrimonio eclesiástico de los "hijos
de la viuda".

¿Cuánto tiempo durará el interés
por la masonería? Hasta que la pre-
sa encuentre un nuevo escándalo pa-
ra ocuparse y todo el barullo actual
termine en agua de borrajas. Enton-
ces volveremos a ser los reacciona-
rios de siempre, los despistados perse-
guidores de fantasmas. Pero nos gus-
taría aprovechar, mientras el tema
esté de moda, para hacer algunas pre-
guntas: v. gr. ¿Qué Influjo concreto
tuvo la masonería en la aprobación de
las leyes del aborto y del divorcio en
Italia y en Francia? ¿Qué peso tiene
en las campañas antinatalistas y abor-
tivas de organismos internacionales
como Population Council, Planning In-
ternational y otros, financiados por
fundaciones como Ford y Rockefeller?
¿Qué relación hay entre estos planes
y los proyectos económico-políticos
de la Comisión Trilateral?

La respuesta a estas preguntas po-
dría abrir interesantes perspectivas.
Por cierto que el Papa no ve fantas-
mas cuando habla de los peligros de
la manipulación del hombre en una
sociedad tecnocrática.

P. ALBERTO EZCURRA

JOSE MARIA ESCRIVA DE BA-
LAGUER, *Via Crucis*, Rialp, Ma-
drid, 1981, 123 pgs.

La Ed. Rialp nos hace llegar este li-
bro cuya presentación es excelente
tanto por la admirable calidad tipográ-
fica como por las láminas que van
ilustrando cada estación del Via Cru-
cis. Los grabados corresponden al Via
Crucis que realizó Giandoménico Tié-
polo en 1747, y se encuentran en la
iglesia de S. Polo, de Venecia.

En general es una obra muy senc-
illa, escrita en un lenguaje asequible a
todo tipo de personas, pero a la vez
profundo y devoto, que nos lleva fá-
cilmente a la reflexión sobre los dolo-

res del Señor. En cada estación va in-
tercalando puntos de meditación en los
que trata de comparar lo que noso-
tros llamamos "nuestras cruces" con
las del Señor, para hacernos compren-
der lo poco que nos toca a nosotros
en comparación con El. Mons. Escrivá
fue un hombre que supo descubrir el
"fuerte" de todo cristiano, aquello que
da sentido a su vida, el dolor, aque-
llo que le da fuerza en su fatiga o de-
rrota, aquello que debe ser su ban-
dera, la Cruz.

Este Via Crucis surgió como fruto
de la frecuente contemplación de su
A. en torno a los temas del Calvario.
Un consejo que brotaba constante-
mente de su corazón sacerdotal era
precisamente la lectura de libros que
narrasen la Pasión del Señor porque
era en ellos donde mejor se veía al
hombre-Dios padeciendo todo tipo de
ultrajes por nosotros y porque es en
la cruz donde el cristiano madura y
se hace fuerte.

Pero hay una idea que el A. quiere
recalcar de manera especial: el Cami-
no de la Cruz no es un "ejercicio
triste"; si bien en él contemplamos
los dolores del Señor, sin embargo
allí encontramos también la ruta de
la esperanza, porque sin Cruz no hay
Resurrección, sin Cruz no hay alegría
perfecta, ya que la alegría cristiana
tiene sus raíces en forma de cruz.
Realmente se hace costoso llegar has-
ta el Calvario, pero es menester es-
forzarse para no abandonar el cami-
no estrecho.

Señala el A. que en el mundo ac-
tual hay como una especie de mie-
do a la cruz, pues se ha empezado a
llamar cruces a todas las cosas de-
sagradables que suceden en la vida,
sin advertir que, con la Pasión del
Señor, la Cruz ha dejado de ser sím-
bolo de castigo para convertirse en
señal de victoria.

Esta pequeña pero eficaz obra pue-
de ser muy provechosa para aquellas
almas que quieran descubrir las ri-
quezas y dulzuras ocultas en el cáliz
aparentemente amargo de la cruz.

MAXIMO HERGENREDER
Seminarista de la Arquidiócesis
de Paraná, 3er. Año de Filosofía

RAMON MOLINA PIÑEDO, *San Benito, Fundador de Europa*, EDI-CA (BAC popular), Madrid, 1980, 164 pgs.

La Iglesia Universal ha celebrado en 1980 el 15º centenario del nacimiento de San Benito, "Padre de Europa" (Pío XII), "patrono y celestial protector de Europa" (Pablo VI). El Papa Juan Pablo II publicó con este motivo una carta apostólica el 11 de julio, y casi ha llenado un número del "Osservatore Romano" con sus discursos en Nurcia (30-3-80). Es tal la abundancia y calidad de los textos que a ellos nos remitimos.

"El Bienaventurado San Benito fue realmente árbol frondoso y fructífero, como que estaba plantado junto a las corrientes de las aguas. No solamente para sus contemporáneos llevó frutos este árbol, sino también hasta el día de hoy persevera y crece su fruto". Estas palabras las pronunció San Bernardo —tal vez el más glorioso de sus hijos— hace ocho siglos, en la fiesta del santo Abad de Nurcia. Hoy podemos suscribirlas plenamente.

Nace nuestro Santo en aquel acabar del siglo V, donde nada es grande y todo está agonizando; sobre los hombros de este monje solitario va a caer una Edad vieja y de su pecho va a brotar una nueva Edad, esa Cristianidad, que durante siglos tendría como célula vital a la Abadía benedictina, cuyo carisma sustancial será la contemplación sobrenatural unida al trabajo santificador ("ora et labora"). Este reflujo sobre el mundo de la plenitud de alma y el genio de San Benito quedará estampado en un documento venerable: su Regla. "La Regla benedictina —escribía Mons. Tortolo— es la vida de San Benito, es su estilo, es su sello. Ningún Código fue más perfectamente delineado... San Benito, con la obsesión de Dios, hace de su Regla un modo de convivir con Dios. La Abadía es en su mente una Ciudad de Dios... Todo el día es una adoración por la magnanimidad de las acciones. Lo mejor es para Dios. Por eso la vida contemplativa se traduce

en canto, en silencio, en contemplación, en arte y en trabajo; formas perfectas del mejor y más excelente modo en el amar y servir a Dios" ("La Sed de Dios", pp. 161-162).

Pablo VI, el 24-10-64 decía en Monte Casino: "La Iglesia y el mundo tienen aún hoy día necesidad de aquella forma de vida... tienen necesidad de que San Benito salga de la comunidad eclesial y social y se circunde de su recinto de soledad, de silencio, y desde él haga escuchar el encantador acento de su mesurada y absorta oración... Corría el hombre en otro tiempo, en siglos lejanos, al silencio del claustro... para encontrarse a sí mismo. Pero entonces esa fuga estaba motivada por la decadencia de la sociedad... Hoy no es la carencia de la convivencia social lo que impulsa al mismo refugio sino la exuberancia. La excitación, el ruido excesivo, la febrilidad, la exterioridad, la multitud, amenazan la interioridad del hombre; le falta el silencio con su genuina palabra interior, le falta el orden, le falta la oración, le falta la paz, le falta ser él mismo. Para volver a tener dominio de sí mismo y gozo espiritual tienen necesidad de asomarse al claustro benedictino. Y recuperado el hombre a sí mismo está recuperado para la Iglesia" (cit. en pp. 160-161).

¿Y por qué es esto? Porque jamás el hombre podrá encontrarse a sí mismo si no es en Dios. Creado para El, una atracción irresistible le hace suspirar por Dios y sólo cuando en El descansa puede tomar en sus propias manos el misterio de sí mismo y descifrar su enigma: "Cristo conoce lo que hay dentro del hombre. Sólo El lo conoce" (Juan Pablo II). Es en definitiva aquello simple y sencillo del Catecismo: "El hombre ¿para qué ha sido creado? Para conocer, amar y servir a Dios en esta vida, y gozarle en la vida eterna". Aquí está la gloria de Dios y la dicha del hombre. Es éste el mensaje del Patriarca de los Monjes: "Agradar a solo Dios", según expresión de San Gregorio Magno (p. 45).

¡Cómo debe esto sonar a disparate y locura a nuestro mundo laicizado, materialista, ateo (o anti-teo), antropocéntrico hasta la degradación del

hombre e ídola de sus propias miserias!

Precisamente, la obra que nos ocupa es una feliz recreación del segundo libro de los Diálogos, en donde San Gregorio cuenta el itinerario espiritual del santo monje. Con justicia se lo ha calificado como "las Florecillas de San Benito", pues hace revivir con sus relatos ingenuos y llenos de frescura la amable y austera figura del santo de Nurcia, que traslucen magníficamente el prístino espíritu benedictino, y son como ejemplos vivos que sirven de comentario a la misma Regla. Algunos historiadores van demasiado lejos viendo en esos relatos tan sólo un contenido meramente legendario y simbólico, lo cual no parece sostenible (cf. p. 5).

Es mérito del A. el haber redactado una biografía, ampliada y precisada críticamente, con estilo cálido y sencillo, ágil de leer pero con sustancia, corta, simpática, completa, sin caer en disquisiciones alambicadas y estériles que no mueven a la piedad, ni tampoco condescendiendo tanto con lo popular que pierda rigor histórico y seriedad. En pocas palabras: nuestro libro es plenísimamente recomendable y muy apropiado para difundir no sólo el conocimiento y la devoción al santo, sino para interesar al hombre moderno sobre el maravilloso secreto de la vida monástica (que es el secreto de la misma vida cristiana pero vivida radicalmente, el cual podemos expresar con las palabras de San Agustín: "Nos hiciste, Señor, para Tí, e inquieto andaré nuestro corazón mientras no descanse en Tí").

GUILLERMO A. SPIRITO
Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología.

GIORGIO PAPASOGLI, Vida de Don Orione, Guadalupe, Buenos Aires, 1980, 474 pgs.

Con su elegante y ágil pluma, Giorgio Papasogli, autor de la presente hagiografía de Don Orione, pinta y expone de una manera concisa y definida, junto con gran cantidad de ané-

dotas, el fondo espiritual y psicológico que animó al Beato en todas sus realizaciones: "Oración, humildad, y una gran confianza en la Divina Providencia" (p. 256).

No se trata de una exposición fría y disecada de anécdotas yuxtapuestas y apiladas como ladrillos; ni tampoco —lo que sería el otro extremo— una exposición sentimentalista y estúpida que nos presenta al Beato rodeado de rosas, angelitos y prodigios que, si bien son signo de una especial predilección de Dios, no hacen a lo esencial de la santidad.

Lo que más nos alienta a hacer este comentario, es el hecho de que el A. presente a la santidad como un ideal alcanzable por todos, siempre y cuando se corresponda fielmente al impulso de la gracia; pues el Santo es un hombre igual a todos, aun cuando sea distinto de todos.

Luis Orione, familiarmente llamado Don Orione, nació en Pontecurone, aldea ubicada entre Voghera y Tortona (Italia). Ayudando de niño a su padre, afloró la vocación sacerdotal, que se fue intensificando constantemente: "Mientras tanto, ¡cuántas enseñanzas extraídas de aquel martillar y despedazar de piedras! En primer lugar comprende mejor al padre, y al mismo tiempo su corazón se inclina hacia los trabajadores humildes, laborando bajo el sol o en plena helada en cientos de oficios distintos: ¡qué lecciones recibe del pensamiento de tal sacrificio anónimo e innumerable!... En aquel período, el futuro apostolado social brota de la experiencia directa, no solamente desde el punto de vista ideológico, sino también en lo concerniente a la formación del carácter del hombre: pareciera que el esfuerzo físico le refuerza mucho más el temple que los músculos" (pp. 13s.). Ingresó en el convento de Voghera, pero una enfermedad pulmonar le impide continuar. Una vez recuperado, pide la admisión en el Instituto Salesiano de Valdocco. Allí tendría lugar su encuentro con Don Bosco. Después de la muerte del Santo, Don Orione decide ingresar en el Seminario Diocesano, donde realizó sus estudios eclesiásticos, ordenándose luego de sacerdote.

"La contemplación ante todo" —dijo un día— y sobre esta base se lanzó al apostolado, especialmente con los niños pobres y otras personas necesitadas: dementes, ancianos, abandonados, etc. Creó Seminarios y casas para Religiosas. Vino a la Argentina y asistió al Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires. Su obra fundacional fue extensísima, no sólo en Italia, sino también en la Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. Entre nosotros erigió el "Pequeño Cottolengo Argentino" de Lanús.

Su preocupación por la instrucción espiritual de los jóvenes fue intensa. Cuando grandes terremotos asolaron las ciudades de Messina y Avezzano, modernistas, laicistas y masones aprovecharon cruelmente la ocasión para sembrar en las cabeclitas de los huérfanos, desamparados e inocentes, sus respectivas ideologías. Don Orión intuyó el peligro y trabajó día y noche para albergar en sus Casas de la Providencia a ese inocente rebaño de pequeñines, los más en edad de recibir las ideas capitales que regirían su vida adulta.

Ideas claras y principios precisos movieron a Don Orión en su labor apostólica. Dicha característica se deja entrever a lo largo de todo el libro y es lo que lo hace realmente valioso. Gran esfuerzo —el de Papasogli— por mostrarnos el trasfondo de aquel espíritu de empresa que llevó a Don Orión a la realización de su gran obra. Dios nos dé la gracia de que sean muchos los hagiógrafos que, como el A. de la presente obra, nos permitan entrar en la intimidad viva de los santos.

RUBEN A. EDERLE

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Filosofía.

MONS. VICTORIO BONAMIN, El diablo en la vida de Don Bosco, Icton, Buenos Aires, 1980, 140 pgs.

"Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro" (Ecl. 6,14).

He aquí un librito que quiere ser

nuestro amigo. Viene a poner claridad en estos tiempos borrascosos. Denuncia de un celoso Pastor sobre las estrategias del demonio que "como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar" (1 Pe. 5,8).

El A. nos dice: "En nuestros desconcertantes tiempos actuales la predicación y la catequesis rehusan exponer lo que tildan de negativo en la Religión, propio —denuncian— de la 'educación de antes' (prohibiciones, sanciones, pecado, penitencia, ascética, infierno... ¡diablo!), y gustan dilatarse, en cambio, hacia lo positivo, lo estimulante, lo expansivo, lo gozosamente pascual. Pero resulta que 'ahora' aumentan los pecados (¡aunque disminuyen las confesiones!), y se llega a negar la existencia del pecado o, cuando menos, a perder la conciencia de su gravedad" (p. 58).

Jesucristo ha hablado de estos temas que hirieron los oídos de pétalos. Basta con que abramos el Evangelio y constatemos. Numerosas son las veces en que El habla del diablo. Cristo lo venció: "Veía Yo a Satanás cayendo del cielo como un rayo" (Lc. 10,18). Y en el resto de la Sagrada Escritura hay abundancia.

San Ignacio de Loyola, fiel soldado en el combate, nos dice: "Desenmascarar a Satanás, es vencerlo". Y en sus Reglas para discreción de espíritus: el diablo "se hace como vano enamorado, en querer ser secreto y no descubierto..." (Ej., nº 326).

El A. alude al caso de Chesterton que, para contestar a una pregunta, escribió su gran libro "Ortodoxia"; su caso es semejante, y también para responder hizo ortodoxia.

Este librito es de lectura amena, y se mueve en un campo sobrenatural, muy recomendable para aquellos que tienen a su cargo la cura de almas. Es natural que el diablo ataque a San Juan Bosco: "el santo más grande del tremendo siglo XIX, debía sufrir ese tormento y no otro" (p. 118).

No está el demonio de vacaciones, como algunos parecen creerlo. Hoy como antes sigue acosando, aunque quizás con más sutileza, bajo la máscara de ángel de luz. "¡Qué bien cuadraba antes —escribe Mons. Bona-

min— el cierre de la misa con la recitación de la plegaria cuasi exorcismo, impuesta por el Papa León XIII y dirigida al arcángel San Miguel, 'príncipe de la milicia celestial' para que nos ayudara en el combate... y precipitara en el infierno 'a Satanás y a los otros espíritus malignos que andan vagando por el mundo para la perdición de las almas!' **Antes** se rezaba esta oración, en ese 'antes' que carga, curiosamente, con las pulverizadoras inyectivas de los corifeos de un 'ahora' progresista y aniquilador, iconoclasta y ateizante, que olvida, o finge olvidar, la existencia del demonio... ¡precisamente ahora que anda suelto y ha logrado —según lamentó Pablo VI—, infiltrarse en la misma Iglesia de Cristo!". Lo que hay es falta de veracidad. ¡Cuán oportunos estos versos del llorado P. Castellani!

"Santa Clara, Santa Clara
da claridad a mi lengua
que la invasión que hoy nos chumba
con la claridad se amengua.

La herejía de hoy en día
se cortó cuernos y cola,
con las armas prepotentes
santas palabras arbola".

CARLOS M. MORALES
Seminarista de la Diócesis de
San Luis, 3er. Año de Teología.

MATEO CRAWLEY-BOEVEY, Jesús, Rey de Amor, Iction, Buenos Aires, 1980, 533 pgs.

— Padre, ¿qué puedo leer sobre el Sagrado Corazón de Jesús?

— Pues... este libro.

La Ed. Iction lo acaba de reeditar. El A. nos lleva como de la mano a los pies del Sagrado Corazón. El Corazón de Jesús, según la teología, es como un relicario de amor y misericordia. Simboliza todo el tesoro de la vida mística y moral de Cristo: sus sufrimientos, oraciones, virtudes, méritos, visión beatífica. La espiritualidad, culto o devoción al Sagrado Corazón de Jesús, según los Papas, es en su esen-

cia la misma del cristianismo. El fin de este culto es despertar el amor de Cristo en los corazones de los fieles y reparar las ofensas contra El cometidas, especialmente en la Sagrada Eucaristía.

El tema de la Entronización del Sagrado Corazón ocupa la primera parte de este hermoso libro. El A. escribe no sólo sobre el método y los aspectos exteriores de la Entronización, sino sobre todo de la piedad y devoción a ella anejas; de cómo vivir en familia esta espiritualidad que es "la síntesis de toda la religión" (Pío XI). Propone el A., por ejemplo, que en algunas familias se haga la adoración de una hora por semana a los pies de la imagen entronizada, o, en las más generosas, que los miembros de la familia se distribuyan algunos días durante toda la noche para así adorar y reparar a ese Corazón que tanto amó al mundo, o para pedir la conversión de algún miembro de la familia o por algún pecador en especial.

El presente libro es ciertamente decisivo para arrancarnos de la modorra espiritual y volver a darle el valor que tiene a esa imagen del Sagrado Corazón que un día entronizamos y quizá hoy la hemos olvidado. Lo aconsejamos para grupos juveniles, porque su lectura enardece, da doctrina y forma apóstoles. Un libro impregnado de atmósfera sobrenatural, que implica un llamado de atención frente a cierta pseudo-espiritualidad, un tanto mundana, que desgraciadamente se está infiltrando en no pocos católicos. Nos referimos a esa pseudo-espiritualidad que prende una vela a Dios y otra al demonio, de "boite" al tiempo que de grupo apostólico de la parroquia. Un libro para ser leído en familia, especialmente hoy, cuando tantas familias se están descristianizando y adoptando costumbres paganas.

La segunda parte del libro recopila resúmenes de varios Retiros y otras predicaciones del A. (Folletos de Friburgo, Paray Le Monial, y apuntes de Lyon). Cierra el volumen un Apéndice y la Encíclica "Quas primas". El Apéndice está constituido por tres jugosas conferencias pronunciadas en un solemne triduo preparatorio a la Entroni-

zación oficial del Sagrado Corazón en el Cerro de los Angeles (Madrid), por decisión de Su Majestad don Alfonso XIII, el 30 de marzo de 1919.

Libro éste que ha sido escrito, como es obvio. Pero, agreguemos con los editores, que "el P. Mateo ha 'hablado' lo que este libro contiene" (p. 23).

PEDRO DANIEL MARTINEZ
Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 4º Año de Teología.

BERNARDO MONSEGU, C. P. Páginas actuales sobre la Virgen de siempre, Ed. "El Pasionario", Madrid, 1980, 256 pgs.

Tratándose de un libro de trece capítulos, con una buena introducción sobre el triunfo de Cristo y su Santísima Madre, limitémonos tan sólo a dos aspectos fundamentales acerca de la Virgen, que el A. nos da a conocer a lo largo de su obra: el primero, la doctrina perenne de la Iglesia sobre María, "la Virgen de siempre"; el segundo, su aplicación a la vida del cristiano, es decir el culto mariano.

En lo que toca a la **doctrina sobre la Santísima Virgen**, es grato ver de entrada la unidad que el A. establece en la mariología, en torno al misterio de la maternidad divina como fuente de todas las demás prerrogativas de Nuestra Señora. "Si María vino a la existencia, fue porque desde toda la eternidad Dios la predestinó a ser Madre de Cristo, Madre de Dios" (p. 19). Así la quiso Dios desde siempre: "La maternidad divina o se toma tal cual es y Dios, por consiguiente, la concibió ab aeterno para realizarla en el tiempo, o ya no hay maternidad divina". Este misterio de la predestinación eterna de María a ser Madre de Dios, induce al P. De Nicolas, citado por el A., a decir: "Sin María, Dios no sería hombre ni el hombre sería Dios".

La maternidad divina nos lleva de la mano a referirnos a la maternidad espiritual de María, tema que el A. apoya sólidamente en las enseñanzas de los Sumos Pontífices. "La divina maternidad —enseña Pablo VI— cons-

tituye también el fundamento de su especial relación con Cristo, y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo; constituye también el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia por ser Madre de Aquel que desde el primer instante de la encarnación en su seno virginal se constituyó en Cabeza de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia; María pues como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los pastores, es decir de la Iglesia" (cit. en p. 123). Y en otro lugar: "El conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia" (cit. en p. 30). Ya lo había dicho Pío XII: "¿No es acaso María Madre de Cristo? Por consiguiente es también Madre nuestra" (cit. en p. 34).

Hasta aquí lo que se refiere al misterio de María. Digamos una palabra sobre el segundo de los aspectos que nos propusimos tratar, el **culto mariano**, esto es, lo que nos compete en nuestra relación con la Madre del Cielo.

El A. alude a las falsas interpretaciones que se hicieron del Vaticano II, como argumento de autoridad para minusvalorar la devoción mariana. Nada más lejos de la verdad, pues "indudablemente el concilio no significó ruptura alguna con la línea tradicional del Magisterio y las prácticas del pueblo fiel. Al contrario, explicitó ampliamente la naturaleza y los fundamentos teológicos de la piedad que, desde los primeros siglos, los cristianos profesaron a María" (p. 100).

Si siempre fue necesario el culto a María, mucho más lo es en estos tiempos, empeñados en desterrar definitivamente el Reino de Cristo. El papel de María Santísima en las almas de los apóstoles de hoy se hace más y más indispensable, ya que éstos necesitan más que nunca de un intenso fuego apostólico capaz de derretir la muralla de hielo que parece rodear el alma del hombre moderno. "Estamos de hecho ante un nuevo Lepanto —escribe el A. citando a Mons. Graber—, mucho más temible que

aquél, y en el que, para salir victoriosos, no tenemos más remedio que luchar firme poniéndonos bajo la protección de María" (p. 99). Y también: "Esto es el Lepanto de hoy. Si el sultán no ha plantado su tienda en la Plaza de San Pedro, el diablo ha penetrado en el interior de la Iglesia. Pero sus días están contados... Debemos proceder al contraataque y recuperar las tres murallas por las que se lucha (la Virgen, el Papa, la Eucaristía). Sobre todo la Virgen María, que aún sigue siendo la triunfadora en todas las batallas de Dios" (p. 100).

El alma española cantando loas a su Señora cierra este libro, cuya lectura recomendamos.

RUBEN DARIO RIALE

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er. Año de Teología

PASTOR DIEZ, Nuestra Señora de la Poesía, Gram, Buenos Aires, 1980, 365 pgs.

"Este Año Mariano Nacional — escribe el A. — es una buena oportunidad para editar un florilegio de alabanzas a la Madre de Dios, como un coro polifónico de grandes y finos poetas". Según se advierte, este libro fue editado el año pasado, año dedicado en nuestra Patria a la Santísima Virgen.

Sucede a veces, en ocasión de grandes acontecimientos, como lo fue este Año Mariano, que pretendidos escritores tratan, con fines de lucro, de editar algún libro en el menor tiempo posible para que sea el primero y, así, todo el mundo lo compre. Algo semejante sucedió en ocasión de la elección del actual Papa Juan Pablo II.

Pero evidentemente no acaeció así con este libro. Pues si bien ha aparecido el mismo mes del Congreso sabemos que fue preparado con mucho tiempo de anticipación.

"Nuestra Señora de la Poesía" pretende ser un coloquio, un encuentro con María, a la vez que un regalo, una ofrenda, hecha con mucho sacrificio y admiración, una expresión de amor.

María ha sido siempre tema fecundo de grandes y hermosas poesías, de los más bellos cantos y de los escritos de mayor riqueza.

Esta obra está compuesta en gran parte por poesías de contenido muy profundo, de gran belleza, muchas de ellas con temas verdaderamente teológicos; encontramos sin embargo otras muy simples pero igualmente bellas.

Se podría decir que todos los temas marianos han sido tratados en estos poemas. Toda una Mariología implícita y dispersa bulle y circula por sus páginas: allí se describen los atributos de la Virgen tanto como los acontecimientos de su vida.

El Hermano P. Diez, recopilador de este hermoso florilegio de poetas del siglo XX, inició su trabajo allá por los años 1960. Año tras año fue seleccionando las mejores poesías y tratando de conseguir datos sobre ellas y sus autores. En esta labor advertimos algunas imperfecciones: faltan por ejemplo notas biográficas de algunos autores; en ciertos poemas aparecen las fuentes y en otros no.

Encontramos en este libro cincuenta y nueve autores de veinticuatro nacionalidades, con doscientas cincuenta poesías. Entre ellos no son pocos los autores de reconocida fama como Ignacio B. Anzoátegui, Francisco L. Bernárdez, Leonardo Castellani, Gilbert K. Chesterton, Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Antonio Machado, Juan Oscar Ponferrada, Carlos Sáenz y el mismo Pastor Diez. Algunas de esas poesías son ya conocidas por nuestros lectores. Por ejemplo "Verba Denaria" (las décimas marianas), de Carlos A. Sáenz, fueron editadas por MIKAEL; asimismo "Cántico del Nacimiento", de Juan Fuscaldo; "Valle de Luz", de Juan O. Ponferrada, etc.

Este libro, que cuenta con algunas ilustraciones simbólicas, es muy recomendable, y ofrece una excelente ocasión para comenzar a gustar de la poesía a aquellos no demasiado aficionados a su lectura.

ERVINO O. GASSMANN

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Filosofía

JUAN PABLO II, *Viaje pastoral a Alemania*, EDICA (BAC Popular), Madrid, 1981, 229 pgs.

Junto con los volúmenes II y III de las Enseñanzas al Pueblo de Dios, que reúnen sistemáticamente todos los textos pontificios, la BAC nos hace llegar un nuevo tomo de la colección que publica los discursos y alocuciones del Santo Padre en sus viajes por distintos países. Mientras los primeros sirven como obra de consulta sobre el pensamiento pontificio, éstos se ordenan a la divulgación de una original catequesis misionera, del ministerio de la palabra ejercido en el seno de cada Iglesia local.

Apreciamos la publicación de estos textos, sobre todo porque, como lo señala Marcel Clément, "los reportajes y la información referida a sus viajes parecen, si no deformados, al menos con frecuencia parciales. Los informadores se esfuerzan en hacer, no importa a qué precio, una 'lectura política' de una realidad que, siendo esencialmente apostólica —es decir, sobrenatural—, requiere ser leída bajo una luz también sobrenatural y apostólica" ("L'Homme Nouveau", 15-III-81).

No es ésta la actitud del periodismo. Al periodismo le interesa lo anecdótico, lo superficial: el rótulo con el que se puede calificar al Papa en la política intra o extraeclesial, su actitud frente a los gobiernos de los países que visita, el "éxito" o "fracaso" del viaje, las palabras —con frecuencia fuera de contexto— sobre los temas más contingentes y por tanto más opinables. O la pura chismografía: el abrazo con tal o cual obispo, los inconvenientes de protocolo en Méjico o en Japón, el menú polaco o regional del "augusto viajero", etc.

Por eso, antes de opinar sobre un viaje del Papa, es conveniente la lectura serena y completa de todos sus discursos. A veces —como en el caso de Méjico o Brasil— la diferencia resulta notable comparada con el conjunto de la crónica periodística.

Quienes —por haber convivido con

ellos— conocemos las virtudes y defectos de los católicos alemanes, podemos atestiguar lo acertado de la catequesis contenida en este libro, no sólo en lo que tiene de proclamación del depósito de la fe, sino en cuanto al conocimiento que supone de los diversos grupos concretos a los cuales se dirige: laicos, religiosos, familias, obreros extranjeros, ancianos, católicos de la diáspora, jóvenes, etc.

Por cierto conoce el Papa los problemas del "kritischer Katholizismus", y no deja de hacer clara referencia a ellos. En sus alocuciones a la familia, a los militantes católicos, a los obispos, sacerdotes, científicos y teólogos, abundan las referencias a la fidelidad en la fe, a la situación de los católicos en el mundo moderno desacralizado y en la sociedad tecnocrática, al criticado celibato y al descuidado sacramento de la penitencia, a la relación entre ciencia y fe y a las relaciones entre teología y magisterio, a la indisolubilidad del matrimonio y a la paternidad responsable.

Sin condenar la polémica, el Papa no polemiza. Se limita a exponer llanamente la doctrina de modo positivo, en el tono de un padre que aconseja y exhorta. Sabe que el mundo está enfermo y lleva hasta el límite de lo posible su misión de representante de un Dios que es "dives in misericordia". No le interesan ni el aplauso ni la crítica, fiel a las palabras que él mismo dirigiera recientemente a los universitarios de Roma:

"Aprended a pensar, a hablar y a actuar según los principios de la sencillez y de la claridad evangélica: 'Sí, sí; no, no'. Aprended a llamar blanco a lo blanco, y negro a lo negro; mal al mal y bien al bien. Aprended a llamar **pecado al pecado**, y no lo llaméis **liberación y progreso**, aun cuando toda la moda y la propaganda fuesen contrarias a ello" (O. R., 5-IV-81).

Resulta interesante señalar la fuerte presencia que en la actitud y las palabras del Papa tiene la tradición cristiana de los pueblos. Todos sus viajes comprenden una peregrinación a los lugares o santuarios en los que esta tradición tiene su origen o su co-

razón: Jazna Gora, Drogheda, Guadalupe, Nagasaki, Notre-Dame... Abundan las referencias a la **raíz cristiana** de la nación y de la cultura (cf. v. gr. pgs. 45, 47, 84, 96, 98, 136, 160...). Las tumbas de San Alberto y San Bonifacio, de Kolping o de von Ketteler, no son para él recuerdos muertos del pasado, sino piedras fundacionales, raíces vivas de las que tiene que alimentarse el futuro.

Por eso la pregunta que dirigiera a Francia, mirando a su pasado y a su misión: "Es-tu fidele?", exige de todos nosotros un examen de conciencia. El Reino de Cristo no se construye con rupturas revolucionarias sino, esencialmente, sobre la fidelidad pensada y vivida.

P. ALBERTO EZCURRA

JUAN PABLO II, Viaje pastoral a Africa. Viaje Pastoral a Francia. Viaje Pastoral a Brasil, EDICIA (BAC Popular), Madrid, 1980, 326, 182 y 309 pgs. resp.

"Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero, que trae la buena nueva, que pregona la salvación" (Is. 52, 7). Fácilmente vienen a la mente estas palabras del profeta Isaías cuando observamos el celo apostólico del actual Pontífice, quien pareciera recorrer el mundo esparciendo la semilla del Evangelio. El Vicario de Cristo es el principal mensajero de la paz. Dondequiera que va predica a Cristo Jesús. Su misión es religiosa y espiritual por su misma naturaleza. Al dirigirse a través del Africa, Francia y Brasil no lo hace como un hombre de Estado, sino como servidor y apóstol de Jesucristo.

Fue al Africa para confirmar a los fieles cristianos unidos todos por la misma fe en Cristo, manifestando a sus habitantes sentimientos sinceros de estima y de respeto por sus tradiciones y sus culturas. Si bien no pudo estar en cada país del continente negro, sus mensajes fueron sin embargo transmitidos al Africa entera. El

Papa recalcó que viajó a estas regiones como jefe espiritual, servidor de Jesucristo en la línea del Apóstol Pedro y de todos sus legítimos sucesores. A lo largo de su itinerario fue sembrando mensajes claros, exigentes e inequívocos, palabras que evangelizan y animan a las nuevas cristiandades.

Luego arribó al país de los Francos. Francia es una nación donde la fe cristiana estuvo muy marcada desde los orígenes de su historia. Y después de la caída del Imperio Romano fue el primer país de Occidente que profesó su fe en Cristo y su Iglesia. Desgraciadamente, los siglos posteriores no fueron fieles al compromiso de aquella nación que fue llamada por los Papas "primogénita de la Iglesia". Las alocuciones pronunciadas por el Papa contienen un inmenso caudal de orientaciones doctrinarias, pastorales y sociales. Ha pasado por Francia suscitando generosidad apostólica, cristianizando a las familias, corrigiendo errores, consolando a los enfermos y orientando a los laicos, en orden a la construcción de la sociedad bajo la luz de Cristo.

Finalmente, al arribar a Brasil, su predicación llegó a todos los puntos de este inmenso país. El recio al tiempo que amable semblante del jefe de la Iglesia Católica quedó grabado en todos los ojos y su palabra llegó a todos los oídos. Con la serie de sus discursos ha dejado en Brasil, y para toda la Iglesia, una completa catequesis sobre profundos problemas religiosos, pastorales y sociales de actualidad.

En fin, la palabra del Papa no necesita, como es obvio, de recomendación, pues está respaldada por la del mismo Cristo. Con todo, nunca está de más insistir en la conveniencia de leer y meditar los mensajes pontificios. La palabra del Papa es luz y guía para el Pueblo de Dios que camina hacia el Padre Celestial entre las tinieblas de este mundo.

CARLOS ROBERTO GIMENO
Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología

COMISION EPISCOPAL DE CULTO DE LA ARGENTINA, **Gloria al Señor 2**, Buenos Aires, 1980, 155 pgs.

Con gran satisfacción hemos conocido este "Cantoral litúrgico" (con su texto musical), recientemente publicado.

Incluye diversas secciones. Ante todo cantos del Ordinario de la Misa, teniendo en cuenta sus distintos momentos. Luego cantos al Sagrado Corazón, al Santísimo Sacramento, la Santísima Virgen, los santos, los sacramentos, jornadas vocacionales, exequias. Asimismo un conjunto muy notable de melodías para los diversos tiempos litúrgicos y para la Liturgia de las Horas.

Hemos oído diversas críticas a la selección efectuada en el presente libro, algunas de ellas incluso en boca de dignatarios eclesiásticos. Sin embargo, y aun cuando sobre gustos no haya nada escrito, pensamos que en conjunto la selección está bien lograda. Las letras de los cantos son por lo general dignas e incluso de sólido contenido. Las melodías son asimismo religiosas y bellas. Es decir que este cancionero cumple las condiciones señaladas por la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio para que una música sea considerada auténticamente litúrgica. Es evidente que no todos los cantos gustarán igualmente. De ningún modo ha sido la intención de los autores del presente Cancionero, como me lo ha dicho uno de ellos, imponer obligatoriamente todos los cantos en él incluidos. Se trata más bien de un repertorio suficientemente rico como para que cada uno extraiga los cantos que juzgue más adecuados tanto para la solemnidad del culto como para el nivel de los fieles que en él toman parte. La abundancia del repertorio permite una tal selección.

El presente cancionero incluye cantos tradicionales, ahora restaurados, y cantos nuevos. Creemos que, en general, el trabajo de restauración está bien hecho. Sin duda, en la época pre-

coniliar no pocos cantos estaban signados por un espíritu decadente, por la melosidad de sus melodías y el sentimentalismo de sus textos. Tales cantos, felizmente, no han sido retomados en esta obra, salvo quizás alguna excepción. En cuanto a los cantos nuevos, también son por lo general de buena factura, y en ellos se ha amalgamado la seriedad de los textos con la pulcritud de la música.

Termina esta edición reproduciendo los cantos que el Papa Pablo VI hizo incluir en el librito **Jubilate Deo**, que enviara a todos los Obispos del mundo, con los principales cantos en latín y gregoriano, agregándose incluso algunos más en esa lengua que no estaban contenidos en el folleto romano. Ojalá la voluntad de aquel Papa así como la de su actual sucesor sea cumplida en parroquias, colegios y otras instituciones.

Felicitemos a los autores de este trabajo de tanta envergadura, que representa un verdadero progreso en el movimiento litúrgico argentino.

P. ALFREDO SAENZ

JOSEF PIEPER, **La fe ante el reto de la cultura contemporánea**, Rialp, Madrid, 1980, 281 pgs.

La dificultad de creer no es un problema de hoy. La razón tiende a ver por sí misma; la fe, en cambio, se apoya en el testimonio de otro que ve. La dificultad aumenta cuando es Dios el testigo y el garante.

Dios es causa de la fe y autor de la razón. Consiguientemente no cabe contradicción alguna. El reto de la cultura contemporánea a la fe, así como los titubeos o devastaciones de ciertas teologías, sólo se resuelven y corrigen desde la misma fe. En esta tarea la razón puede y debe prestar su servicio. Es lo contrario de lo que decía Hegel quien, hablando de las "devastaciones" provocadas por una pseudoteología, proponía como solución la sola razón filosófica.

El presente libro, que incluye di-

versos ensayos del A., se ubica en el tema de los preámbulos de la fe. Es un intento de la teología que necesita tanto de la revelación divina como de la razón natural. En la introducción, el A. se precave del reproche hecho al filósofo de traspasar los límites que se le imponen. La teología y la filosofía se distinguen, pero separadas una de otra se vuelven igualmente estériles.

Algunos de los trabajos reunidos en este libro ya fueron publicados en la revista MIKAEL: **El arte de no desesperar** (nº 10), **No palabras sino realidad** (nº 13), **Identidad del sacerdote** (nº 6), **Los "derechos humanos"** (nº 21), **Sacralidad y desacralización** (nº 2).

Limitémonos a uno de los artículos de este excelente libro. Se titula **Creatividad y naturaleza humana**, y se refiere al planteamiento filosófico de Jean Paul Sartre. Según declaraciones del mismo Sartre el existencialismo es el intento de sacar todas las consecuencias de una posición atea. Pieper, luego de analizar algunos aspectos de la doctrina sartriana, saca él también algunas conclusiones. De los mismos escritos de Sartre afirma que es posible extraer una hermosa prueba de la existencia de Dios. En efecto, partiendo de su poderosa experiencia de la no-necesidad del mundo y sobre todo de la contingencia del hombre, se puede llegar a demostrar la existencia de un Ser Necesario, Absoluto, razón de ser de todas las cosas. Que no es sino la tercera vía utilizada por Santo Tomás. Sartre podría replicar a esto: ¿por qué no puede darse un mundo sencillamente absurdo? Hay dos respuestas: 1. Ni el mismo Sartre es capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de lo absurdo en todo lo que existe. En ese caso ya no cabría hablar (como Sartre lo hace) de responsabilidad, de justicia, etc. 2. Y si todo es realmente absurdo, ya nada podría demostrarse, ni siquiera la no existencia de Dios (presupuesto inicial de todo el existencialismo).

El resto de los capítulos, escritos en distintos años, diferentes lugares y destinados a diversas personas, con-

firman definitivamente una característica de este gran autor: su capacidad de presentar las verdades perennes de la filosofía, que no conocen el desgaste del tiempo, pero que a la vez son capaces de responder a los nuevos planteamientos de la historia. La corrupción de las palabras es un signo de la perversión intelectual que deforma la realidad. En un mundo des-cristianizado como el nuestro existen leyes lingüísticas que podemos llamar demoníacas, merced a las cuales lo bueno aparece al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo. La mayoría de los artículos del presente libro tratan de dilucidar la verdad purgando las ideas y restituyendo las palabras a su verdadero sentido.

MARCELO LATTANZIO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología

MARCEL CLEMENT, *La sed de la sabiduría*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1980, 262 pgs.

"M. Clement realiza una obra de originalidad inaudita, puesto que aún no existe nada semejante a ella" dice R. Vernaux al prologarla. Y aunque la originalidad sola no basta para calificar positivamente a un libro, la profunda comprensión del filosofar así como la penetración en el alma de los griegos que demuestra el A., hace de éste un trabajo sumamente valioso.

"La sed de la sabiduría" es la primera parte de una historia de la inteligencia humana, una descripción del pensamiento con sus altibajos y progresos. Su hilo conductor, nos lo dice M. Clement (cf. p. 10), es el amor a la sabiduría. Esta obra constituye la historia de ese amor, que él se propuso recuperar.

Publicada en nuestra Patria en 1980, inmediatamente recibió críticas. ¿Motivo? Afirmar que la inteligencia humana ha recorrido y recorre un camino en el que hay altibajos, es afirmar que se ha desviado en mayor o menor

grado de la verdad, y que hay una única filosofía verdadera, constituyéndose las restantes en desviaciones o aproximaciones de aquella. Esto escandaliza los oídos escépticos de muchos profesores de nuestras universidades, y más escandaliza el que considere la primera etapa del pensamiento humano como una época de **sed de la sabiduría**, cuya madurez se da en el s. IV a C. con el genio de Aristóteles, y el que afirme que esta sed insaciable se convertirá en **amor a la sabiduría** al producirse el desposorio entre la filosofía y Cristo, convirtiéndose aquella en "ancilla Domini", y que, fuera de la Iglesia, a partir de la ruptura con la tradición filosófica producida por Descartes, se desarrolla la tercera etapa de esta historia, la **nostalgia de la sabiduría**, caracterizada por el "alejamiento de la casa del Padre" (p. 11).

El tomo que tenemos entre manos abarca la filosofía griega, desde Tales (s. VII a. C.) hasta los escépticos, el último de los cuales es Sexto Empírico. M. C. califica ingeniosamente sus diversas etapas:

- Infancia de la inteligencia, con los [presocráticos.
- Edad ingrata de la Inteligencia, con [los sofistas.
- Adolescencia de la inteligencia, [con Sócrates.
- Madurez de la inteligencia, con [Platón.
- Sabiduría de la inteligencia, con [Aristóteles.
- Declinar de la inteligencia, con los [epicúreos, estoicos y escépticos.

Se va construyendo así, poco a poco, la **Philosophía Perennis** que, al decir del P. Castellani, es "una gran corriente ininterrumpida, de pensamiento filosófico profundo... (que) tiene sus fuentes en el sentido común, se nutre de la más alta abstracción, se apoya en la Lógica, no rehúsa disciplina alguna, se acomoda a todas las flexiones de lo real, rechaza todo vano

particularismo, respeta la tradición, corona las ciencias y sirve a la teología sin confundirse con ella" (Elementos de Metafísica, p. 73).

A la exposición del pensamiento de autores y escuelas, el A. agrega la presentación de su ubicación histórica y geográfica, pues considera Clément que "no es posible seguir la curva del crecimiento, la madurez, y luego el declinar de la inteligencia pagana sino a condición de no perder de vista la historia ni el desplazamiento geográfico de sus centros de gravedad" (p. 208).

Las exposiciones son, por lo general, breves, pero tocan lo esencial del pensamiento de cada autor, y el aporte que hace en este proceso. Deja por ello de lado lo accidental ("es propio del sabio ordenar"), dando así la importancia debida a estos aportes. Ni deja de señalar lo que hay de intuición en afirmaciones que parecen erradas: Pitágoras, por ejemplo, precedido por los jónicos, habría presentado en la armonía del mundo la causa formal.

A la profundidad y claridad del pensamiento une al A. la limpidez de estilo. La lectura es agradable y amena.

La presente obra es pues muy recomendable especialmente como texto de enseñanza. Su diagramación y el orden que lleva, contribuyen a conferirle un carácter bien didáctico. Muy útiles nos parecen las "Breves definiciones de los principales términos filosóficos" (desde el siglo sexto al primero antes de Jesucristo), que coronan el libro. Agreguemos que "La sed de la sabiduría" es el texto de Historia de la Filosofía en el Primer Año de la Facultad Libre de Filosofía Comparada de París, en donde Clément es profesor, siendo esta obra el fruto de treinta años de estudio y de docencia.

Felicitemos al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Rosario por el admirable esmero puesto en la impresión. Creemos que también en este sentido se destaca entre las publicaciones realizadas en la Argentina. Y, mientras los alentamos en su obra,

aguardamos la publicación del segundo tomo de esta "Historia de la inteligencia".

TRISTAN M. PEREZ OSAN

Seminarista de la Arquidiócesis de Salta, 3er. Año de Filosofía.

AA. VV., **Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia**, II Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona, 1980, 968 pgs.

Reúne este libro las actas del II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, que tuvo lugar entre los días 9 al 11 de abril de 1980, y reunió a especialistas de diversos países para estudiar las cuestiones fundamentales sobre el matrimonio y la familia, tema que, el mismo año, habría de convocar en Roma al Sínodo Episcopal. Las actas contienen los discursos de las sesiones inaugural y de clausura, las ponencias presentadas y las comunicaciones que a ellas se refieren, así como las intervenciones de los participantes en las sesiones de trabajo.

La obra ofrece rico y abundante material de consulta sobre todos los temas principales referidos al matrimonio y a la familia que nace de éste: el matrimonio de los orígenes, asumido y elevado en el misterio de Cristo; acertados análisis acerca de los fines del matrimonio, del amor, de la fecundidad, de la castidad; el matrimonio de los que han renacido en Cristo, sólo posible como sacramento; la familia como vocación divina; su misión en la educación de los hijos y en la dimensión apostólica; diversos aspectos de la pastoral familiar en el mundo contemporáneo.

Los temas son tratados con seriedad y competencia, en una visión que, primordialmente teológica, proyecta su luz sobre los problemas pastorales, teniendo en cuenta para ello los aportes de la sociología, el derecho, las ciencias pedagógicas, etc. Basta citar los nombres de algunos participantes como Mons. Jozef Tomko (Secretario

General del Sínodo), Jean M. Aubert (de Estrasburgo), Ermenegildo Lio (de la Universidad Lateranense) y los españoles Víctor García Hoz, Javier Hervada, José L. Illanes, Lucas F. Mateo-Seco, Pedro Rodríguez... como garantía del buen nivel del Simposio y de la obra.

El libro se recomienda especialmente para laicos formados, militantes en el campo del apostolado familiar y para sacerdotes y formadores en general. Hoy como nunca es importante el conocimiento de la recta doctrina sobre el matrimonio, que debe ser propuesta por todos, con claridad y valentía. En la presentación de la obra se trae a colación una oportuna cita de Louis Bouyer, en la que éste afirma que el rechazo de la doctrina del matrimonio por parte de muchos fieles "ha sido más el fruto de gentes escandalizadas, desconcertadas por el súbito laxismo de muchos teólogos, sacerdotes y religiosos, que de fieles corrientes que hubiesen sentido vacilar su fe o enfriarse su confianza. Porque, nunca se insistirá demasiado, la crisis posconciliar ha nacido, ante todo, en los medios teológicos; después se ha propagado entre los religiosos, y no ha alcanzado a la generalidad de los sacerdotes sino derivadamente, y a la masa de los fieles en último, no en primer lugar" (cit. p. 35).

Motivo para un examen de conciencia en el que a los sacerdotes puede resultarnos útil releer el llamado que nos dirigiera el Papa Pablo VI en los números 28 y 29 de su encíclica "Humanae Vitae".

A. E.

IGNACIO LARRAÑAGA, Muéstrame tu rostro. Hacia la intimidad con Dios, Paulinas, Buenos Aires, 1979, 382 pgs.

Sólo la extensa difusión que tiene este libro pudo compelerarnos a continuar con su lectura después de enterarnos del contenido de sus cuatro primeras páginas (8-12) que, bajo el título de "Contexto", bombardea al des-

prevenido lector con una serie de audaces afirmaciones tan frescamente formuladas que impresiona por el desparpajo con que fueron escritas. Volvemos sobre ello.

Sea como fuere, este recensor tuvo que seguir con su ímproba labor para desconcertarse una y otra vez por las innumerables contradicciones que contiene. Pero adviértese que dichas contradicciones no sólo son formales sino que a veces recaen sobre el fondo de las cuestiones que se tratan. De tal manera que resulta que el libro no es todo malo. Tiene cosas buenísimas. Luego, ¿es menos malo o peor?

Lo bueno

En primer lugar —giros lingüísticos modernistas y tan "a la page" al margen—, el A. demuestra tener un estilo elegante, vivaz, sencillo y expresivo. Las descripciones con que evoca algunas escenas del Viejo y Nuevo Testamento son originales y de gran profundidad. Merece destacarse en este sentido la fuerza con que relata partes del libro del Exodo (cf. pp. 32-36), del Génesis (cf. pp. 42-47) y del Evangelio (cf. pp. 310-316) por ejemplo, cuya belleza y resplandor emergen nuevamente para beneficio del cristiano que nunca leerá bastante las Sagradas Escrituras. En cuanto al estilo, sería una injusticia no reconocerle al A. un magnífico manejo de la pluma para combinar el lenguaje de nuestros tiempos con citas textuales de la Biblia y de los grandes místicos carmelitanos (San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Santa Teresita, a los cuales recurre con frecuencia) sin detrimento de la fluidez y armonía (formal) que caracterizan al libro que nos ocupa.

Por otra parte, el A. rescata verdades eternas que fueron olvidadas en medio de las tempestades postconciliares como, por ejemplo, la sorprendente afirmación con la que nos tomamos en la p. 20: "Tengo la impresión de que entre nuestros hermanos hay quienes han tenido una fuerte llamada para una vida profunda con Dios, y de que esa llamada está languideciendo por una historia que se repite frecuentemente: dejaron de rezar,

abandonaron los actos de piedad, subestimaron los sacramentos, desplazaron la oración personal, dijeron que a Dios hay que buscarlo en el hombre y por buscarlo en el hombre, dejaron a Dios...". Esta frase se encuentra en el primer capítulo que es una excelente introducción a la vida de oración. Las pp. 24 y 25 son verdaderamente notables, pero no las hemos de citar por razones obvias de espacio.

Hay más. Algunos diagnósticos de los males que aquejan a nuestro mundo son perfectos. Así, dice el A.: "Hoy no se llevan campañas llenas de argumentos y de pasión contra Dios. Simplemente se prescinde de El, se lo abandona como un objeto que ya no sirve. Es un ateísmo práctico, más peligroso que el sistemático, pues va inoculándose suavemente en los reflejos mentales y vitales" (p. 36). Describe adecuadamente al "horizontalismo" (p. 37) y dice expresamente que "hoy día las tentaciones se llaman horizontalismo, secularismo, hedonismo, subjetivismo, la espontaneidad, la frivolidad" (p. 39). Ataca al sentimentalismo, "la fe no es sentir, sino saber" (p. 59), y descubre la necesidad de trascendencia en el hombre (cf. p. 117). También ataca al nefasto mito "que domina los ambientes y que es aceptado como verdad absoluta: la madurez de la humanidad y, por consiguiente, la madurez del individuo..." (p. 168). Destaca el valor de la oración personal (cf. p. 213) y denuncia como mal de Occidente al pragmatismo (cf. p. 250). Sostiene que "el pobre del evangelio es un aristócrata del espíritu" (p. 287), no se olvida de poner de relieve la importancia de la mortificación (cf. p. 296) y lo explica en términos por demás elocuentes (p. 299). Habla el A. espléndidamente de la Comunión de los Santos (aunque no lo llame así) en las bellísimas páginas donde comenta una obra de Bernanos (cf. pp. 304-308). Y esto no es todo. Pero como muestra de los aciertos parciales del A. creemos que es bastante. Lástima que no todo es oro puro.

Lo malo

No vacilamos en afirmar que lo peor de este libro es la suerte de prólogo

que bajo el título de "Contexto" funciona a modo de introducción. En él hallamos un elogio de la secularización que se vive en la Iglesia y que sería una "noche de los sentidos", de la cual surgirá "el creyente de la era secularizada (quien) podrá vivir —¡por fin!— la fe pura y desnuda, sin falsos apoyos" (p. 8). A lo largo del libro, el A. vuelve sobre la necesidad de que la fe sea "adulta", sin apologética (cf. p. 84), y defiende la "muerte de Dios" en cuanto ello signifique acabar con el "Dios-explicación", el "Dios-poder" y el "Dios-refugio" (p. 278). En esta línea de pensamiento se inscribe al omitir la necesidad de **formación** (no sólo de la voluntad sino también, y principalmente, de la inteligencia) por parte del cristiano que, si bien no debe reducir su fe al mero conocimiento de las verdades definidas y explicadas, lo necesita para saber **qué creer** y —sobre todo— en **qué no creer**. De otro modo, la idolatría se nos pone a un paso.

En este orden de ideas, resulta difícil explicarse cómo al A. no se le ocurre pensar que Santo Tomás, San Agustín, San Buenaventura y muchos otros no sólo no despersonalizaron a un Dios personal, sino que por el contrario contribuyeron decisivamente a su conocimiento... y por tanto a su amor. "Sólo se ama lo que se conoce". Y esos santos lo fueron no sólo porque amaron a Dios mucho más que el común de los cristianos, sino también porque sembraron con Cristo el amor a Dios, despertando en sus oyentes atracción por Aquel que nos dijo que la verdad nos haría libres.

No es nueva aquella difundida opinión por la que se cree que el conocimiento intelectual se interpone entre el alma y Dios. Oigamos lo que decía Santa Teresa sobre el tema: "A los principios si no se tiene oración aprovechan poco letras. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras porque éstas enseñan a los que poco sabemos, y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: De devociones a bobas nos libre Dios" (Vi-

da, c. XIII). De esta manera, Santa Teresa vincula la suerte de nuestras devociones con nuestros conocimientos. Por supuesto que dicha vinculación no es estricta: bien sabemos que se puede tener grandes conocimientos y no por eso estar lejos de Dios, y a la inversa. Pero las dos cosas están ligadas, como se ve en el evangelio. Ahora bien, el A. al separar la vida de devoción de todo elemento racional, cae necesariamente en "devociones bobas" (si no nos estamos quedando cortos) como las que describe en las pp. 183 y 184. No está demás decir que sus famosos "Encuentros de Experiencia de Dios" (ver pp. 221, 230-239) no son sino resultado de este curioso fenómeno que dan en llamar la "desconceptualización" de Dios, o la purificación de su imagen. Como si se pudiera conocer sin conceptos. Esta es la médula del libro que nos ocupa: a Dios se lo "experimenta", no se lo conoce. Al contrario, conocerlo significa alejarse de él... que es lo que ha estado haciendo la Iglesia en los últimos 19 siglos (!).

Desde el punto de vista que señalamos, es lógico que se descarte por inadecuados a los "Ejercicios Espirituales" de San Ignacio (quien se hizo Santo para entregarse a Dios y combatir los errores de la herejía protestante... no para que cada uno busque "experimentar" a Dios como le parezca). Claro está, los ejercicios de San Ignacio no son precisamente un dechado de instrucciones que nos harán tolerar que se la convierta a la religión católica en una "Gran Sensación". Se trata precisamente de lo contrario "para ordenar su vida sin afección alguna que desordenada sea", o sea primero la gracia, luego, la inteligencia, luego la voluntad, etc.

El segundo punto que conviene analizar del "Contexto" en que nos metió el A. es la oscura frase que haciendo referencia a la creación de Adán, dice que "Dios corta rápidamente el cordón umbilical, los deja solitarios en la lucha abierta de la libertad y de la independencia, y viene a decirles: 'ahora sed adultos, empujad el universo hacia adelante y sed señores de la tierra'" (p. 9). Aun cuando aparente-

mente el A. no se refiere con esta original paráfrasis de Gen. 1, 26, al pecado original, la frase no tiene sentido puesto que Dios no dejó a nuestros primeros padres solos sino que "se paseaba en el jardín con ellos" (Gen. 3,8). Oscura como es la frase, viene a ligarse con la indirecta negación del pecado original que implican ciertas omisiones y formas de hablar del A. Esta omisión viene a darle una suerte de impronta al libro todo. La palabra "pecado" aparece recién al final del libro (cf. p. 292) y pareciera desprenderse de su contexto un reconocimiento del pecado original. Pero adviértase que en el resto del libro, cuando se trata de las faltas y pecados del hombre, no se habla sino de "enfermedad" y correlativamente de Cristo como "médico". Esto no deja de ser rigurosamente así en una cierta perspectiva (parcial) de las cosas. Pero es gravísimo el eliminar la "culpa personal" de todos los pecados, puesto que es requisito "sine qua non" de los mismos. En esto reconocemos, una vez más, la nefasta influencia del psico-análisis por el que se llegó a creer que el sentimiento de culpa es una cosa peligrosa y mala como lo advirtió en su momento el insigne C. S. Lewis.

Y la cosa no queda aquí. Porque desde el momento en que se oscurecen estas nociones esenciales se comienza a patinar. El infierno es tomado en sentido análogo e impropio como mera ausencia del Padre (en este mundo) (cf. p. 335; en ningún otro lado se lo menciona), el demonio simplemente no es nombrado y la carne... menos. ¿Cómo es posible escribir un libro que habla sobre la intimidad con Dios si no se habla de los tres enemigos del alma? A tal punto llegan estas sutiles omisiones que cuando el A. se refiere al pasaje del Evangelio en que Jesús formula su primer anuncio de la Pasión que ha de sufrir y Pedro manifiesta su disconformidad con semejante proyecto, se pone en boca de Nuestro Señor lo siguiente: "Pedro, hablas como un mundano. No sabes o no quieres distinguir las cosas de Dios y las cosas del hombre. ¿Sabes qué más? Me molestas. ¡Vete!". Que no es lo mismo que lo relatado por el evan-

gelista: "Retírate de mí, Satanás" (Mt. 16,23).

Hay más omisiones sencillamente inconcebibles. En ningún lado se habla de la Gracia —único camino para llegar a la intimidad con Dios—, ni de los Sacramentos —vías ordinarias de que se vale Dios para comunicarnos su Gracia—, ni tampoco, claro está, de que hay una sola Iglesia —Aquella que es una, santa, católica y apostólica (y "perseguida" que decía San Pío X)— que tiene el poder para administrar esos Sacramentos. Nada de estas elementales verdades de catecismo hallaremos en este libro. Todo pareciera resolverse en una "experiencia" de Dios a la que se llega, sin orden ni concierto alguno, por gracia del abandono en sus manos, echando por la borda todas las "muletas" —como la meditación, por ejemplo— y llegandose de esa manera a la mística más alta sin ascesis previa alguna (cf. p. 84), aunque después (cf. pp. 177-178) pareciera contradecirse. El lector sabrá perdonar que no apuntemos una por una todas las contradicciones de las que está plagado el libro.

Continuemos con el "Contexto". El A. descubre con radiante felicidad que "millares de jóvenes se concentran mediante gimnasia y mecanismos mentales para llegar al 'contacto' con el Dios trascendente", de donde afirma que "todo nos hace sentir que vivimos en vísperas de una gran era contemplativa". Hasta ahí, uno podría creer que semejante optimismo es algo desmesurado... pero luego se entera que "los que bajan de la montaña de la alta contemplación (son): Helder Cámara, Arturo Paoli, Ernesto Cardenal, Leónidas Proaño y otros" (sic, p. 12). Permítasenos guardar un respetuoso silencio crítico ante semejante afirmación mientras pensamos en quiénes pueden ser los "otros" (¿Hans Küng, por ejemplo - p. 361?). En realidad no resistimos la tentación de "psicoanalizar" este texto puesto que es lícito hacerlo con las Sagradas Escrituras (cf. p. 294).

Por último, una reflexión sobre el problema lingüístico. No creemos que algunos giros idiomáticos modernis-

tas contribuyan en demasía a esclarecer las mentes de nuestros confundidos contemporáneos. Pero, debe reflexionarse sobre la necesidad de modificar el lenguaje tradicional de la espiritualidad católica en aras de una mayor difusión y comprensión. Semejante tarea resulta sumamente difícil, por cuanto no puede renunciarse a ciertos términos y giros lingüísticos que pertenecen al Evangelio. Son parte del "depósito" que debe estar en custodia como lo quería San Pablo y, por lo demás, también en el aspecto formal se puede aplicar (hasta cierto punto) la sentencia del Señor: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán". Renunciar a algunas palabras a veces implica renunciar a las realidades que significan, así "mundo", "demonio", "cielo", "infierno", "penitencia", etc. De cualquier modo, el catecismo tradicional no es sino una suerte de diccionario a esos efectos. Lo cierto es que debería pensarse en reformular con nuevo vigor las verdades de siempre.

Conclusión

No nos parece que este libro sea recomendable por las diversas razones que quedaron expuestas más arriba. Para quien quiera caminar "hacia la intimidad con Dios" tiene a su alcance la "Teología de la Perfección Cristiana" del P. Royo Marín, "Las tres edades de la vida interior" del P. Garrigou-Lagrange, o "La vida interior simplificada" del P. Tissot. Si el P. Larrañaga lo quisiera, podría emplear su vigoroso manejo de la pluma en "traducir" estas obras a un lenguaje de mayor usanza en nuestros días. Mientras se obstine en escribir con su propio idioma sobre una religión propia como lo hace —en alguna parte— con este libro, contribuirá a la enorme confusión de este mundo en que cada uno habla oscuramente... como en Babel.

Los aciertos —que son muchos— en la obra del A. hacen que le pidamos con sincera aflicción que muestre su rostro.

R. S.