MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"

NUESTRA MISIÓN EVANGELIZADORA
Mons. Adolfo Tortolo

ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL
Card. Joseph Hoeffner

EVOLUCIONISMO: CUESTIONES DISPUTADAS
Enrique Díaz Araujo

MAMERTO ESQUIÚ
Alberto Caturelli

IDEOLOGÍA DEL TRABAJO
Federico Mihura Seeber

EL INCENDIO DEL SALVADOR
Cayetano Bruno

EXPERIENCIA, AFECTIVIDAD Y REALIDAD, O DEL CORAZÓN COMO CENTRO DE LA PERSONA
Abelardo Pithod

11

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

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

Consejo de Redaccion: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Lic. Alfonso Franck, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J.

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

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Año 4 — Nº 11

Segundo cuatrimestre de 1976

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.303.319

INDICE

EDITORIAL 3

Mons. Adolfo Tortolo ..... *Nuestra misión evangelizadora* .. 7

Card. Joseph Höffner ..... *Espiritualidad sacerdotal* 16

In Memoriam 24

Federico Mihura Seeber ..... *Ideología del trabajo* 27

Enrique Díaz Araujo ..... *Evolucionismo: cuestiones disputadas* 39

Ordenaciones y Ministerios 56

Abelardo Pithod ..... *Experiencia, afectividad y realidad, o del corazón como centro de la persona* 58

Alberto Caturelli ..... *Fray Mamerto Esquiú* 79

Cayetano Bruno ..... *El incendio del Salvador* 89

Texto de San León Magno ..... *Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre* 107

Bibliografía 117

Los grabados de las pgs. 38 y 78 pertenecen a Francisco Fornieles, y el de la pg. 106 al P. Pablo Sáenz O. S. B. El dibujo de la pg. 26 reproduce una figura que se encuentra en uno de los portales de la Catedral de Chartres

EDITORIAL

Si prestamos atención al continuo e incesante trabajo que con extraordinario espíritu de je y de servicio realiza incansablemente Su Santidad Pablo VI en bien de¹ la Iglesia, notaremos que, así como un trabajador de la construcción se empeña en hacer resaltar las líneas directrices de un edificio valioso pero antiguo o quizá deteriorado retocando aquí, reparando allá, remodelando en otra parte, también él está empeñado en el trabajo de "construir y reconstruir la Iglesia", como lo ha recordado en su catequesis de los miércoles el pasado 14 *de julio del corriente año.*

*Si bien es cierto que en ella invita a todos los católicos a participar en esta tarea de edificación que tiene como artífice y causa primera a Cristo, pero a todos nosotros como colaboradores, ministros e instrumentos, él, consciente de su responsabilidad, y con la mira puesta en ese fin, ha dado o hecho dar a publicidad una serie de documentos que, bien mirados, tienen como finalidad restablecer o poner de manifiesto, bajo la luz de sus palabras y autoridad, ciertos aspectos doctrinales, determinadas verdades que habían sido o atacadas, u olvidadas, o simplemente desconocidas o menospreciadas. Baste recordar a este fin, el documento sobre ética sexual que, si lo consideramos desde el punto de vista de la novedad, nada de extraordinario tiene, pero sí llama poderosamente la atención por el hecho de que se hayan podido decir, en el seno de la Iglesia, las cosas que en el mismo se condenan y decirlas en nombre de la "doctrina cristiana adaptada al progreso de la ciencia moderna". Y así como este documento, los diversos que antes o después de él vieron la luz de la publicidad por una u otra circunstancia, y de los que, en líneas ge-*71 *erales, podríamos decir otro tanto.*

De ahí que no nos llame la atención el ver a Su Santidad recordar, una y otra vez, los distintos aspectos doctrinales que podríamos llamar clásicos dentro de la Iglesia, pero que con un afán renovador mal entendido fueron dejados de lado y arrinconados en el desván de los trastos viejos, por anticuados o fuera de moda. Bajo esta luz cobran valor relevante las palabras que en la misma alocución pronunciara más adelante: "Nosotros hemos de tener en cuenta un factor indispensable en la cuestión de la construcción de la Iglesia, y es la tradición, es el trabajo realizado a través de los siglos por aquellos que nos han precedido en la edificación de la Iglesia. Nosotros somos herederos,

somos continuadores de una obra precedente, debemos tener el sentido de la historia y crear en nosotros el espíritu de fidelidad, humilde y afortunada, a cuanto los siglos pasados nos han transmitido vivo y auténtico en la formación del Cuerpo Místico de Cristo".

En esta perspectiva de la reconstrucción de la Iglesia adquiere todo su valor, no tanto por lo que en él se dice, cuanto por los destinatarios finales del mismo, el documento hecho llegar a los Obispos, Superiores y Profesores de los Seminarios sobre la "Formación teológica de los futuros sacerdotes". Pues si todos los cristianos están invitados a este trabajo siguiendo las directivas y y pautas trazadas por el único y legítimo Pastor de la Iglesia, con cuanta más razón lo estarán aquellos cuya misión futura será precisamente ésa: dirigir la construcción de la misma Iglesia bajo la guía segura del sucesor de Pedro, debiendo ellos ser los fermentos de una auténtica y legítima renovación, en la posesión de una sana, sólida, segura y verdadera doctrina teológica.

Pues función de la teología es indagar y profundizar el dato revelado; informar la vida espiritual, sobre todo la del sacerdote, en la comprensión exacta de su ministerio; iluminar todo apostolado cristiano, especialmente el ministerio pastoral y edificar el "Cuerpo de Cristo que es la Iglesia" {Col. 1,23) *mediante "la elaboración de los datos de fe y de moral tomados de la Revelación al servicio del Magisterio"; impeler la conciencia misionera de la Iglesia; ilustrar el diálogo que se deba mantener con las distintas Iglesias y comuniones cristianas; recoger las instancias humanas y evangélicas que pueden encerrar los problemas terrenos del hombre y del mundo descubriendo sus puntos de contacto o de divergencia con el mensaje evangélico y tratando que las soluciones de los mismos participen de la fuerza iluminadora y constructiva del cristianismo. Y aquí entran los problemas del hambre, la enfermedad, analfabetismo, la guerra, la solidaridad entre las clases sociales y los pueblos, y la famosa "liberación" de la explotación y alienación; problemas todos que deben ser iluminados por una recta teología y cuya solución debe encontrarse en una acción "conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios". Además la teología debe realizar el encuentro con las ciencias humanas, cuyo aprecio por parte del hombre contemporáneo está tan en alza y cuyo prestigio influye en algunos ambientes teológicos de modo tal que aquélla hasta pierde su especificidad.*

Evidentemente que toda esta problemática más o menos nueva, plantea la cuestión de la manera de iluminarla teológicamente con un lenguaje asequible e inteligible al hombre de hoy. A ella responde el documento con palabras de Juan XXIII diciendo que "al respecto hay que notar que una es la sustancia de la antigua doctrina del depositum fidei y otra la formulación de su revestimiento". Si bien es cierto que ésta puede sufrir el condicionamiento de la historia, transformaciones, y adaptaciones, aquélla permanece inmutable y firme. Por ello es necesario que el teólogo no pierda de vista el objeto de su ciencia: Dios; ni olvide cuáles son las fuentes-, la Revelación, la Tradición y el Magisterio, no sea que creyendo hacer teología, haga historia, o sociología, o antropología, o cosas por el estilo.

Claro está que la renovación del lenguaje y la adaptación a la exigencia de los tiempos no significa rompimiento con la tradición, si es que la teología, fiel a sí misma, quiere ser "ciencia de la Revelación cristiana", ni tampoco prescindencia de la doctrina y de la experiencia vivida en el seno de la Iglesia y de las que el Magisterio es auténtico intérprete y fiel custodio. Por ello no puede el teólogo católico, en su campo específico, "seguir sin más los métodos o aceptar los resultados de las teologías opuestas o extrañas a la Iglesia".

Sabemos que la teología tiene dos vertientes, no contrarias sino complementarias: Una, el estudio de las fuentes de la Revelación, que tiene como finalidad establecer lo que Dios ha revelado en sus designios misericordiosos a la humanidad (teología positiva) y otra la posterior elaboración de las verdades reveladas para penetrar su sentido, descubrir sus condiciones y coordinarlas de un modo orgánico y unitario (teología sistemática). Ambas jamás se separan completamente sino que se complementan. Y *el teólogo que quiera cumplir fielmente con su misión deberá tener en cuenta no sólo el Magisterio y las normas de una sana exégesis que integre los métodos propios de las ciencias histónco-positivas con una reflexión filosófico-teológica y la interpretación lingüística, sino también los principios de una sana filosofía que contribuya a esclarecer y a valorar críticamente las diversas opciones que puedan ofrecerle aquéllas.*

De ahí que no llame la atención que el documento, al referirse a la elaboración de los contenidos revelados y notando en la actualidad un rechazo por la filosofía, se permita, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II, prescribir que los alumnos aprendan a ahondar en los misterios de la salvación, para explicarlos luego lo más íntegramente posible y ver su nexo mediante la especulación teniendo a Santo Tomás por maestro. Coloca en su lugar a la filosofía en esta fase del procedimiento teológico al decir que su misión 110 es de dominio, sino de instrumento: Ancilla Theologiae.

Pero 110 todo instrumento es igualmente apto para un fin determinado. Unos lo son más, otros menos. Y *aunque es cierto que por un lado hay una independencia radical de la teología en relación a cualquier sistema filosófico, ya que ella se refiere esencialmente a la realidad de la Fe y en este sentido es libre de recibir o rechazar las distintas propuestas filosóficas; por otro, en cambio, debe aceptar la instancia crítica que toda filosofía presenta no sólo a la teología sino también a la Fe.*

Por eso su apertura a cualquier filosofía que aporte valores integrables en la síntesis cristiana y su preferencia por la filosofía que más armonice con los datos de la Revelación, desde el momento que no es posible una contradicen entre las verdades naturales de la filosofía y las sobrenaturales de la Fe. Esto mismo significa que no puede aceptar una filosofía cuyos contenidos contradigan el dato revelado. Y *si bien es cierto que por distintos caminos se pueden alcanzar las mismas verdades, también lo es que no pueden aceptarse las filosofías que comprometan "aquel núcleo fundamental de afirmaciones que están ligadas con la Revelación, como sucede en algunas*

filosofías afectadas por el relativismo historicístico o el inmanentismo, ya materialístico ya ideálístico". Frente a esta consideración, nada extraña que en cinco oportunidades se permita nuestro documento recomendar taxativamente la doctrina del Doctor Común, como lo hace el Decreto "Optatam Totius" del Vaticano II al hablar de la teología especulativa y Pablo VI en su Carta "Lumen Ecclesiae", con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, y en su Alocución al VI Congreso Tomista Internacional de septiembre de 1965. Y *ello debido a que en la filosofía del Doctor Angélico "se anuncian y armonizan nítida y orgánicamente con la Revelación los primeros principios de las verdades naturales, no de una forma estática, sino con aquel dinamismo innovador propio de Santo Tomás, que hace posible una continua y renovada síntesis 'de las conclusiones válidas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno".*

Volvemos así a lo que dijimos más arriba: desde el punto de vista de la novedad, nada nuevo nos trae. Pero lo que sí llama la atención es que en documentos tan importantes como éste vuelva Su Santidad una y otra vez,, casi machaconamente, a insistir en los conceptos tradicionales del pensamiento doctrinal católico. No es que desprecie ni rechace las novedades, pcn• ser novedades, sino porque no se compaginan con el pensamiento tradicional. Pues ser rectamente tradicionales significa que, apoyados en las conquistas del pensamiento de los siglos que nos precedieron, nos proyectamos hacia el futuro incorporando todo lo que de válido y legítimo nos aporta el pensamiento contemporáneo. Por eso puede decir Pablo VI, en la Alocución que nos ha servido de introducción a estas consideraciones: "Nosotros somos sabiamente conservadores y continuadores y no debemos temer que esta doble calificación —rectamente entendida— prive a la obra actual de su vivacidad y genialidad".

P. SILVESTRE C. PAUL

Rector del Seminario
Director de MIKAEL

NUESTRA MISION EVANGELIZADORA *

Como coronamiento del Año Santo y como respuesta al pedido que el Sínodo último presentara al Santo Padre, Su Santidad Pablo VI ha hecho llegar a toda la Iglesia, el 8 de diciembre del año pasado, una Exhortación sobre la Evangelizarón del mundo contemporáneo.

El Documento es doctrinal y práctico. Entra en el corazón de toda la vida pastoral, de la que la evangelización es el alma. Exige ser leído en el sosiego y en la quietud propia de la oración, tratando de escuchar lo que "el Espíritu dice a las Iglesias".

Los más directos destinatarios somos nosotros, Obispos y Sacerdotes. Nuestra esencial razón de ser, nuestra misión absolutamente prioritaria, consiste en anunciar el Evangelio y, a través de él, descubrir el Misterio de Cristo, oculto un tiempo y revelado ahora por voluntad del Padre.

Pero la Exhortación es también un apremiante llamado a toda la Iglesia y a todos sus hijos para que la Iglesia en su totalidad asuma consciente y eficazmente la misión de Evangelizadora que le otorgara e impusiera Cristo desde su origen. Lo exigen el designio de Dios y el acuciante llamado de los hombres.

La Exhortación se afirma en Dios, de Quien recibe la Revelación y el Mensaje, y se dirige al hombre, a todos los hombres, a todo el mundo actual que le grita "sálvanos" como **a** Pablo el griego aquel.

No desconoce la situación del mundo desacralizado, ni la virtud omnipotente que tiene la palabra del Evangelio. Es para la humanidad de hoy y para la humanidad de siempre. Enmienda errores, precave riesgos y enfatiza valores doctrinales, hoy marginados.

Esta nuestra Homilía es una reflexión personal que quiere ajustarse lo más posible al venerado y superior Magisterio del Vicario de Jesucristo.

---

* Versión enmendada de la Homilía pronunciada el Jueves Santo en la Misa Crismal.

I. EN QUÉ CONSISTE LA EVANGELIZACIÓN

El gran acontecimiento histórico ocurrido en el mundo fue la venida del Hijo de Dios; venida largamente anunciada y profundamente esperada. Esta venida cambió substancialmente la marcha de la historia y cambió también substancialmente las relaciones entre Dios y los hombres.

Si interpelamos al Padre de las misericordias y le preguntamos el por qué de esta venida, su respuesta será una sola: "Así amó Dios al mundo que le dio a su propio Hijo". Realidad que la Fe de los siglos explícita en el Credo con admirable nitidez: **Propier nos homines ei propier nosiram saluíem descendii de coelis.**

La condescendencia divina provoca el descenso del Hijo de Dios, marcado desde el primer anuncio con el nombre de "Aquel que salva".

Bajó del cielo por nosotros, por nuestra salvación, y respondiendo al designio del Padre vino a ofrecernos el Don de la Vida eterna; derecho adquirido a costa de su carne, de su sangre y de su vida.

Conviene advertir que el Verbo no vino al mundo; fue enviado por su Padre. No de paso, sino para siempre. No en préstamo, sino en Don. No para juzgar, sino para salvar.

Con la muda presencia de Jesucristo en el seno virginal de María comienza la Evangelización, el exultante anuncio del Plan de Dios que quiere salvar al hombre no por la fuerza árida y fría de un decreto, sino por la asunción de toda la naturaleza humana, a la que salva por la comunicación de su propia vida.

Comienza así la gran aventura de salvar al hombre. Cristo nos asume, nos eleva, nos prepara, la participación en su Reino y nos introducirá un día en el abismo de la luz que es Luz y en el abismo de la vida que es Vida.

Todos los Misterios de Cristo Salvador convergen hacia esta verdad. Toda la historia temporal de Cristo responde a su condición de Enviado del Padre para salvar a los hombres.

De un modo enfático, pero fuerte y denso, el Señor nos descubre su propia pedagogía en el alegre anuncio de nuestras nuevas relaciones con el Dios a quien ahora llamamos Padre: "Os he revelado todo. Os he hecho conocer todos los secretos entre el

Padre y Yo, entre Yo y vosotros. He venido a dar la vida y a darla en abundancia".

En este doble proceso de Evangelización y Salvación —inscripto con su sangre en su carne viva— regirá la ley de los excesos divinos, incomprensibles para nuestra mediocridad espiritual. La locura de la Cruz es una de sus más gráficas expresiones.

Ciertamente comienza Jesús su Evangelización desde el momento en que asume nuestra carne —y por lo mismo nuestro destino y nuestra suerte— y culminará en su predicación pública, en sus hechos todos. La Muerte y la Resurrección serán la última palabra en el gran Misterio de Cristo.

A lo largo de toda su predicación, Jesucristo insiste y afirma que Él es Palabra, Verdad, Vida, Testimonio. Mucho más allá del significado propio de estos vocablos, hay en ellos un contenido profundamente misterioso, tan profundamente misterioso que cada uno de ellos tórnase Persona divina. Más que una realidad hipostática. son una Hipóstasis. Cada una de esas palabras es el mismo Verbo de Dios en actitud divino-humana, reveladoras del Misterio de Dios en Cristo. Ellas y el Verbo se consubstancializan.

La Cruz y la Resurrección, y más tarde la irrupción del Espíritu Santo en Pentecostés, pondrán de manifiesto, aunque no totalmente, lo más recóndito de la misión temporal de Cristo.

Su gloria de Hijo es mostrarnos cuánto nos ama el Padre y cuánto espera de nosotros. La Evangelización seguirá siendo el gozoso anuncio que nos hace Cristo del amor del Padre. Se convierte Cristo de este modo en el primer Evangelizador.

Y si Cristo es el primero, Él marca el camino a los demás, comprometidos a exaltar, exultando, la infinita Bondad de Dios, y a descubrir a sus hermanos el Rostro y el Corazón del Padre, hechuras perfectas del Rostro y del Corazón del Hijo.

II. EN QUÉ CONSISTE LA SALVACIÓN

La Evangelización es el prólogo de la Salvación; realidades que Dios no quiere separar.

La salvación es el mismo Dios presente en Cristo, que lava al hombre de sus culpas, lo perdona e, infundiéndole la propia vida, a la par de Jesús, lo convierte en hijo.

Afirma el Santo Padre que la palabra "salvación" es palabra clave en la evangelización de Jesucristo. La salvación exige la convergencia de Dios —por medio de la gracia— y del hombre —por medio de su esfuerzo y de su conquista.

La obra del Verbo consistió en asumir nuestra propia naturaleza y, "veríbüfícados" su cuerpo, su sangre y su alma, se inserta en toda la humanidad. Urgido por la misión confiada por su Padre, sale al encuentro de cada hombre para ofrecer "la copiosa redención" mediante el Don de su propia vida.

De este modo Cristo revela y realiza el designio del Padre, por cuanto Él mismo es ya su realización y cumplimiento. Quiere llegar a todos los hombres para hacerlos partícipes de los mismos bienes celestiales. Habla, predica, urge. Rubrica con signos milagrosos la autenticidad de su misión. Pone énfasis y manifiesta especial predilección por los pecadores, por los pobres y por los humildes. "He venido a buscar la oveja perdida. Decidle a Juan que los pobres son evangelizados". Y el Evangelizador es Él y lo seguirá siendo.

Hace sentir la insistencia y el hervor del Espíritu que, desde el seno del Padre, agita el río de aguas vivas e insta a todos los hombres a sumergirse en ellas. La salvación ocurre a la medida de Cristo. Es infinita, es sobreabundante, está colmada, desborda.

Es este el gozoso anuncio de Cristo —lo repetimos una vez' más—, su Mensaje salvador, la Buena Nueva. Hemos sido librados, salvados de la culpa, regenerados, hechos nuevas creaturas, en comunión con el Padre, por obra de Cristo y de su Espíritu.

El Dios que hará nuevos cielos y nueva tierra, nuevo tabernáculo para Él y nosotros, es el Dios de la fecundidad infinita que engendra constantemente nuevos hijos, arrancados de las tinieblas y de la muerte, para ser introducidos en la Luz y en la Vida.

III. CÓMO OCURRE ESTA REALIDAD

En Cristo está la vida en plenitud desbordante. La expresión más exacta es ésta: Cristo es la Vida. Su afirmación tan categórica "Yo soy la Vida", nos introduce en su interior, en su alma, en su propio arcano.

A la vida le es esencial su expansión dinámica. En el seno de la misma Trinidad la vida es comunicada, participada **ad inira.** Manifestada, infundida, derramada **ad exii'a.**

El amor presiona desde adentro por el mismo amor, por obra de su propio dinamismo. Necesidad de expansión, de comunión. En todo amor el don de sí mismo es su propia realidad dinámica y su propio precio.

La vida de Dios en Cristo es el Don ofrecido a toda la humanidad. La gloria de esta vida consiste en ser el Don total de sí

misma, que aguarda la total aceptación del hombre. En esa aceptación está presente la presencia del hombre que en respuesta sale al encuentro de ese Don.

La presión de esta efusivicUd no es provocada desde afuera, sino por su inmanente dinamismo propio. En Dios el amor es la causa de su éxtasis; quiere darse y comunicarse en grado sumo. Así ama Dios: dándose más que dando.

Como Bien Sumo está a las puertas del corazón humano y con humildad infinita aguarda ser aceptado por ese mismo corazón. Sabe de sobra que sin Él, sin el intercambio de corazones y de bienes, estamos condenados a la angustia, a la desesperación, a las torturas interiores.

IV. CÓMO TRANSMITE CRISTO EL EVANGELIO

A lo largo del Evangelio aparece mil veces repetida esta afirmación: **"Qui misit Me...** Aquel que me ha enviado". Persiste e insiste en su condición de Enviado, no para rehuir su responsabilidad, sino para indicar su relación esencial con Aquel que lo envía, para destacar el vínculo absolutamente personal entre el Padre y Él, a cuya voluntad obedece con la totalidad de Sí mismo.

"Aquel que me ha enviado..." En esta brevísima expresión, Cristo se muestra como dominado por la consigna de un secreto que no puede descubrirse en alta voz. Se revela, sin embargo, en esta frase el extraordinario trasfondo espiritual del Hijo de Dios hecho hombre. Trasfondo hecho de humildad, de obediencia, de disponibilidad, de anonadamiento, de despojo absoluto.

Como ocurrió con el Bautista, Cristo busca desaparecer y poner al Padre en lugar suyo.

Pero esta relación, esta dependencia de Cristo respecto de su Padre, tiene una nota de insondable contenido: "Al Padre nadie lo ha visto. Pero el Unigénito que está en el seno del Padre —in sinu Patris— nos lo ha revelado".

In sinu Pairis. Debemos volver los ojos a los siglos eternos cuando, en el esplendor de su gloria, el Padre engendra al Hijo comunicándole su misma naturaleza, su misma esencia, su misma substancia, al mismo tiempo que desde ya le confía la misión divina que ha de cumplir entre los hombres. Pone en manos de su Hijo la transmisión de la vida divina que Éste mismo, desde toda la eternidad, está recibiendo de su Padre.

Se da en Cristo, en el Verbo, esta paradojal realidad: está en el seno del Padre, pero ha descendido y habita entre los hombres. Está con el Padre y está con nosotros. Desciende a la tierra y permanece en Dios.

Sin dejar el cielo. Nos conviene detenernos un instante aquí para penetrar más profundamente en este Misterio.

In sinu Pairis... Este Misterio nos transporta y nos ubica en la intimidad de Dios, en su interioridad. En el Misterio de su fecundidad divina cuyo acto es la generación del Hijo, siempre actual, siempre la misma y siempre 'nueva.

El **sinus Paíris** no es el abismo donde Dios habita y al que cubre, en cierto modo, con su abismal protección. Es el abismo y la profundidad de su propio ser, es ese abismo dentro del cual el Padre comunica su Bien supremo, su propia Vida, a su otro Yo, el Verbo, en Quien el Padre estampa viva su propia Imagen.

Esa estampación es única, es exclusiva, es tan intensa y tan profunda que arranca al Hijo esta insondable afirmación: "El Padre y Yo somos Uno".

In sinu Paíris recibe el Hijo constantemente, ininterrumpidamente, la Verdad eterna, la Sabiduría infinita, todo su ser de Hijo.

Por redundancia del Amor substancial, el Verbo decide manifestarse, expandirse para comunicar hacia afuera la exuberancia de la riqueza recibida. Su primer acto al ingresar en la historia humana fue un acto de total entrega: "Padre, he aquí que vengo para cumplir tu voluntad". Desde entonces, sin dejar el seno del Padre, mezclado entre nosotros, nos narra, nos revela, nos descubre el Misterio del Padre, a Quien nadie ha podido ver; su Unigénito corrió el velo y, aunque entre nubes, quiere mostrarnos el Rostro del Padre Celestial. Cristo es su copia, su imagen viva. "Quien me ve, ve a mi Padre".

Esta relación de Cristo con su Padre no es nominal, ni simplemente atributiva. Es real, vital, esencial. En labios de San Juan tiene la fuerza y la luz de los grandes Misterios. **Ipse enarrabii:** Él mismo proclamará el divino anuncio, la revelación. Él mismo realizará la acción evangelizadora.

La víspera de su muerte, ya próximo a recorrer la sangrienta vía del Calvario, Cristo resume su Evangelio en estas pocas palabras, transcriptas por San Juan: "En esto consiste la Vida eterna: en que te conozcan a Ti y a tu Enviado Jesucristo".

Quien así habla al Padre es Aquel que siempre lo contempla y en cuyo Rostro se extasía. Mucho mejor que los Ángeles los ojos del Hijo están vueltos al Padre Celestial.

V. EL TRASPASO DE ESTA MISIÓN

La exaltación del Padre es el gozo y la gloria del Hijo. No se trata de una mera adhesión personal o de una admiración por sus perfecciones divinas. Se trata del Conocimiento y del Amor entre el Padre y el Hijo, proyectados luego sobre los hombres.

"¿Para qué nos ha creado Dios?" preguntaban nuestros viejos catecismos. Respondíamos con absoluta seguridad: "Dios nos ha creado para conocerlo y para amarlo en esta vida y después gozarle en la otra".

¡Qué nitidez, qué profundidad, cuánta vida contiene esta sola frase!

Realizarla es evangelizar. En esa pregunta y en esa respuesta está contenida la substancia de todo el misterio evangelizados

Obra de Cristo en acción conjunta con el Espíritu Santo, será el descubrimiento de las riquezas contenidas en esa simple pregunta.

Para lograrlo Cristo instituye su Iglesia, a la que traspasa su misión; primero a los Apóstoles, al Colegio Episcopal y, unidos a él, a todos los Sacerdotes. Luego, a todo el Pueblo de Dios.

La Iglesia recibe esta misión. Ante todo entra dentro de sí misma para purificarse, renovarse, vivificarse. Debe evangelizarse a sí misma. Pero luego debe nrovectarse hacia afuera. Evangelizada y Evangeliza.dora. Es misión, es gracia, es mandato.

Como Cristo vino al mundo para revelarnos el Misterio del Padre, la Iglesia surge de Cristo para revelar el misterio de Cristo continuando su misión salvadora. "Como mi Padre me envió así Yo os envío".

Para adecuarse a esta misión evangelizadora, al modo de Cristo viviente **in sínu Pairis,** la Iglesia, y con ella cada uno de nosotros, debe hundirse —esconderse, dice San Pablo— en lo más profundo del Misterio de Cristo para experimentarlo a Él en Él, para experimentar a Cristo viviente **ón sinu PafrSs,**

La misión es entregada a toda la Iglesia y necesita llegar a todos los hombres. Pero debe llegar no de cualquier modo. Sólo la experiencia interior, sólo el contacto familiar con Cristo nos hará gozar de sus infinitas riquezas: aquéllas por las cuales vale la pena vivir, y vale la pena morir.

Sin embargo no todos los hombres adquieren el mismo compromiso de anunciar el Evangelio. Nosotros, Obispos y Sacerdo-

tes, estamos "encadenados" al Evangelio. **"¡Ay** de nosotros si no evangelizamos!".

No podemos no sentir una emoción muy profunda, al escuchar y meditar como dichas a nosotros estas supremas palabras de Jesús, nuestro Evangelizados "No me elegisteis vosotros a Mí sino Yo a vosotros... Os elegí para que vayais y deis mucho fruto". Pero luego, vuelto al Padre,-su expresión es inmensamente tierna, quedando su plegaria escrita a fuego en nuestro interior: "Padre, las palabras que Tú me diste se las he dado a ellos. Y ellos han creído que Tú eres quien me ha enviado. Padre Santo, guárdalos para que sean uno como nosotros somos uno. Santifícalos en la verdad: la verdad es tu palabra".

Esta misión fija un rumbo definitivo a nuestra vida. Esta misión reclama todo; todas las renuncias. Nos convierte a cada uno de nosotros en un apasionado de Cristo, cuyo Nombre debemos proclamar en todas partes, y cuya Vida debemos contagiar a todos los hombres. "Fuego he venido a traer a la tierra...". De este fuego debe nutrirse cada Sacerdote, cada Obispo, cada Pastor.

A todos nosotros se nos pide vivir también **in sinu Pairis,** para poder anunciar a los hombres lo que hemos visto, lo que hemos oído, lo que en Cristo hemos experimentado del Padre.

La evangelización, sobre todo en sus primeras etapas, se instrumenta por medio de la palabra del hombre. Pero esta palabra no puede ser nuestra, sino de Aquel que nos ha enviado. Es decir, de Cristo. ¡Qué consonancia sobrenatural debe darse entre el interior de Cristo y el interior del Sacerdote! Tal consonancia es sólo posible si se da en nosotros una íntima y asidua convivencia entre el Sacerdote que somos y Cristo. En el secreto del alma, en el silencio de la contemplación el Señor se hace oir. Logrado esto hablaremos como Él habló y hablaremos lo que Él habló.

A partir del retorno de Cristo a la gloria, irrumpen en el mundo la presencia y la acción del Espíritu Santo. El Espíritu es, sin duda, la prolongación de Cristo: "Recibirá de lo mío" dice Jesús. Él también es enviado al modo de Cristo: "El Espíritu que Yo os enviaré". Es Espíritu de Verdad: "Os enseñará tod.o". Para cumplir con su propia misión de prolongar a Cristo, el Espíritu Santo reclama docilidad a su magisterio interior, y fidelidad a sus secretas exigencias.

Pero luego, el Espíritu Santo, alma de nuestra alma, irá sumergiendo nustras almas en la profundidad de Cristo, e irá despertando en ellas la necesidad de hacerlo conocer y hacerlo amar.

De este modo se afina el espíritu, se enriquece y se eleva. Todo el universo puede convertirse en Evangelio. Nombres, acontecimientos y cosas guardan algo o mucho de Dios y de su Enviado. El Espíritu Santo es el Maestro que enseña a detectar 'esos valores ocultos.

Indudablemente que nosotros somos Mensajeros y también Mensaje para el mundo contemporáneo. El hombre de hoy es el destinatario de nuestra evangelización. Frente a él no se trata de medir fuerzas, de sobreponer dialécticas o de esgrimir la sabiduría del mundo.

Sin negar lo que pueda haber de positivo en esto, de lo que se trata por sobre todo es de poseer vigorosamente esa virtud divina —comunicada por la gracia— merced a la cual se transformaron los Apóstoles y por ellos el mundo.

Hay una estulticia y una locura que superan toda, sabiduría humana. El evangelizador las debe tener en cuenta.

CONCLUSIÓN

La Exhortación del Papa vale por sí misma. Por esas líneas corre Dios. Pero vale la pena repetir al final estas palabras que SS. Pablo VI pone casi al comienzo del mismo: "Sí, este Mensaje es necesario. Es único. De ningún modo podría ser reemplazado. No admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodos. Representa, la belleza de la revelación. Lleva consigo una sabiduría que no es de este mundo. Es capaz de suscitar por sí mismo la Fe, una Fe que tiene su fundamento en la potencia de Dios. Es la Verdad. Merece que el apóstol le dedique todo su tiempo, todas sus energías, y que si es necesario le consagre toda su vida".

Meditada a los pies de Cristo y con deseos de escuchar al Señor, abierta de par en par el alma a la luz de Dios, esta Exhortación dará un nuevo sentido a nuestra vida y un nuevo valor a_nuestro Sacerdocio.

María Santísima, que aun hoy con sus Mensajes sigue evangelizando a sus hijos los hombres, haga de nosotros heraldos del Evangelio y continuadores de la evangelización de Cristo.

f ADOLFO TORTOLO
Arzobispo de Paraná

ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

Durante los años que siguieron al Concilio Vaticano II el campo de la Iglesia fue removido de una manera inesperada. El Señor abrió una página nueva en la historia de su Iglesia; la Iglesia entró en crisis y nosotros no podemos permanecer como si no hubiera sucedido nada.

El Profesor Urs von Bálthasar tuvo el coraje de decirnos a los sacerdotes que nosotros mismos somos el "evidente horno de la crisis de la Iglesia" (1). Así, por ejemplo, sólo en el año 1971 han dejado el ministerio 4.039 sacerdotes (2). Ya se ha escrito mucho sobre las causas de la crisis de identidad en tantos sacerdotes, y mucho se escribió también sobre la concepción bíblica y dogmática del ministerio sacerdotal. Yo mismo publiqué un pequeño estudio sobre "el sacerdote en la sociedad permisiva" y ahora quisiera transmitir, en esta breve exhortación, algunas reflexiones sobre la *espiritualidad sacerdotal.*

I. — Nosotros, como sacerdotes, estamos en el mundo, pero "no somos del mundo" (Jn, 17,16).

Jesucristo, en su oración sacerdotal, ruega así a su Padre: "No pido que los saques del mundo, sino que los preserves del Malignó... Así como Tú me enviaste al mundo, así también Yo los he enviado al mundo" (Jn. 17, 15-19). Nosotros, sacerdotes, no podemos "servir a los hombres" si los hombres y sus condiciones de vida nos "permanecen extraños", más aún, no podemos siquiera estar separados "de hombre alguno" (3).

Sin embargo, como sacerdotes, por el hecho mismo de nuestro ministerio, nos enfrentamos a diario con el mundo. Debemos ser los portadores del mensaje de Cristo, y lo debemos introducir en las familias, en las escuelas, en las universidades, en el mundo del trabajo y de la economía, en la vida política y cultural. Debemos distinguirnos del mundo y salirle al encuentro en franca contradicción, porque el mundo se concibe como una realidad autónoma, como un mundo que

---

(1) Kommentar zur "Bischofssynode 1971", Einsiedeln, 1971.
(2) L'attività della S.Sede 1972, Roma, 1972, p. 622.
(3) Presbyterorum Ordinis, n? 3.

se ha "construido a sí mismo". El mundo no gusta de lo eterno sino de lo pasajero y sensacional. Por eso los sacerdotes no podemos "ser de este mundo". Este hecho, de estar en el mundo sin ser del mundo, origina una tensión dolorosa que sólo se resuelve por la muerte. El sacerdocio lleva en sí algo del martirio, y estamos como acuñados por ese estar-en-el-mundo sin llegar a conformarnos al mundo. En esto consiste nuestra misión, pero también nuestro riesgo; el mundo no puede brindarnos garantía alguna en el cumplimiento de nuestra misión, de lo contrario dejaría de ser inundo.

II. – De la particular posición del sacerdote en el mundo dimanan cuatro consecuencias para la espiritualidad sacerdotal.

1. La ascética y la piedad del sacerdote están íntimamente relacionadas con su actividad pastoral y su acción sacerdotal en el mundo.

a) La santificación personal no es un compartimento estanco, que podría existir totalmente aparte de la pastoral. Hay que observar, sin embargo, que la actividad pastoral no lleva por sí misma, de una manera automática, a la santificación del sacerdote. La experiencia enseña que la pastoral, es decir, la predicación, la enseñanza, la confésión, el catecismo, y hasta la misma celebración de la Eucaristía, pueden convertirse en meras funciones, susceptibles de ser desempeñadas también por sacerdotes indignos y de un modo rutinario. Esto significa que en el sacerdote se puede producir una especie de esquizofrenia: por un lado su tarea sacerdotal, y por otro, en flagrante contradicción, su vida espiritual y moral. ¡Pobres de nosotros, si nos contentamos con realizar lo sagrado sólo "válidamente"!

De modo que la acción sacerdotal puede santificar al sacerdote,

---

Su Eminencia Reverendísima Mons. Dr. JOSEPH HÓFFNER, Cardenal Arzobispo de Colonia, figura destacada del Episcopado Alemán, es uno de los Prelados más prestigiosos con que cuenta hoy la Jerarquía de la Iglesia en Europa.

MIKAEL, cuya preocupación básica es la vida sobrenatural de seminaristas y sacerdotes, juzga que el pensamiento sólido y fiel a la Iglesia del Card. Hóffner merece ser conocido más ampliamente en la Argentina. Por ello incluimos este artículo que nos ha enviado el Arzobispo de Colonia en el que vuelca mucho de su alma sacerdotal.

Profesor de Münster y Tréveris, luego Obispo de Münster, más tarde llamado por el Santo Padre a gobernar la sede arzobispal de Colonia, le cupo al Card. Hóffner una actuación fundamental en las deliberaciones del Sínodo de los Obispos reunido en 1971, teniendo a su cargo la relación sobre la parte doctrinal correspondiente al tema del sacerdocio.

---

pero no lo hace por arte de magia. La santificación del sacerdote no es la consecuencia natural de su tarea pastoral o litúrgica, sino que, por el contrario, es condición para una pastoral fructuosa. Precisamente hoy hay mucha gente, tanto entre nuestros fieles como también entre muchos que no lo son, que se pregunta con cierto recelo si el sacerdote es realmente auténtico, es decir, si vive en armonía consigo mismo y si en su interior se da en realidad lo que éxteriorménte proclama su hábito y su estado: amor a Dios y al prójimo, firmeza en la fe, piedad, confianza en Dios, castidad, dominio de sí y humildad. Los hombres esperan de nosotros el testimonio concreto de la vida sacerdotal, lo cual, ciertamente, nada tiene que ver con esa temerosa preocupación por la opinión de la gente, con el así llamado "buen ejemplo". No podemos llegar a ser, de ninguna manera, funcionarios poco fidedignos.

b) Pero si bien es cierto que el mero cumplimiento de nuestras obligaciones pastorales no nos lleva automáticamente a la santificación personal, debemos sin embargo santificarnos precisamente en el desempeño de nuestro ministerio. En este sentido lo que vale para el laico, vale también para el sacerdote: La santificación personal se realiza normalmente mediante el cumplimiento dé las obligaciones del propio estado, animado por un espíritu de total donación a Dios. Y en este sentido, los sacerdotes nos hallamos en una situación, podríamos decir, privilegiada, porque constantemente estamos en contacto con Cristo, pudiendo "obrar en la Persona de Cristo" (4): en la proclamación de la Palabra de Dios, en la celebración de la Eucaristía, en la administración de los sacramentos. Si cumplimos nuestro ministerio con abnegación interior, proclamaremos la salvación y la hallaremos nosotros mismos.

Además, el trabajo pastoral nos brinda amplia oportunidad para desarrollarnos auténticamente como hombres, lo cual supone "bondad de corazón, sinceridad, fortaleza de alma y constancia, acurado sentido de justicia,, urbanidad y otras cualidades semejantes" (5) y, no en último término, el don de saber escuchar.

c) El ministerio sacerdotal nos permite tener parte en la Pasión y Muerte de Cristo, y no pocas veces nos llevará allí donde no queremos ir (cf. Jn. 21, 18), es decir, a la Cruz. Si sufrimos a causa de nuestro trabajo pastoral, recordemos que San Pablo habla de su obra misionera como de un trabajo de esclavo. A los Gálatas les escribe: "Temo haya sido en vano mi afán por vosotros" (Gal. 4, 11), y la palabra griega "*kopian*", que emplea Pablo aquí, indica un trabajo duro y penoso, como el trabajo del esclavo en las canteras.

---

(4) Documento Sacerdotal del Sínodo de Obispos en Roma, 1971, n? 12.
(5) Presbyterorum Ordinis, n? 3.

Muy bien puede el sacerdote estar tentado a eludir el peso de su ministerio, y hacérselo' más o menos fácil, porque no se da prácticamente ninguna otra ocupación tan poco expuesta al control de los demás como la del sacerdote. Los obreros, los empleados y los funcionarios tienen asignada su hora de trabajo y sus obligaciones exactamente prescriptas; nosotros, en cambio, hacemos muchas cosas que dependen exclusivamente de nuestra propia responsabilidad. Ciertamente, estamos obligados a rezar el Breviario, celebrar el culto, visitar a los enfermos, y tenemos el deber de bautizar, bendecir los matrimonios, celebrar las exequias y dar catecismo, pero ¿quién nos controla si rezamos efectivamente el Breviario, si preparamos a conciencia nuestra homilía y nuestra clase de catecismo, si hacemos nuestra meditación, si nos tomamos el tiempo suficiente para visitar a las familias de nuestra parroquia, o si continuamos profundizando nuestra teología?

Consideremos ahora una segunda consecuencia que deriva de la situación del sacerdote en el mundo.

2. Dado que el sacerdote vive en el mundo, pero no puede ser del mundo, debe preocuparse de una manera muy especial por mantener la distancia y la libertad interior frente a las cosas materiales.

En los países industrializados el nivel material de vida tiene actualmente un extraordinario poder sugestivo y en este sentido el sacerdote está expuesto a las mismas tentaciones que cualquier otro hombre. Por cierto que es Dios quien nos brinda los bienes terrenos, y es muy consolador que en el Padrenuestro podamos pedir el pan de cada día, pero al mismo tiempo sabemos que, así como se coloca en el medio aquello que es más frágil, del mismo modo en el Padrenuestro la petición del pan ocupa el lugar central entre las siete peticiones, no porque sea lo más importante sino porque los bienes terrenos son perecederos. Jesucristo nos lo ha advertido, llamando la atención sobre aquellos que, por causa del campo o de los bueyes, han perdido lamentablemente la gran fiesta a la cual estaban invitados (Le. 14,15-24). De modo que la pérdida de este desprendimiento interior puede producir en el sacerdote un dislocamiento de sus intereses y llevarlo a un empobrecimiento religioso.

El desprendimiento interior es algo decisivo. Un sacerdote puede tener una casa moderna y poseer sin embargo libertad evangélica frente a lo terreno, así como puede vivir muy modestamente y ser en el fondo un avaro. En la Iglesia hay lugar tanto para el sencillo y santo Cura de Ars como para un santo al estilo de San Francisco de Sales, que no podía desmentir su noble origen, y sabía presentarse con elegancia. Pero cada sacerdote tiene que preocuparse seriamente por adquirir el espíritu de la pobreza evangélica. Sólo así podrá escapar a la

triple tentación del inmoderado deseo de poseer, usar y valer (cf. I Jn. 2, 16).

Como tercera consecuencia de la particular posición del sacerdote en el mundo consideremos ahora el celibato.

3. El celibato es expresión de ese no-ser-del-mundo y de esa total disponibilidad para el ministerio, que reclama al sacerdote por entero.

El sacerdote célibe, como dice el Concilio Vaticano II, podrá seguir "más fácilmente con un corazón indiviso" y "más libremente" a Cristo y asumir "más ampliamente el servicio de la paternidad en Cristo" (6). La virginidad vivida por el Reino de los Cielos manifiesta que el mundo no es unidimensional, y justamente él hombre de hoy de ninguna cosa necesita con más urgencia que del testimonio de esta característica del mundo. "Las palabras valen poco hoy en día", aclara el Sínodo Episcopal de 1971, "el testimonio de la vida, que revela el radicalismo del Evangelio, tiene, en cambio, mucho arrastre" (7).

Cuando el sacerdote abraza el celibato por amor al Señor, da una respuesta incondicional a Cristo que lo llama al seguimiento apostólico. El Sínodo de Obispos añade: "Un pequeño número de sacerdotes que den este luminoso testimonio de su vida, harán un apostolado más fructuoso que un gran número de otros" (8). Sin duda que el celibato vivido por amor a Cristo no escapará al escándalo de la Cruz, y por lo mismo será siempre incomprendido por el mundo. Porque el mundo ama las cosas a medias, como lo dice Grillparzers en sus versos a la Medialuna:

"Te saludo, mitad que estás arriba,
como tú, yo soy uno, soy mitad...
y mezquino en ambas formas".

Así el celibato por amor a Cristo es una protesta contra todo aquello que se hace a medias.

4. El hecho de que el sacerdote esté puesto en medio del mundo sin ser del mundo, hace necesario de una manera muy especial que viva en unión con su Obispo y con sus hermanos en el sacerdocio.

Es ésta la cuarta consecuencia de la especial situación del sacerdote en el mundo.

a) Los sacerdotes estamos unidos por una profunda hermandad sacramental, lo cual debe traducirse en una confiada relación mutua,

(6) Ibid., nº 16.
(7) Documento Sacerdotal del Sínodo de Obispos en Roma, 1971, nº 20.
(8) Ibid., xfi 20.

en un diálogo constante y paciente, en una sincera atmósfera humana y cristiana, en el intercambio espiritual, en la ayuda sacerdotal en medio de las dificultades personales, en la oración con y por los otros, así como también en la disposición a un trabajo de conjunto. Quizás de esta manera se podrá incluso prevenir procesos críticos en la vida de algún sacerdote. Son sobre todo los sacerdotes seculares, que no gozan de la protección de la familia ni del convento, los que tienen más necesidad de esta confraternidad sacerdotal, la cual se puede realizar, por ejemplo, mediante reuniones zonales.

Hoy en día hay mucha incomprensión mutua: entre padres e hijos, entre maestros y alumnos, entre profesores y estudiantes. Se expande la soledad. "Nadie conoce al otro, cada cual se halla solo", dice Hermann Hesse. También entre los sacerdotes sé ha vuelto más difícil el entendimiento mutuo, y las diferencias amenazan con endurecérsé, y con frecuencia las opiniones se oponen con sus respectivas cargas afectivas. En esto se puede llegar hasta el extremo de que haya sacerdotes que no hablen más entre sí; y esto es grave, porque, como dice un proverbio chino: "Hombres que no hablan más entre sí, son hombres que se vuelven enemigos". Muchas veces es el miedo mutuo lo que los enfrenta. "Poned cuidado", nos exhorta la carta a los Hebreos, "que no retoñe ninguna raíz amarga" (Hebr. 12, 15).

b) Por otra paite, los sacerdotes forman "un único presbiterio"* en unión con el Obispo, ya que están íntimamente unidos a él "por el sacramento del Orden y la misión canónica" (9). Ahora bien, esta unidad debe expresarse en el reconocimiento de la única Cátedra y del "único Altar.

* la única Cátedra

La Revelación divina, nos enseña el Concilio Vaticano II, "sé transmite por la legítima sucesión de los Obispos y en especial por el cuidado del Obispo de Roma" (10). De modo que quien garantiza la pureza y la integridad de la fe es la Cátedra de Pedro y no la cátedra del profesor.

La historia de la Iglesia nos enseña que cuando junto a la Cátedra de Pedro se erige "otra cátedra" (11), una "cátedra adúltera" (12), aparecen siempre las divisiones.

No es raro que se objete hoy contra la existencia de una Cátedra única y estable, arguyendo que en una sociedad como la nuestra, ca-

(9) Lumen Gentíum 10,28.
(10) Ibid. 25.
(11) "cathedram alteram": Optatus de Mileto (CSEL, XXVI, 18).
(12) "adulteram cathedram": Cipriano, Ep. 68,2 (Hartel, p. 745).

racterizada por el progreso y no por la conservación, tampoco la fe y ***Su*** exposición deberían ser estáticas sino, por el contrario, dinámicas y progresivas.

A esto respondo que, según la concepción católica, no es lícita considerar al progreso científico como última instancia por encima de la Cátedra, sin hablar de que cuando se trata del sentido último del hombre y del mundo —que es lo que precisamente incumbe a la fe— la ciencia moderna no puede ofrecer más que una cantidad de interpretaciones confusas y contradictorias. Amén de que la misma idea de progreso es confusa y equívoca. La expresión "progreso" fue introducida por vez primera en la lengua alemana por Christlob Mylius (1722-1754), editor del periódico "Der Freygeist", hacia el año 1750,. es decir, en plena época de la Ilustración.

El Nuevo Testamento emplea el termino "*prokope*", él cual, en realidad, no significa cualquier "progreso", sino el que se realiza con dificultad, como el avanzar de un barco a fuerza de remos, y esto en dos sentidos: En primer lugar "*prokope*" indica el progreso en la fe y en el seguimiento de Cristo (I Tim. 4,15; Fil. 1,25), lo que equivale al "progreso del Evangelio" (Fil. 1, 12); en segundo lugar, designa el progreso de la herejía, que avanza y se expande "a la manera de un tumor canceroso" (2 Tim. 2, 16-17; 3, 13).

Por lo tanto, cuando se habla de "progreso" se debe considerar qué es lo que se sacrifica en el avance y qué es lo que con él se gana. Así los discípulos "abandonaron sus redes" y siguieron a Jesús (Mt. 4, 20; 19, 27), pero el hombre puede también abandonar al Señor e irse tras dioses extraños (Deut. 11, 16; Jos. 22, 16; Ju. 2, 12; Is. 1, 4). El hombre puede errar "el verdadero camino" (2 Pe. 2, 15), puede "abandonar el primer amor" (Ap. 2, 4) y "avanzar cada vez más en la lejanía de Dios" (2 Tim. 2, 16).

Si esto se entiende bien, el progreso y la conservación no se excluyen entre sí, sino que son dos realidades fundamentales de importancia vital para el hombre. Por un laclo, no todo lo antiguo merece ser conservado, y así, en muchos terrenos, se producen cambios justificados respecto a lo anterior. Lo que debe ser conservado, en cambio, es aquello que permanece siempre válido, independientemente del tiempo, ante todo la Palabra del Señor, confiada a la Iglesia, Palabra que "permanece para siempre" (I Pe. 1.25) y a cuyo servicio está la Cátedra de Pedro. Se hace aquí necesario un constante "retorno a las fuentes", una conversión a la Palabra. "Cuando bebes, ten en cuenta a la fuente", reza un proverbio, y "quien busca la fuente tiene que nadar contra la. corriente", como escribe el poeta polaco Jercy Lee.

Si una cátedra autónoma lleva a la división, otro tanto sucede con un altar arbitrario. En Alemania, durante la época de la Reforma, una comunidad católica acababa por separarse definitivamente de la Iglesia el día en que celebraba un culto propio. La unidad del culto es una consecuencia de la fe, cuya importancia no puede minimizarse con la excusa de que se trata tan sólo de rúbricas. En la Iglesia primitiva siempre se advirtió sobre el peligro de "oponer un altar a otro" (13) o, como lo expresa San Agustín, "separarse un altar" (14). En la celebración eucarística se hace presente la Iglesia como tal en su unidad. Allí se hace visible la unidad de los fieles con Cristo y de los fieles entre sí, al mismo tiempo que se realiza esa unidad mediante la participación en la Eucaristía.

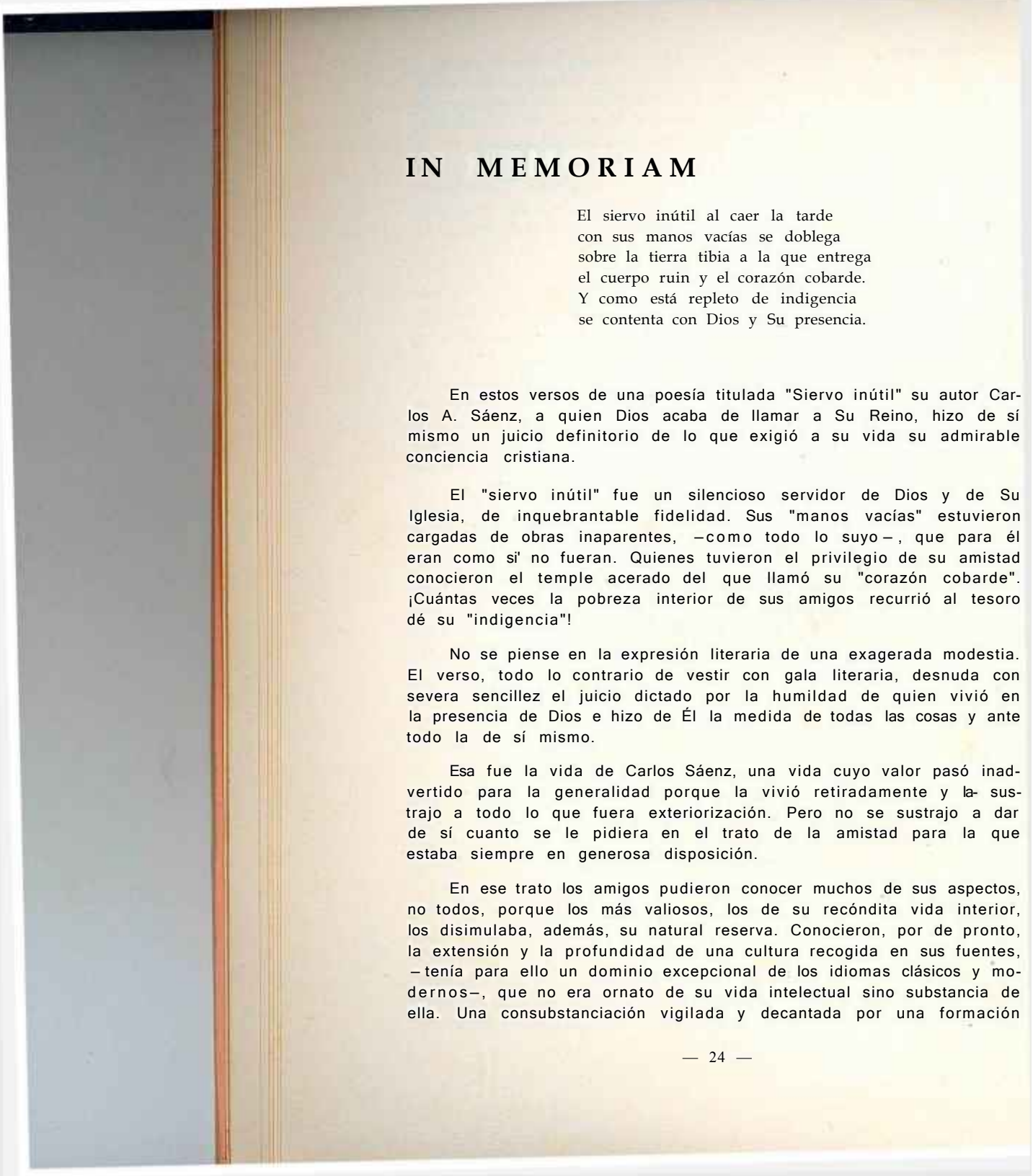
Ser sacerdote en el mundo de hoy 110 es cosa fácil, menos aún es un hobby para los tiempos libres. Cristo no pide de nosotros simplemente una determinada función, no nos exige sólo una parte de nuestro tiempo o de nuestras fuerzas, sino que nos requiere a nosotros mismos por entero, íntegramente y sin reticencias. Nosotros no podremos anunciar de un modo creíble a Cristo y a la Iglesia mediante una reducción de nuestra entrega sino, por el contrario, mediante una intensificación de la misma. Esta disponibilidad, de la que no sacamos ningún provecho personal, tiene rasgos escatológicos; porque tal disponibilidad significa que lo venidero ya ha irrumpido en el mundo.

Nos consuela saber que estamos escondidos en Cristo; Él se acuerda de nosotros; Él nos sostiene. Nosotros confiamos en Él, porque, como dice el Concilio Vaticano II, Él "es lo suficientemente poderoso como para aumentar en nosotros la caridad" (15). "Fiel es Él, que os ha llamado. Y Él será también el que lo cumplirá" (I Tes. 5, 24).

Cardenal JOSEPH HÓFFNER
Arzobispo de Colonia

---

(13) Optatus de Mileto (CSEL, XXVI, 18).
(14) "altare sibi separare" (Psalm, adv. partem Donati, V, 195).
(15) Presbyterorum Ordinis, 11? 22.



IN MEMORIAM

El siervo inútil al caer la tarde
con sus manos vacías se doblega
sobre la tierra tibia a la que entrega
el cuerpo ruin y el corazón cobarde.
Y como está repleto de indigencia
se contenta con Dios y Su presencia.

En estos versos de una poesía titulada "Siervo inútil" su autor Carlos A. Sáenz, a quien Dios acaba de llamar a Su Reino, hizo de sí mismo un juicio definitorio de lo que exigió a su vida su admirable conciencia cristiana.

El "siervo inútil" fue un silencioso servidor de Dios y de Su Iglesia, de inquebrantable fidelidad. Sus "manos vacías" estuvieron cargadas de obras inaparentes, –como todo lo suyo–, que para él eran como si' no fueran. Quienes tuvieron el privilegio de su amistad conocieron el temple acerado del que llamó su "corazón cobarde". ¡Cuántas veces la pobreza interior de sus amigos recurrió al tesoro dé su "indigencia"!

No se piense en la expresión literaria de una exagerada modestia. El verso, todo lo contrario de vestir con gala literaria, desnuda con severa sencillez el juicio dictado por la humildad de quien vivió en la presencia de Dios e hizo de Él la medida de todas las cosas y ante todo la de sí mismo.

Esa fue la vida de Carlos Sáenz, una vida cuyo valor pasó inadvertido para la generalidad porque la vivió retiradamente y la sustrajo a todo lo que fuera exteriorización. Pero no se sustrajo a dar de sí cuanto se le pidiera en el trato de la amistad para la que estaba siempre en generosa disposición.

En ese trato los amigos pudieron conocer muchos de sus aspectos, no todos, porque los más valiosos, los de su recóndita vida interior, los disimulaba, además, su natural reserva. Conocieron, por de pronto, la extensión y la profundidad de una cultura recogida en sus fuentes, –tenía para ello un dominio excepcional de los idiomas clásicos y modernos–, que no era ornato de su vida intelectual sino substancia de ella. Una consubstanciación vigilada y decantada por una formación

-filosófica y teológica en la que su inteligencia estaba de tal modo arraigada que hasta en los juicios de la vida ordinaria ello se hacía de algún modo presente aunque su sencillez se propusiera lo contrario.

A propósito de la calidad de su cultura y la consubstanciación que dijimos con su vida intelectual y espiritual valga como ejemplo Ja elección de los temas para la gran mayoría de sus admirables traducciones en las que el rigor de la fidelidad no le impedía al verso castellano, en que los textos eran vertidos, lograr una belleza digna de los originales. Sáenz se recreaba con ellas, pero la verdad es que eran re-creaciones.

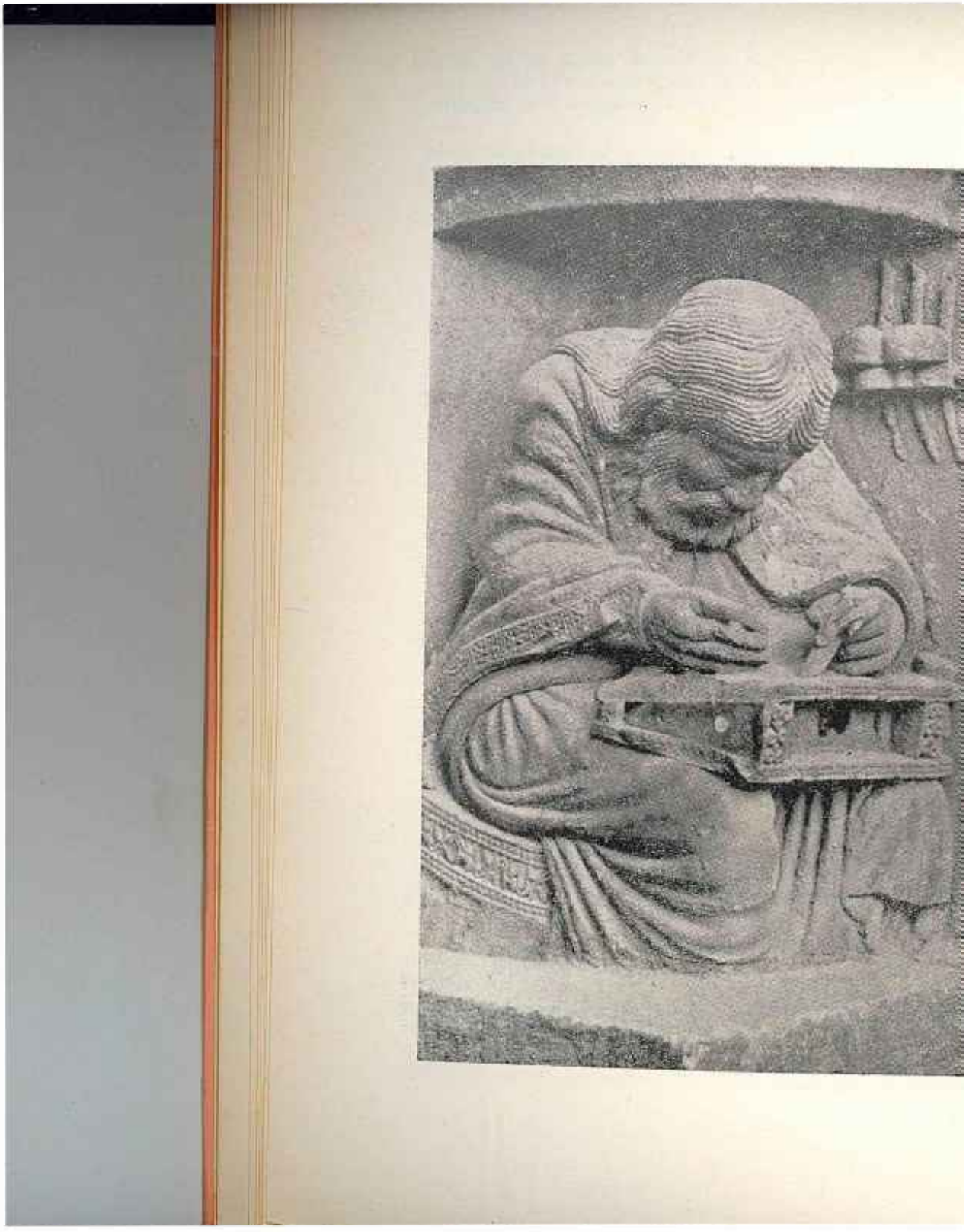
Es que Sáenz fue poeta en el más riguroso sentido de la expresión; discernía la belleza con rara lucidez, y este hombre que fue, en cierto sentido, lo contrario de lo que se llama comúnmente un escritor, escribió versos de un altísimo vuelo poético, proveniente de una vida espiritual de análoga elevación.

Una plenitud cristiana, conquistada por lo que se ha llamado "una espiritualidad siempre actuante", proyectaba en 4a vida de Sáenz sobre todo lo suyo una luz que traicionaba la reserva con que se empeñó en vivirla siempre. Quienes le conocimos estamos en el deber de corresponder a ese privilegio dando testimonio de ello, porque el suyo fue una clase de ejemplo invalorable, pero inaparente.

El secreto de esta vida singular, que él levantara sobre una negación callada de sí mismo, está expresado en esta décima a la que puso como epígrafe "Domine, Dominus":

Pues me queda mi albedrío
aunque eres Dueño de todo
yo te designo a mi modo
y de nuevo Dueño mío.
Lo que tengo te confío,
lo que me diste te empeño,
me despojo de mi sueño
y rindo el alma arrobada,
siendo doblemente nada
y Tú doblemente Dueño.

TOMÁS D. CASARES



IDEOLOGIA DEL TRABAJO

1. EL TRABAJO EN LA PERSPECTIVA DEL INMANENTISMO MODERNO

No ha de existir concepto alguno, entre los acuñados por la tradición cristiana, que no haya sido más o menos tergiversado por el espíritu de los siglos modernos. Por su parte, la necesaria revaloración de tales conceptos en contra de su corrupción actual, corre el peligro de caer en los extremos doblemente envilecedores de una crítica de las "estructuras" de la modernidad, liderada por el marxismo y la subversión. Porque la crítica del "Racionalismo" o de la "Ilustración", del "Capitalismo" o de la "Tecnocracia" —por no citar más que algunos de los múltiples ejemplos posibles— pasan por ser hoy propiedad de los apóstoles de la subversión, quienes ocultan, en la manifestación pública de sus diatribas, su legítima filiación respecto de los sistemas repudiados.

Es por eso que se hace sumamente difícil distinguir hoy las posiciones. Hay quienes, alentados por la inusitada difusión de posiciones críticas hasta ayer esgrimidas por unos pocos "reaccionarios", se alian sin prevenciones a los nuevos detractores de la sociedad "burguesa", sin ver que prestan su apoyo, precisamente, a los elementos más disolventes de la filosofía que dicen combatir.

Algo de esto ocurre en relación con la "ideología del trabajo" que, adjudicada al marxismo como carácter distintivo, afecta revalorizar un elemento psíquico-espiritual de la naturaleza humana, desvirtuado en la cosmovisión liberal. Abrumados por el poder de una propaganda que polariza las posiciones en una falsa dialéctica, se hace ya difícil no adjudicar al marasmo o a sus ideologías colaterales, toda prédica dirigida a una revaloración del trabajo, siendo así, sin embargo, que el marxismo participa de los mismos errores de principio que condujeran a su envilecimiento en la filosofía liberal.

Es bien conocido el lugar central que ocupa en el llamado "humanismo" marxista el concepto del "trabajo". El mismo se integra en la que —más allá del pregonado "materialismo científico"— podría ser denominada una *metafísica* de la "praxis" humana, de signo prometeico inmanentista: el trabajo representa en ella la *mediación* entre

el hombre y la naturaleza. "Humanización" de la naturaleza por el trabajo y, recíprocamente, plenitud del hombre en la actividad productiva de la "sociedad comunista" futura, donde el trabajo habrá dejado de ser "sólo un medio de vida" para convertirse en "primera necesidad de la vida" (1). En la visión marxista, la expresión "homo faber" no designa sólo un aspecto de lo humano; mucho menos alude a una "naturaleza abstracta": representa, por el contrario, el concepto *moral* del hombre, el *ideal,* ubicado al término de una evolución divinizante. El trabajo pierde en dicha visión su componente de "penosidad" con que siempre ha sido conceptualizado, ya que se lo idealiza como una actividad libre de *coacción.* Suprimida la causa de su "alienación" —la propiedad privada de los medios de producción— el hombre dejará de trabajar para otros; lograda la abundancia por la recta planificación de la producción, el trabajo habrá dejado de ser una necesidad de subsistencia para constituirse en una actividad libre y *espontánea,* expresión de la capacidad creadora del hombre. Actividad, por sobre todo, *gratuita,* como se concibiera al *arte* en la era de la burguesía triunfante, o a la *contemplación* en la "perezosa" Edad Media. La actividad laboral se verá libre, además, de lo que fuera considerado en todas las épocas como su característica principal: la *división de funciones.* El ideal humano marxista pretende, en efecto, el advenimiento del "hombre total"; es decir, del hombre liberado —entre otras cosas— de la parcialización que impondría la división del trabajo.

Todo lo expresado indica la divinización del "homo faber" en la perspectiva escatológica del marxismo: "...en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos" (2). Pero tamaña "apoteosis" ha surgido como reacción extrema frente a la minimización del trabajo en la perspectiva economista liberal. En ella el trabajo se vió reducido a un mero factor, cuantitativamente mensurable, del proceso productivo. El punto más vulnerable de la estructura ideológica en la que se funda el liberalismo ha sido el de la "deshumanización" a la que ha conducido, del trabajo y del trabajador manual. El blanco de los ataques de todos los socialismos "utópicos" ha sido, precisamente, éste; y el mismo marxismo, que asume cínicamente los

---

(1) K. Marx, *Crítica del Programa del Partido Obrero Alemán,* Ed. Gallimard, París, 1965, p. 1420.
(2) IC Marx-F. Engels, *La Ideología Alemana,* Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1971, p. 34.

"beneficios" del régimen económico capitalista, participa en su "ethos" reivindicativo, de idéntica postura crítica. Y, sin embargo, es sintomática su fidelidad a algunos principios del sistema de ideas repudiado: al pragmatismo y a la mitología del progreso técnico, especialmente. Y es que, en efecto, la supravaloración del trabajo está también en el origen del sistema de ideas que ha conducido a su efectiva corrupción. El proyecto de un "regnum hominis super terram" que alienta en todo el desarrollo revolucionario hacia el liberalismo, indica la valoración suprema de la industria humana frente a los privilegios de toda actividad "libre" o "gratuita". Y no hay duda de que de este pragmatismo fundamental, representa el marasmo la versión culminante.

Pero si el marxismo destaca, de la actividad productiva ("poiesis"), el elemento material de la *ejecución* encarnado en el trabajador manual, el moderno progresismo iluminista confió a la capacidad *inventiva* del hombre la concreción de su ideal de dominio. Fué el *ingenio* el llamado a superar el estado de dependencia del hombre respecto de las fuerzas naturales. El ingenio, es decir, la capacidad proyectiva de fines utilitarios, de los cuales el trabajo representa sólo la efectivización. El momento de la ejecución misma —el trabajo, propiamente tal— quedó excluido de la cosmovisión valorativa del liberalismo que responde, bajo esta perspectiva, a la concepción común de la humanidad de todas las épocas: aquélla que considera al trabajo sólo un *medio,* una intermediación penosa entre una situación presente de necesidad y el fin por lograr, consistente en la superación de la necesidad y, por ende, en el reposo y la fruición del bien alcanzado. Está claro que este "bien" no pasó de ser, para el liberalismo, el bien "deleitable" en la perspectiva de un hedonismo "horizontalista". El trabajo queda así reducido a la mínima expresión compatible con los hechos: el ideal de la era del "maqumismo" está representado en una humanidad que deja "en manos" de la máquina la concreción de sus proyectos de confort más ambiciosos. En la teoría económica, por su parte, el trabajo es interpretado como un factor cuantitativo, cuya incidencia en el proceso de producción se calcula según la ley del "menor esfuerzo" o del "provecho máximo". El auge del maquinismo encandiló a la humanidad con la perspectiva de una liberación del castigo bíblico, ofreciéndole una vida ele perpetua holganza y el goce de los bienes de la tierra.

Cuando el marxismo sale en defensa del valor del trabajo, *lo hace asumiendo la herencia de la concepción liberal.* Y si ésta separó los factores del "hacer" humano: por un laclo el *ingenio* proyectivo y empresario, por otro el *trabajo* ejecutor, el marxismo se limita a jugar la carta del segundo, la del trabajo y el trabajador manual, factor desposeído de "inteligencia", o sea, de participación en los *fines.* La reivindicación del "proletario" es la de la fuerza "bruta", ejecutora de los designios y proyectos de una razón enteramente ajena. Se trata,

,ell suma, de la reivindicación del *esclavo.* Y es bien sabido que el marxismo se guarda muy bien de intentar una reconciliación armónica de los factores contrapuestos. Al contrario, la reivindicación del esclavo exige que el mismo haya llegado a ser; es decir, exige que el •desarrollo del capitalismo haya conducido a la situación dialéctica de extrema oposición que se verifica, en el caso, en una cristalización del trabajador "puro". Los afanes "justicieros" del marxismo no deben llamar a engaño: nada le es más extraño que una condena al hecho de que la revolución burguesa haya destruido la organización del trabajo que se expresaba en el corporativismo medieval; al hecho de que el trabajador haya perdido, con el desarraigo de su tradición artesanal, su conciencia de *co-laboración* en los fines de la "poiesis" y en los más amplios de la "ciudad". Tal es la condición histórica para el planteamiento de la dialéctica revolucionaria. De ella se nutre el marxismo y —lo que es importante destacar— aprueba sus momentos. Esto explica que, lejos de pretender el reestablecimiento de un orden "natural", erija al trabajador servil, *así desposeído de su condición racional,* en prototipo ideal, llamado a liberar a la humanidad de su situación de "alienación". Ello explica, también, el pobre remedo de "felicidad" propuesto como término ideal de la historia. Aquel estado, supuestamente deseable, en que el individuo pudiera dedicarse "hoy a esto y mañana a aquello" no es sino la divinización del trabajo servil (3); o, en otros términos, la ^contradictoria— conversión del trabajo, que de suyo es *¡medio,* en *fin* o actividad *perfecta* ("praxis", en sentido estricto).

2. CONCEPCIÓN NATURAL DEL TRABAJO

En el análisis y la crítica de la concepción marxista del trabajo está comprometida la auténtica defensa de su dignidad. Nada se saca con "divinizar" realidades, de suyo imperfectas y finitas; todo lo que se obtiene por ese camino es un "trucado" ideológico de la realidad permanentemente desmentido por los hechos, y que conduce a una disolución de los verdaderos valores contenidos en su esencia. La actividad humana *productiva* (la "poiesis") implica dos elementos de cuya armónica integración resulta su salud: proyección de fines y eíectivización. El divorcio de ambos supone, ya, su desnaturalización. Por lo demás, la estructura íntegra de la "poiesis" (invención y ejecución) depende, por naturaleza, de una actividad superior. Si el trabajo es, prototípicamente, aquella actividad que se ordena a la solución de los problemas de subsistencia, el mismo implica, en la estructura de subordinación teleológica, *fines* que lo trascienden. Porque por

(3) La inclusión de la "crítica" entre las actividades del hombre "desalienado" no significa que se dé un lugar a la "teoría", ya que antes ha mediado otra de las síntesis marxistas: la del trabajo intelectual y el trabajo corporal.

encima de las urgencias de la "vida" se ubica la solicitación de la "vida buena".

El trabajo es, pues, realidad radicalmente *humana,* y humana en lo que esta denominación supone de dependencia, subordinación y materialidad: implica esencialmente la inmersión del espíritu en el mundo de la materia. De allí que todo trabajo sea, por definición, *difícil.* La dificultad es la consecuencia necesaria de la *mediatez* entre ei fin proyectado y su realización (4). La excelencia humana deriva de la conciencia racional de los fines perseguidos; pero en la efectivización de los mismos, se encuentra el hombre constreñido por la urdimbre de los medios, sumido en el juego de la causalidad material y eficiente, a la que debe someter sus ansias de consumación. La medida de la existencia humana es la temporalidad, la garantía de sus logros, la constancia. No existiría el sentido conferido por los hombres al vocablo "trabajo" sin esta doble caracterización: *creación* y *dificultad.* Y si ambas integran a la noción de "trabajo", es en la segunda de ellas —la dificultad— allí donde el sentido común ubica su cualidad más característica como manifestación típica de lo humano (5). El trabajo es, pues, actividad radicalmente imperfecta por implicar, de suyo, la transitividad y mediatez de la materia; "divinizar" el trabajo vale tanto como destruir su esencia y ridiculizar, a su vez, la actividad divina (6).

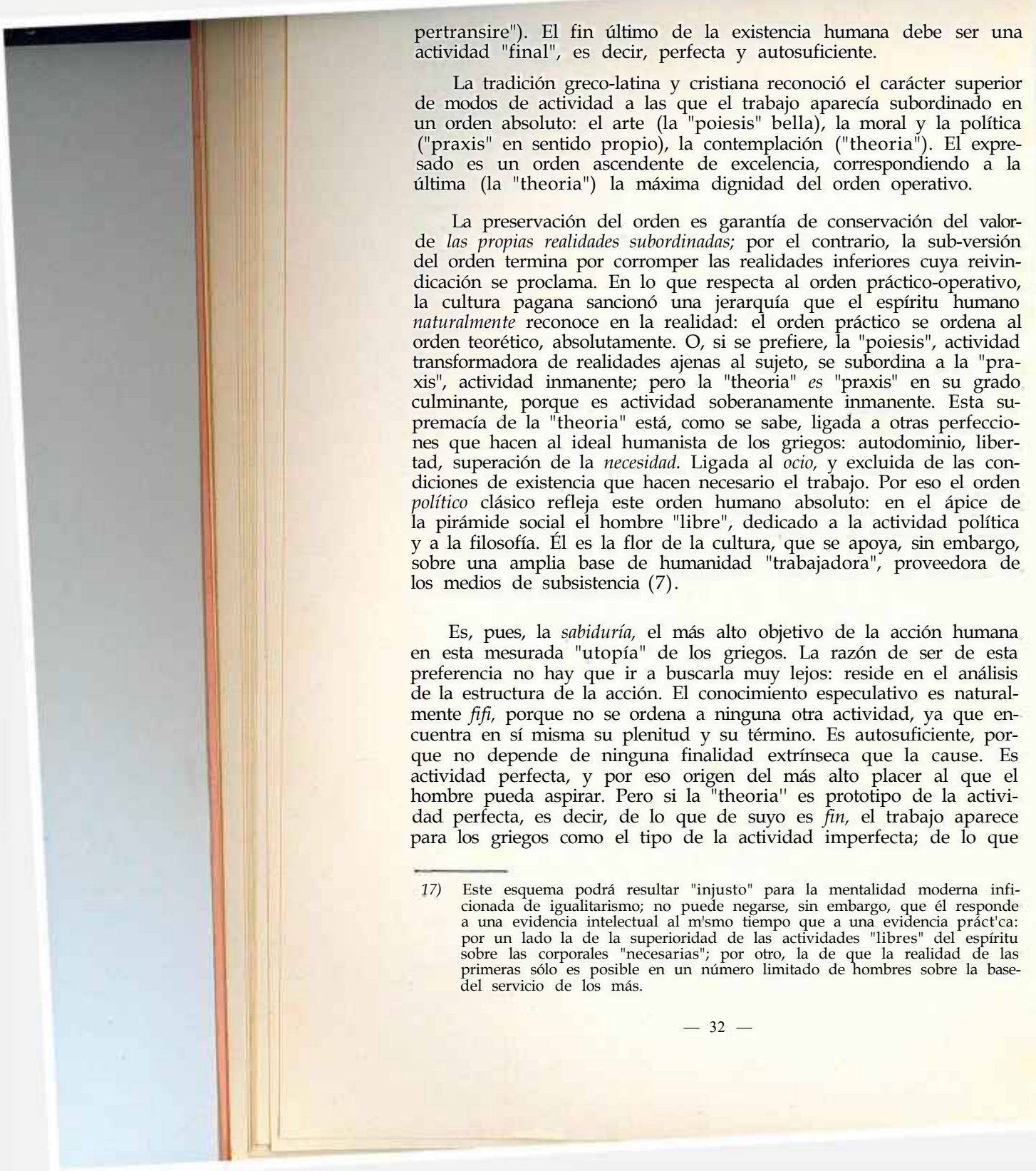
Pero el trabajo implica imperfección no sólo por su relación necesaria a la materialidad, sino porque, además, sus propios fines están subordinados a fines que lo trascienden. Si su imperfección está determinada por su mediatez en el "momento" de la efectivización, aún en su término y compleción propia apunta a una actividad superior que debe ser *fin de sí misma.* Aún cuando nada supiéramos de su realidad —de la realidad de una actividad de este tipo—, la misma existencia del trabajo como actividad mediata e instrumental —en, por ejemplo, una sociedad perfectamente "proletarizada"— nos la indicaría como necesaria. Porque, en el orden de la actividad, la subordinación de los fines exige la existencia de un fin *último* ("infinitum non est

---

(4) "Difficális" es la nota que caracteriza a todo humano "efficere": el castigo bíblico —la penosidad del trabajo— no debe interpretarse como incidiendo sobre una actividad naturalmente "gozosa". Sólo la recta ordenación de los fines y los dones "preternaturales" pudieron haberla hecho tal en el estado de inocencia.

(5) Así, "trabajar" aparece habitualmente contrapuesto a "holgar"; el adjetivo "trabajoso" como opuesto a "fácil" o "liviano". Casi siempre, pues, en nuestro idioma, "trabajar" alude a una nota subjetiva de penosidad contenida en el uso *intransitivo* del verbo, y sólo por excepción con el significado "objetivo" que conlleva como verbo *transitivo-,* "trabajar algo", como sinónimo de "elaborar".

t6) Utilizando la terminología teológica tradicional, hablaríamos respecto de la actividad productiva como de una "perfección impura" de la creatura racional, no aplicable a Dios sino metafóricamente.



pertransire"). El fin último de la existencia humana debe ser una actividad "final", es decir, perfecta y autosuficiente.

La tradición greco-latina y cristiana reconoció el carácter superior de modos de actividad a las que el trabajo aparecía subordinado en un orden absoluto: el arte (la "poiesis" bella), la moral y la política ("praxis" en sentido propio), la contemplación ("theoria"). El expresado es un orden ascendente de excelencia, correspondiendo a la última (la "theoria") la máxima dignidad del orden operativo.

La preservación del orden es garantía de conservación del valor de *las propias realidades subordinadas;* por el contrario, la sub-versión del orden termina por corromper las realidades inferiores cuya reivindicación se proclama. En lo que respecta al orden práctico-operativo, la cultura pagana sancionó una jerarquía que el espíritu humano *naturalmente* reconoce en la realidad: el orden práctico se ordena al orden teorético, absolutamente. O, si se prefiere, la "poiesis", actividad transformadora de realidades ajenas al sujeto, se subordina a la "praxis", actividad inmanente; pero la "theoria" *es* "praxis" en su grado culminante, porque es actividad soberanamente inmanente. Esta supremacía de la "theoria" está, como se sabe, ligada a otras perfecciones que hacen al ideal humanista de los griegos: autodominio, libertad, superación de la *necesidad.* Ligada al *ocio,* y excluida de las condiciones de existencia que hacen necesario el trabajo. Por eso el orden *político* clásico refleja este orden humano absoluto: en el ápice de la pirámide social el hombre "libre", dedicado a la actividad política y a la filosofía. Él es la flor de la cultura, que se apoya, sin embargo, sobre una amplia base de humanidad "trabajadora", proveedora de los medios de subsistencia (7).

Es, pues, la *sabiduría,* el más alto objetivo de la acción humana en esta mesurada "utopía" de los griegos. La razón de ser de esta preferencia no hay que ir a buscarla muy lejos: reside en el análisis de la estructura de la acción. El conocimiento especulativo es naturalmente *fifi,* porque no se ordena a ninguna otra actividad, ya que encuentra en sí misma su plenitud y su término. Es autosuficiente, porque no depende de ninguna finalidad extrínseca que la cause. Es actividad perfecta, y por eso origen del más alto placer al que el hombre pueda aspirar. Pero si la "theoria'' es prototipo de la actividad perfecta, es decir, de lo que de suyo es *fin,* el trabajo aparece para los griegos como el tipo de la actividad imperfecta; de lo que

---

17) Este esquema podrá resultar "injusto" para la mentalidad moderna inficionada de igualitarismo; no puede negarse, sin embargo, que él responde a una evidencia intelectual al m'smo tiempo que a una evidencia práct'ca: por un lado la de la superioridad de las actividades "libres" del espíritu sobre las corporales "necesarias"; por otro, la de que la realidad de las primeras sólo es posible en un número limitado de hombres sobre la base del servicio de los más.

es, de suyo, medio-para-otra cosa. Y en la relación medio-fin, no hay duda sobre cuál ha de ser el criterio de excelencia: ya Aristóteles pareció complacerse en la paradoja según la cual la supremacía del filosofar deriva, precisamente, de su "inutilidad".

Queda, no obstante, en la correcta concepción humanista de los tiempos clásicos, una no pequeña dosis de insatisfacción. La mentalidad moderna se complace en destacar la supuesta injusticia del esquema aristocrático de la cultura. Si sólo "algunos" tienen acceso a los bienes de la cultura, se alega, ello es expresión más bien de un estado de "dependencia" que de plenitud humana. Abundan en este punto las fáciles críticas al "esclavismo" de la sociedad griega y las "explicaciones" economistas del florecimiento filosófico en las que se concede todo su mérito a las clases trabajadoras (8). Pero el problema del humanismo clásico y su precariedad, no reside en el mentado "elitismo". Su intuición de las jerarquías naturales *es la fusta,* porque, ¿quién pondrá en duda que "los medios son para los fines" y que, por ende, toda actividad instrumental apunta a una actividad autosuficiente y fin de sí misma? El problema está más bien en algo que ya vio Aristóteles: en que la actividad mencionada, esto es, la contemplación del objeto de la sabiduría, *presentándose al hombre como único fin digno de él, se le manifiesta, al mismo tiempo, como prerrogativa divina y no humana.* He aquí la gran paradoja del humanismo helénico: si el hombre descubre en sí mismo esta aspiración a "lo superior-a-sí mismo", se percata igualmente de sus propios límites y su insuperabilidad. Y, ¿cuál es el límite?, ¿qué es lo que tiñe de "humano" esa misma aspiración a lo "divino"? Precisamente, la *necesidad,* la *laboriosidad* y el "*trabajo*" que impregnan el acceso del hombre a sus fines y su conservación: "Por lo cual debe rectamente reputarse su posesión —de la sabiduría— como algo no humano. Porque la naturaleza humana es esclava por muchos respectos. Y por eso sólo Dios, según Simónides, debería gozar de esta dignidad. Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a la que puede aspirar" (9).

Tal es, pues, el "programa" del humanismo clásico: todo el esforzado trabajo de las generaciones apunta a este supremo logro de la "praxis": la *sabiduría,* actividad "gozosa", libre de necesidad, "ociosa". Sólo ella puede conferir un sentido y justificación últimos a los "trabajos" del hombre. Y, sin embargo, este *fin* al que tiende toda la actividad humana, este fin "justificador"... no es, según parece, un término apropiado al hombre. Aparentemente, Aristóteles se acomodó en este dilema sin intentar resolverlo optando por alguna de las alternati-

---

(S) Con lo cual se incurre en la no advertida contradicción que consiste en minimizar, por una parte, los valores culturales como pasatiempo de las clases "parásitas" mientras que, por otra, se reivindican dicho valores como propiedad legítima de "las masas". Evidente manifestación de "resentimiento" de los intelectuales revolucionarios.

(9) Aristóteles, *MetafísiOa, I,* 2.

vas que se le ofrecían para ello. Y con razón: tan impropio hubiera sido contentarse con un ideal "nada más que humano", restringido al horizonte de la temporalidad, como refugiarse en un puro trascendentalismo de estilo platónico. Por una suerte de fidelidad "heroica" hacia lo real, retiene ambos extremos de la paradoja: condición "divina" de la sabiduría y "vocación humana" por ella. El humanismo griego queda con él en un equilibrio inestable, próximo a romperse por cualquiera de sus extremos (10).

3. EL PAPEL DEL TRABAJO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA "CIVITAS" CRISTIANA

Pero la misma aporeticidad en la que culmina el pensamiento aristotélico aparece como un providencial "fracaso" a la luz de la innovación aportada por el Mensaje cristiano. Es, precisamente, en esta oscu1a intuición de la existencia de una actividad "más divina que humana", donde se inserta la promesa de participación en la Vida divina, transmitida por la Revelación a la inteligencia de los gentiles.

El impacto del cristianismo sobre el humanismo clásico determinó una transfiguración en el planteo del Último Fin, que no podía dejar de afectar profundamente a todo el orden práctico y, así, a la valoración de las actividades serviles o "mediatas". Es toda la estructura de la *operación* humana la que se transforma, a instancias de la esperanza *cierta* en una Felicidad plenificante. Esta transformación acarrea una nueva concepción del trabajo y de su dignidad.

Es hoy casi una perogrullada afirmar que el cristianismo "dignificó" el concepto del trabajo y el trabajador manual. Como toda perogrullada, la expresión puede ser, por repetida, mal comprendida. Una de estas falsas interpretaciones es la que asimila tal dignificación a una reivindicación del trabajo de tipo "socializante". En realidad, el cristianismo no impugnó sino que, al revés, *confirmó* el orden jerárquico reconocido por la razón natural que ubicaba, por sobre las actividades prácticas "laborantes", las contemplativas "ociosas". María es superior a Marta, la contemplación es superior al trabajo, *también en las jerarquías del Reino de los Cielos.* Sólo que ahora, la primacía acordada a la Vida Contemplativa coincide con el reconocimiento de su esencial *gratuidad.* Fue la confirmación de que la Sabiduría es, en efecto —como lo barruntara Aristóteles— una prerrogativa de Dios, que Él concede libremente a sus elegidos. Lo cual tiene, sin embargo, una contrapartida que nos interesa destacar en relación con nuestro tema: recíprocamente, toda la actividad humana, *en cuanto tal,* es considerada

(JO) Que fué, sin duda, lo que ocurrió en el período helenístico de la filosofía: el auge del estoicismo y de las filosofías "morales" indica la substitución de un ideal demasiado alto por fines más accesibles al hombre.

"trabajo", porque lo es, de necesidad, toda actividad que, para acceder al fin, deba transitar por el cumplimiento de los medios. Con el cristianismo el concepto del "trabajo'' se *unlversaliza,* así, para caracterizar a todo el orden de la existencia terrena: trabajo será el del trabajador manual, así como el del señor, el gobernante, el dignatario, el hombre de Iglesia (11). La Edad Media cristiana ofrece la más acabada imagen de una humanidad "laborante", debido a la universal difusión del ideal de "servicio" que no es sino el cumplimiento de un mandato evangélico: "... cuando hiciéreis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles, lo que teníamos que hacer, eso hicimos" (12).

Así, si bien es cierto que el cristianismo dignificó el trabajo —como lo hizo, por otra parte, con toda realidad humana y social— no lo hizo subvirtiendo su puesto en la escala de valores prácticos sino reconociéndolo como realidad intrínsecamente humana y, por ello, dependiente y subordinada. Nada más alejado del ideal de Beatitud prometido por el cristianismo que una divinización del trabajo. El trabajo es sólo el destino *terreno* del hombre; la Felicidad prometida es un estado que excluye toda mediatez, sucesión o temporalidad. Digamos, pues, que para el cristianismo medieval, el trabajo es la "condición humana" de la actividad, pero que ello no significa una valoración absoluta del mismo. Si toda acción humana es una acción "de servicio", ninguna es puramente gratuita ni libre, "fin de sí misma". Pero no por ello deja el hombre de aspirar a una actividad tal. Precisamente, que dicha actividad sea accesible en plenitud al hombre es la solución a la paradoja que Aristóteles dejara pendiente.

Si bien se mira, esta "universalización" del trabajo está determinada por una visión rigurosamente trascendentalista del Fin Último. No, pues, en una hipervaloración del trabajo como único destino de la existencia humana, sino en el reconocimiento simultáneo de la condición "laborante" de la existencia terrena y de la superación de la misma en el estado de Felicidad prometido. La condición "meramente" humana ha de ser trascendida pero, mientras tanto, el trabajo es el destino terreno del hombre.

Por eso, si la concepción cristiana del trabajo se ubica en las antípodas del pragmatismo moderno, no puede ser tampoco equiparada a la concepción clásica. Coincide con ella en la postulación del carácter subordinado del trabajo, pero se le opone al reconocer la absoluta trascendencia del Fin al que está ordenado. Para el cristianismo el Fin

---

(11) San Agustín abandonando su refug'o contemplativo en Tagaste por el obispado de Hipona, a donde lo llamaba el servicio de la Iglesia, constituye un vivo ejemplo de dicho espíritu.
(12) S. Lu«s 17,10.

está "más allá" de la historia, a una distancia *infinita* de todo logro cultural y de todo esfuerzo humano. Quizás por eso el hombre medieval se representa como jin humilde trabajador del Reino, mucho más atento al ejercicio de su "rol" que a la delectación en el fruto de su trabajo (no obstante lo cual —y debe verse en esto una de las "paradojas" del cristianismo en las que se complace Chesterton— la historia del medioevo cristiano resulta un milagro de *eficiencia* y progreso cultural si se la compara al desarrollo de otras culturas contemporáneas).

La dimensión de esta revaloración cristiana del trabajo sólo puede apreciarse si se repara en algo ya adelantado. Es común entre quienes deploran los efectos corruptores del pragmatismo moderno, contrastar esta última mentalidad con las excelencias del "ocio" contemplativo vigente en el humanismo tradicional. Sin embargo, esta valoración de la vida contemplativa debe ser matizada, según se la refiera a la concepción griega clásica o a la cristiana. No hay duda de que ambos humanismos, el antiguo y el medieval, anteponen los valores de la actividad libre y espiritual —y, sobre todo, de la actividad teorética— a los del trabajo y las ocupaciones serviles. Pero, para el hombre medieval, el carácter de lo "laborioso" tiñe, por igual, de "humanidad", a *toda* actividad realizada, incluso a las actividades superiores. Esto vale aplicado, incluso, a la actividad teorética. El ejercicio de las artes liberales y el de la misma Teología revistió, para el hombre del medioevo, la forma de lo "laborioso", no sólo en lo que la expresión dice de "penosxdad" y "disciplina", sino en relación con su "utilidad". Bien entendido, toda la estructura social y operativa de la Edad Media cristiana se ordenan, como a su fin, al Culto y la Alabanza, que son el tipo mismo de la actividad socialmente "inútil". Pero ese tipo de actividad contemplativa es de suyo —lo repetimos— actividad "divina", de la que el hombre es más "instrumento" que "causa principal". Por su parte, en cambio, la "disposición' para la misma, la difusión del mandato de Caridad, la participación humana —en cuanto tal— en la Vida Contemplativa son, también, un "trabajo". Un laborioso ejercicio, con una disciplina y un método, con división de funciones y con una finalidad social. Debe recordarse, en tal sentido, que la Ciencia, la Filosofía y la Teología fueron en la Edad Media (como lo fueron, en mayor grado aún, las "bellas artes") el "hacer" de comunidades corporativas, en todo similares a las comunidades artesanales. Y si el contenido de la ciencia y la sabiduría fue reconocido inalterablemente teórico, como en las mejores épocas de la filosofía antigua, su forma expresiva estuvo indisolublemente ligada al magisterio escolástico, actividad ésta "más práctica que especulativa".

CONCLUSIÓN

No es fácil determinar *por qué la.* humillación aceptada de lo humano ha contribuido, en la historia cristiana, a su ordenada valoración;

ni *por qué* a la inversa, la exaltación orgullosa de lo humano ha llevado en la historia moderna a su corrupción. Pero *que es* así, lo manifiesta la confrontación entre las concepciones respectivas y los respectivos logros culturales. La actividad humana apareció "rebajada", en la óptica medieval, al nivel de un "servicio". Hemos de insistir sobre ello: las actividades —incluso las más altas— fueron sometidas a la condición del trabajo servil: como debidas por su autor a una Gloria que no era la propia. Acentúase, pues, así, el aspecto de "mediatez" de la actividad —de "lo trabajoso", como tal— y se proscribe, para el hombre, la delectación en el fin de la misma: "no amarás la obra de tus manos" parece ser la divisa de la existencia medieval. Y sin embargo, esta acentuación cristiana del carácter "servil" de la operación no impidió sino que, al contrario, promovió, un equilibrio —nunca más alcanzado en la modernidad— de la actividad humana en su conjunto. Equilibrio entre medios y fines y entre las clases sociales que respectivamente los encarnan.

Es hoy un lugar común —admitido, incluso, por los distintos socialismos— que la organización medieval corporativa del trabajo garantizaba la participación del obrero en los fines y en la perspectiva total de la producción. Precisamente se achaca al capitalismo —y con razón— el haber destruido esa unidad de la actividad productiva que se verificaba en la industria artesanal y haberla reemplazado por una organización que, si bien multiplica enormemente los resultados materiales del trabajo, empobrece sustancialmente a su autor. Esto es lo que los críticos marxistas de la sociedad burguesa reprueban como una "deshumanización" del trabajo, sin reparar en que los principios en los que se basa su doctrina —el pragmatismo inmanentista— son los mismos que han conducido a la situación actual. Se intenta así volver a una "reconciliación" del hombre con el producto de sus manos (y, por allí, del "hombre con el hombre") que tiene su expresión, ya en la utopía marxista del "hombre total" antes mencionada, ya en la indolente y artificial artesanía cultivada por el movimiento "hippie". Pero lo cierto es que si el medioevo conoció un equilibrio pasablemente gozoso en la actividad laboral no fue porque buscara, como principal objetivo, la "realización" humana en el trabajo, ni porque revistiera al trabajo de una condición de plenitud que no es la que le corresponde. Más que ninguna otra época, el medioevo cristiano tuvo plena conciencia del carácter *instrumental* del trabajo. Como ningún otro tuvo conciencia, el hombre medieval, de que su obra era sólo parte —parte y no "todo"— de la obra común. Del mismo modo que no pretendió que su obra fuera "completa", con lo que hubiera contravenido el carácter esencialmente social e histórico del trabajo. Simplemente ocurría que el espíritu que presidía la existencia y la convivencia humana garantizaba, con la recta ordenación de los medios al fin, la ordenada participación de todos, según estados y oficios, en el Bien Común.

Para terminar, digamos que no es hoy imposible recrear un orden como el que rigió en épocas más cristianas. Se dirá: "la organización de la producción hace imposible...", "el desarrollo exige...", "las leyes económicas...". Y, sin embargo, es la persistencia de tales "slogans" la que retiene a la actividad económica del hombre en un estado patológico por la desorientación de sus fines naturales; mientras se los siga aceptando dogmáticamente, ellos bloquearán toda reforma auténtica. El "cómo" de la reforma escapa a los límites de este artículo, si bien debe aceptarse como condición de la misma la reasunción del Poder político —árbitro de la economía— por fuerzas no hostiles a la cosmovisión cristiana. Si el cumplimiento de esta condición resulta utópico debe recordarse, no obstante, que por debajo del poder y la sociedad "manifiestos" se preserva un Reino, y una Comunidad de quienes abominan del espíritu de la Apostasía moderna. *Este* Reino debe preservarse, a la espera de su manifestación al Mundo. Que tal manifestación dependa de una Acción providencial, o esté todavía dentro de las posibilidades de acción política de los cristianos no es algo que podamos conocer. Pero mientras tanto, los restos de lo que fuera la "ciudad" católica sobreviven y deben ser defendidos. Y en ella, como durante su florecimiento, cada uno tiene una función asignada.

FEDERICO MIHURA SEEBER

EVOLUCIONISMO: CUESTIONES DISPUTADAS

"Muchas modernas historias de la humanidad empiezan por la palabra evolución. . . Desde luego, no es una palabra práctica, ni una idea aprovechable. Nadie puede imaginar cómo la nada pudo evolucionar hasta convertirse en algo".

G. K. Chesterton", "*El hombre eterno*".

A raíz de nuestros artículos sobre la doctrina evolucionista aparecidos en los números 7 y 9 de MIKAEL hemos recibido algunas consultas y algunas colaboraciones (entre ellas queremos destacar especialmente la del Dr. Jorge Ipas, de la Gran Enciclopedia Rialp, de Madrid, a quien mucho agradecemos la fineza de su atención como las siempre necesarias palabras de aliento, al igual que las de nuestro amigo el ingeniero Jorge Lona), todas las cuales nos llevan a volver sobre ciertos temas controvertidos con la modesta esperanza de poder ilustrarlos un poco mejor. Por ello dejaremos para una próxima oportunidad la nota que teníamos preparada acerca de la algo olvidada obra de dos maestros argentinos de estos temas, los Dres. Emiliano Mac Donagh y Carlos Steffens Soler.

1. Las macromoléculas y las mutaciones

Play quien se pregunta: si el código genético es suceptible de error en la computación ¿por qué tales equivocaciones no pueden originar una evolución —ascendente— de las especies?

Aparte de las razones de orden matemático que antes expusiéramos y sobre las que enseguida volveremos, que dificultan esa hipótesis en su arranque, hay otros motivos que obstan en la serie ulterior. Pollo pronto los errores del mecanismo replicativo molecular son eso: "errores" y no perfeccionamientos. La perfección específica ya está dada y de allí lo que por excepción puede derivarse no son, normalmente, nuevas especies sino una descompostura general del sistema.

El DNA, que es la molécula que encierra la información completa

que traspasa a sus copias de la siguiente generación, contiene en su interior a 4 nucléotidos que se sintetizan con los correspondientes nucléotidos del RNA. Uno de esos ácidos actúa de "mensajero" y determina el orden de los aminoácidos de las proteínas. Ese orden cifrado, que se transmite a la descendencia, es el que establece las funciones enzimáticas. Esta clave bioquímica es exacta y perfecta; pero es cierto que puede ocurrir que durante la acción de duplicación uno de los nucléotidos del DNA no elija correctamente el ácido compañero del RNA produciendo una alteración metabòlica. Como la maquinaria sigue funcionando, los errores se multiplican y se produce una mutación.

Existen ciertas pequeñas mutaciones, neutras, que explican las variaciones de grupos sanguíneos de rasgos faciales, etc., que originan lo que los genetistas llaman "microevolución", y que Vialleton ya había denominado "diferenciaciones", para evitar equívocos con la doctrina transformista, puesto que —como ya se habrá advertido— ellas operan denteo y no fuera de una misma especie (1).

Pero no son estas pequeñas variaciones las que interesan a los evolucionistas sino la posibilidad de que se produzcan otras que permitan el salto "cualitativo" de una especie menor a una mayor. Sobre éstas se experimenta en los laboratorios. Los resultados no son positivos. Afirma Salustio Alvarado que "la experiencia nos dice que la mayoría de las mutaciones son *letales,* o al menos tienen un valor biológico negativo, de tal manera que colocan a los mutantes en condiciones de inferioridad respecto de los individuos normales" (2). A lo que añade José Pons Roseli: "la mayoría de las mutaciones determinan características *patológicas,* pues resulta lógico que disminuya la eficiencia biológica de una unidad armónica y adaptada a un determinado ambiente cuando se producen cambios en la misma" (3).

Además, tanto en las poblaciones animales como en las vegetales, "las mutaciones son poco frecuentes. Es decir, la reproducción de los genes se verifica ordinariamente con precisión, sin error" (4). Así en el caso del hombre se ha comprobado que la hemofilia se da en una relación de 20 a 30 casos sobre un millón de gametos, los tumores de retina a razón de 4 por cada millón y los de falta de iris en el ojo de 5 por cada millón.

Pero aparte de todo esto, lo más importante es que el mecanismo genético se defiende a sí mismo de sus propios errores condenando a

---

(1) Vialleton, Louis, "*Morphologie et Transformisme*", en: "*Le Transformisme*", en colaboración con R. Dalbiez, L. Cuénot; Paris, Vrin, 1927, ps. 119-122.
(2) Alvarado, Salustio, "*El problema de la adaptación*", en: "*La Evolución*", Crusafont, M. y otros, Madrid, B. A. C., 1966, p. 368.
(3) Pons Rosell, José, "*Los mecanismos genéticos en el hombre*", en: "*La Evolución*", cit., p. 705.
(4) Pons Rosell, José, op. cit., p. 702.

la muerte a las degeneraciones. Es lo que los biólogos llaman la "*muerte genética*". Santiago Calvo y Jordana Butticaz comparan el sistema replicativo con una máquina de tipografía, que se descompusiera y fuera multiplicando sus equivocaciones hasta tornar ininteligible el sentido de la palabra asentada. En ese momento la palabra pierde su virtualidad de comunicación entre las personas. En el sistema genético cuando se dan errores éstos terminan en la infertilidad del portador. Al suprimirse su capacidad de engendrar otros seres la naturaleza corrige su anterior desviación. De ahí que ahora los neo-darwinistas sostengan que el aforismo del "struggle for life" de su maestro, que seleccionaba —en la lucha por la vida— a los más aptos, debe interpretarse como que los más aptos no son ni los más fuertes, sanos, bellos ni vigorosos somáticamente, sino los que más larga descendencia dejan.

En definitiva: "consideraciones teóricas y algunos experimentos indican que la mayoría de las mutaciones son desfavorables. Los organismos vivos están ya bastante seleccionados para progresar, para desarrollarse en sus ambientes normales, de tal manera que la probabilidad de una mejora mediante una mutación ocurrida al azar debe ser muy pequeña" (5).

2. El cálculo de probabilidades y el origen de la vida

Anteriormente hemos destacado las conclusiones que las leyes estadísticas ofrecen sobre la probabilidad de una evolución casual, esto es, el tiempo necesario para la formación de una sola célula o la transformación de una simple en otra compleja, por la vía del azar. Lecomte du Noüy, Borel, Salet, Salisbuiy, Byngton Holbody y Howey Davies, entre otros científicos, han establecido que esas probabilidades evolucionistas no existen. Borel consideraba como más probable que un regimiento de monas dactilógrafas reprodujeran por casualidad y sin equivocarse nunca toda la bibliografía del mundo, que la formación de las neuronas corticales por una combinación del azar. Para Lecomte du Noüy el tiempo calculable sobrepasaba inmensamente la edad del Sol y del universo entero; y Marcozzi comparaba estas hipótesis con la perspectiva de que de una urna con letras saliera compuesto un verso de la Divina Comedia (6).

Esas son las conclusiones del cálculo de probabilidades. Pero, a raíz de las experiencias de S. L. Miller desde 1953, sintetizando aminoácidos por descargas eléctricas sobre una mezcla de elementos químicos, hay bioquímicos que sostienen la tesis de los "coacervados", esto

---

(5) Santiago Calvo, E. y Jordana Butticaz, R., "*Fundamentos de bioquímica celular*", en: "Gran Enciclopedia Rialp", Madrid, Rialp, 1975, *V*> 23, Vida I, p. 507.

(6) Marcozzi, Víctor S. J., "*Los orígenes del hombre*", Madrid, Studium, 1958, p. 103.

es, que se pueden formar seres primitivos por el simple acoplamiento de las reacciones de fermentación y fotosíntesis. Por tal razón ahondaremos un poco más en este asunto.

Este problema se ha debatido en Suiza, primero en 1965 y luego en 1967, en ocasión de unos encuentros entre genetistas y matemáticos. Estos últimos plantearon dos cuestiones básicas: "¿Ha habido tiempo suficiente para que la selección natural, tal como la explican las teorías evolucionistas, haya dado lugar a los fenómenos que hoy se observan en la naturaleza?". "¿Puede la Bioquímica —tan maravillosamente ordenada en el momento presente— haber surgido de experimentos al azar sufridos por el organismo en su contacto con el ambiente?". Para ellos la respuesta a ambas preguntas es negativa.

La opinión más importante en esos diálogos fue la del profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts, *Murray Edén,* y ha sido recogida en un artículo titulado "*Heresy in tlie hálls of biology: Matematicians question Darwinism*" aparecido en la revista norteamericana "Scientific Research" (7). La pregunta que el profesor Edén oponía a las otras dos era: "*¿par qué el camino más corto?*", y la desenvolvía así:

> "... la vida se ha desarrollado hasta el momento actual en un número relativamente pequeño de generaciones. La existencia del hombre implica que tiene que haber algún camino por el cual hemos llegado a la vida dentro de una magnitud inmensamente grande de posibilidades y sólo un número pequeño de generaciones. Dentro de la noción de variación al azar de las propiedades del organismo, ¿cuál es *el carácter restrictivo* que ha hecho posible este singular resultado? La teoría presente de la evolución se queda *muda* ante tal pregunta".

Manifiesta después el articulista que la argumentación de Edén se podría resumir en esta simple pregunta: "¿cuánto tiempo lleva consigo el proceso de selección - natural para alcanzar *estabilidad?*", y añade:

> "La creenoia implícita en el estado actual de la teoría de la evolución, según la cual procesos de baja probabilidad necesitan 10-000 o 1.000.000 de años para el establecimiento de especies estables de población, es demasiado engañosa en la opinión de Edén. Esto sólo se da —según él— en ciertos hechos cosmológicos o geológicos observados empíricamente, y para ello se han propuesto mecanismos específicos y estructuras probabilísticas, sin intervenir para nada el azar. Por consiguiente, el pos-

(7) Scientific Research, noviembre 1967, reproducido en castellano por Joseph Merono, "*Los matemáticos ponen en duda el darwinismo*", Aceprensa, 2 de enero 1974, y Jorge Ipas, "*Dificultades de la hipótesis evolucionista*", en: "Gran Enciclopedia Rialp", cit, ps. 508-509.

tular hechos —postular no es demostrar, sino asumir sin probar que unos hechos sean verdaderos, reales o necesarios como base de un argumento— que tienen lugar en un promedio de 10-000 o 1.000-000 de años, sólo es aceptable postulando de nuevo que la vida apareció en la tierra hace unos tres mil millones de años; y aún tras estos dos postulados, se debe explicar por qué se ha necesitado este período de tiempo para alcanzar el estado actual de desarrollo evolutivo".

Agrega, además, el profesor Edén que:

"debe haber regularidad en todo el proceso evolutivo, algún dato determinado que está todavía por descubrir, puesto que de todos los caminos posibles la evolución parece haber seguido selectivamente *el más corto;* de lo contrario, la posibilidad de emergencia del hombre sería completamente *nula* después de sólo tres mil millones de años de vida en la tierra".

En conclusión, el profesor de Massachusetts sugiere que:

"la tarea principal del evolucionista es descubrir y examinar los mecan'smos que restringen la variación de los fenotipos a una clase muy pequeña, y relegar la noción del azar a *un papel menor y sin importancia*". Para Edén "la interpretación determinista de la genética actual, que explica la estabilidad de una especie mediante la selección que se verifica a través de variaciones al azar, *no tiene valor científico alguno*".

Así, pues, vemos que, no obstante las posibilidades de los experimentos bioquímicos de fotosíntesis y fermentación, su uso para explicar con ellos el origen de la vida sigue coartado por las leyes matemáticas que rigen el cálculo de probabilidades. Y, como lo afirma el articulista que transcribiéramos, "el desafío de los matemáticos es. demasiado vigoroso para ser descartado fácilmente".

3. Materialismo y vida

Aun sin considerar para nada el orden probabilístico anotado hay quienes, sobre la base de las reacciones bioquímicas antes descriptas, creen que se ha dado una respuesta materialista al problema del origen de la vida. No es así.

Los procesos fermentativos y de fotosíntesis pueden producir cierto grado de organización molecular; pero esa precaria organización no es "vida" en sentido estricto (entendiendo por ella la "entelequia" que Aristóteles definiera y que Driesch ha vuelto a desarrollar).

Sin entrar siquiera a la conceptuación filosófica del tema, y en un mero análisis fenomenológico, tal como lo efectúa Martín Ramírez,, se puede indicar que:

"todo ser complejo, junto con las propiedades características de sus elementos, tiene unas cualidades propias de su complejidad; en todo sistema hay propiedades que no tienen sus elementos, que se añaden a sus componentes constitutivos y son precisamente las que los correlacionan, ordenándolos de manera peculiar a cada ser. Pues bien, las diferencias entre im ser vivo y uno no vivo *no* han de buscarse en sus propiedades elementales; ambos tienen funciones mecánicas, absorción y emisión de efectos energéticos y un determinado plan de oonstrucción que regula la dependencia de sus partes en el espacio. Lo que da unicidad a todo ser, lo característico de todo ser viviente se encuentra precisamente en el grupo de propiedades estructurales, necesariamente extramecánicas, en cierta manera metabiológicas. .. Así, los seres vivos, sólo biológicamente considerados, se caracterizan porque su estructura lleva consigo una serie de propiedades nuevas, propias de cada uno y distintas de los seres no vivos, y que les vienen de su estructuración" (8).

Por lo tanto, esas organizaciones obtenidas bioquímicamente no cumplen aún con las exigencias biológicas (sus funciones específicas) que distinguen a los seres vivos. Como enseñaba Lecomte du Noüy: "Las propiedades que aparecen y desaparecen en el curso del análisis y de la síntesis no son siempre la sencilla adición o una sustracción de propiedades de los cuerpos componentes; así las propiedades del oxígeno y del hidrógeno no permiten prever las del agua, que resulta, sin embargo, de su combinación". Y más: "La aplicación de los métodos de la física y de la química, por perfecta que sea, no nos permite alcanzar el problema biológico en su conjunto, sino solamente los elementos que lo componen" (9).

Claro que los materialistas, que padecen de especial miopía frente a la naturaleza, creen ver vida en cualquiera de sus elementos previos. Así han llegado a sostener que el propio mecanismo macromolecular supone una demostración del origen vital materialista. Lo primero que ccnviene recordar al respecto es que los virus tienen un carácter parasitario estricto y sólo pueden ser cultivados en medios nutricios vivos. Inmediatamente hay que tener presente que la "información" de que dispone el código genético también requiere un impulso y un soporte externo. Se la ha comparado, acertadamente, con una cinta magnetofónica que no puede ser escuchada si no se dispone del grabador para reproducirla. Sobre estos aspectos nos parece excelente la explicación que ofrece el profesor de Genética Fundamental de la Facultad de Medicina de París, Dr. *Jérome Lejeune,* quien el 1*? de octubre de 1974 escribía:

"El principio de vida no es en modo alguno un impulso, porque es posible detenerlo y puesto que se puede reemprender, sino que consiste en

(8) Martín Ramírez, J., "*Vida humana y Biología*", en: "Gran Ene. Rialp", cit., p. 509.
(9) Lecomte du Noüy, Pierre, "*De la ciencia a la Fe*", Madrid, Guadarrama, 1969, p. 19.

> un poder persistente de canalizar la energía, mediante una *forma* que la materia puede efectivamente *soportar,* pero que por sí misma no podría *asumir. . .* Los virus, por ejemplo, poseen una codificación que define enteramente los elementos que los componen, ácidos nucleicos y proteínas que les rodean. Sin embargo, si bien esos pequeños organismos pueden transferir pasivamente diversas informaciones genéticas de una célula a otra, en cambio *no saben reproducirse.* Así resulta que la información de los virus, o la de los cromosomas, es comparable a la de la banda magnética sobre la cual toda una sinfonía se encuentra registrada. Pero para restituirla en sonido es necesario un aparato de lectura que pueda poner en contacto ese documento en que ha sido fijada".

Y ejemplificando con el caso de la influencia decisiva que tienen las leyes de la termodinámica y del enrarecimiento del agua sobre las proteínas enzimáticas, concluye que el mensaje de vida, que está en la vida, es un dato anterior suprabiológico y misterioso. La Genética tiene que partir de esas evidencias lógicas indemostrables, y sus realizaciones, en definitiva, no son otra cosa que:

> "la paráfrasis poco hábil de una buena nueva: Al principio hay un mensaje. / Ese mensaje está en la vida. / Ese mensaje es la vida" (10).

La vida, en su origen y su finalidad, desde el mero punto de vista biológico, sigue siendo un misterio. Lo que no quiere decir que no tenga las dos cosas, sino que ellas tienen una explicación más alta. En cuanto al origen sigue siendo válido aquel argumento que Chesterton oponía a la noción de evolución. "Es mucho más lógico —decía— empezar diciendo: "En el principio, Dios creo el cielo y la tierra", aun cuando sólo se quiera decir: "En el principio, cierto poder inconcebible empezó un proceso inconcebible también". Porque Dios es, por naturaleza, un nombre de misterio, y nadie puede imaginar cómo pudo ser creado el mundo, lo mismo que nadie se siente capaz de crearlo" (11). En cuanto a la finalidad, como decía irónicamente Alfred North Whitehead: "Los sabios que intentan demostrar que su existencia no tiene finalidad, constituyen un objeto de estudio interesante".

En todo caso el ateísmo no es una actitud por la que los verdaderos científicos de nuestro tiempo sientan ninguna simpatía. Los Premios Nobel A.S. Eddington, A. Einstein, L. de Broglie, A.H. Compton, R. Millikan y tantos más han estado de acuerdo en la sentencia de Max Planck de que "la Ciencia no puede resolver el último misterio de la Naturaleza" y en el dicho de Pascal que "mejor es apostar por la existencia de Dios que por su ausencia".

---

(10) Lejeune, Jérome, "*Mensaje de vida*", en: "Verbo", Madrid, marzo-abril 1975, serie XIV, n? 133-134, ps. 310, 312, 320-321.

(11) Chesterton, G. K., "*El hombre eterno*", Santiago de Chile, San Francisco, s/f, p. 21.

"todo ser complejo, junto con las propiedades características de sus elementos, tiene unas cualidades propias de su complejidad; en todo sistema hay propiedades que no tienen sus elementos, que se añaden a sus componentes constitutivos y son precisamente las que los correlacionan, ordenándolos de manera peculiar a cada ser. Pues bien, las diferencias entre un ser vivo y uno no vivo no han de buscarse en sus propiedades elementales; ambos tienen funciones mecánicas, absorción y emisión de efectos energéticos y un determinado plan de oonstrucción que regula la dependencia de sus partes en el espacio. Lo que da unicidad a todo ser, lo característico de todo ser viviente se encuentra precisamente en el grupo de propiedades estructurales, necesariamente extramecánicas, en cierta manera metabiológicas. . . Así, los seres vivos, sólo biológicamente considerados, se caraoterizan porque su estructura lleva consigo una serie de propiedades nuevas, propias de cada uno y distintas de los seres no vivos, y que les vienen de su estructuración" (8).

Por lo tanto, esas organizaciones obtenidas bioquímicamente no cumplen aún con las exigencias biológicas (sus funciones específicas) que distinguen a los seres vivos. Como enseñaba Lecomte du Noüy: "Las propiedades que aparecen y desaparecen en el curso del análisis y de la síntesis no son siempre la sencilla adición o una sustracción de propiedades de los cuerpos componentes; así las propiedades del oxígeno y del hidrógeno no permiten prever las del agua, que resulta, sin embargo, de su combinación". Y más: "La aplicación de los métodos de la física y de la química, por perfecta que sea, no nos permite alcanzar el problema biológico en su conjunto, sino solamente los elementos que lo componen" (9).

Claro que los materialistas, que padecen de especial miopía frente a la naturaleza, creen ver vida en cualquiera de sus elementos previos. Así han llegado a sostener que el propio mecanismo macromolecular supone una demostración del origen vital materialista. Lo primero que conviene recordar al respecto es que los virus tienen un carácter parasitario estricto y sólo pueden ser cultivados en medios nutricios vivos. Inmediatamente hay que tener presente que la "información" de que dispone el código genético también requiere un impulso y un soporte externo. Se la ha comparado, acertadamente, con una cinta magnetofónica que no puede ser escuchada si no se dispone del grabador para reproducirla. Sobre estos aspectos nos parece excelente la explicación que ofrece el profesor de Genética Fundamental de la Facultad de Medicina de París, Dr. *Jérome Lejeune,* quien el de octubre de 1974 escribía:

"El principio de vida no es en modo alguno un impulso, porque es posible detenerlo y puesto que se puede reemprender, sino que consiste en

(8) Martín Ramírez, J., "*Vida humana y Biología*", en: "Gran Ene. Rialp", cit-, p. 509.
(9) Lecomte du Noüy, Pierre, "*De la ciencia a la Fe*", Madrid, Guadarrama, 1969, p. 19.

> un poder persistente de canalizar la energía, mediante una *forma* que la materia puede efectivamente *soportar,* pero que por sí misma no podría *asumir. . .* Los virus, por ejemplo, poseen una codificación que define enteramente los elementos que los componen, ácidos nucleicos y proteínas que les rodean. Sin embargo, si bien esos pequeños organismos pueden transferir pasivamente diversas informaciones genéticas de una célula a otra, en cambio *no saben reproducirse.* Así resulta que la información de los virus, o la de los cromosomas, es comparable a la de la banda magnética sobre la cual toda una sinfonía se encuentra registrada. Pero para restituirla en sonido es necesario un aparato de lectura que pueda poner en contacto ese documento en que ha sido fijada".

Y ejemplificando con el caso de la influencia decisiva que tienen las leyes de la termodinámica y del enrarecimiento del agua sobre las proteínas enzimáticas, concluye que el mensaje de vida, que está en la vida, es un dato anterior suprabiológico y misterioso. La Genética tiene que partir de esas evidencias lógicas indemostrables, y sus realizaciones, en definitiva, no son otra cosa que:

> "la paráfrasis poco hábil de una buena nueva: Al principio hay un mensaje. / Ese mensaje está en la vida. / Ese mensaje es la vida" (10).

La vida, en su origen y su finalidad, desde el mero punto de vista biológico, sigue siendo un misterio. Lo que no quiere decir que no tenga las dos cosas, sino que ellas tienen una explicación más alta. En cuanto al origen sigue siendo válido aquel argumento que Chesterton oponía a la noción de evolución. "Es mucho más lógico —decía— empezar diciendo: "En el principio, Dios creo el cielo y la tierra", aun cuando sólo se quiera decir: "En el principio, cierto poder inconcebible empezó un proceso inconcebible también". Porque Dios es, por naturaleza, un nombre de misterio, y nadie puede imaginar cómo pudo ser creado el mundo, lo mismo que nadie se siente capaz de crearlo" (11). En cuanto a la finalidad, como decía irónicamente Alfred North Whitehead: "Los sabios que intentan demostrar que su existencia no tiene finalidad, constituyen un objeto de estudio interesante".

En todo caso el ateísmo no es una actitud por la que los verdaderos científicos de nuestro tiempo sientan ninguna simpatía. Los Premios Nobel A.S. Eddington, A. Einstein, L. de Broglie, A.H. Compton, R. Millilcan y tantos más han estado de acuerdo en la sentencia de Max Planck de que "la Ciencia no puede resolver el último misterio de la Naturaleza" y en el dicho de Pascal que "mejor es apostar por la existencia de Dios que por su ausencia".

---

(10) Lejeune, Jérome, "*Mensaje de vida*", en: "Verbo", Madrid, marzo-abril 1975, serie XIV, nº 133-134, ps. 310, 312, 320-321.
(11) Chesterton, G. K-, "*El hombre eterno*", Santiago de Chile, San Francisco, s/f, p. 21.

4. Los hallazgos fósiles: Laetolil

Cuando en el n° 7 de MIKAEL informábamos sobre el descubrimiento hecho por Richard Leakey en Rudolf, Kenya, de un fósil de una antigüedad probable de 2.800.000 años con las características de un "homo sapiens", hubo quien —seguramente molesto por la difusión que dábamos a un hecho celosamente ocultado por la prensa de habla hispana— nos discutió la fuente periodística que utilizábamos. Como no somos paleontólogos sino meros divulgadores de estos temas, nos valemos de las noticias donde las podemos encontrar; lo que importa a nuestro modesto parecer es si el hecho es falso o verdadero y nada más. Para quienes gustan de una mayor erudición consignamos a pie de página (12) citas de destacados paleontólogos que ilustran bien el problema de las vinculaciones con los primates. Pero para el público menos pretencioso creemos que puede ser de gran interés conocer el tenor de un artículo aparecido a fines de 1975 en la revista "Time", intitulado "*El hqmbre más antiguo*", en el que se expresa lo siguiente:

"Cuando los antropólogos Louis Leakey y su mujer Mary comenzaron su búsqueda de los orígenes del hombre en la década del 30, se detuvieron brevemente en una árida y remota región de Tanzania llamada Laetolil (por el nombre Masai de una flor regional). Las cenizas volcánicas del área contenían fósiles de muchas criaturas extintas, pero ninguna que fuera siquiera vagamente humana. Por eso, los Leakey continuaron su trabajo en un sitio más promisorio, 25 millas al norte en la vecina Kenya, llamado Olduvai George. Allí encontraron los restos de criaturas homínidas que hicieron retroceder el linaje del hombre a alrededor de dos millones de años, por lo menos un millón de años más lejos en las oscuras sombras de la prehistoria de lo que se había supuesto previamente.

"La semana pasada Mary Leakey anunció recientes descubrimientos que ubican la génesis del hombre a una profundidad aún mayor en el distante pasado. La evidencia no llega de Olduvai sino de *Laetolil.* Regresando allí después de la muerte de su esposo en 1972, en una "hunch" "que no habíamos revisado lo suficiente", encontró mandíbulas y clientes que parecían claramente humanos; es decir, pertenecían al

---

(12) Bergounoux y A. Glory: "se puede sostener que ninguno de los rasgos típicos de la humanidad se halla en los grandes sim'os" ("Les premiers Hommes", 1952, p. 88). J. Kälin: "Mediante los documentos fósiles de la historia genea'ógica, la sima entre el Hombre y los Póng·dos, o sea aquellos Simios que, morfológicamente más se acercan, en la fauna moderna, al trío Chimpancé, Gorila y Orangután, se ha hecho cada vez más profunda" ("Historia Mundi", 1952, p. 91). Hugo Obermaier: "N'nguno de estos tipos (de antropomorfos fósiles) pueden considerarse como formas precursoras directas del Hombre" ("El Hombre fósil", 1925, p. 347). J. H. Me Gregor: "Actualmente no hay un solo fósil conocido de Primate, que pueda ser decididamente ident'ficado como ascendiente directo del Hombre" ("Human origins and early man", en F. Boas, "General Anthropology", 1948, p. 42).

género "*Homo*" (u hombre verdadero) en lugar de los hombres-monos (como el Australopitecus, que en un tiempo se supuso era el antecesor del hombre, pero que ahora se considera como una posible *vía muerta* evolucionaría). Una prueba eran los dientes, que demostraban que se trataba de criaturas carnívoras. Cuando ella terminó su búsqueda en el verano último, había descubierto huesos de no menos de *ocho adultos y tres niños.* "Pero no apreciamos su significación hasta el mes pasado", dijo la Sra. Leakey en su conferencia de prensa en Washington de hace una semana. Fue entonces que los científicos de la Universidad de California en Berkeley concluyeron el análisis radioactivo de la ceniza volcánica en que los fósiles fueron hallados, determinando que su antigüedad era de 3,35 a 3,75 *millones de años.*

"Si los huesos de veras pertenecen a un verdadero "Homo", proveen un eslabón más en una creciente cadena de evidencia que indica que los ancestros directos del hpmbre estaban merodeando por las sabanas africanas —caminando erguidos, quizá cazando y usando herramientas— hace nada menos que cuatro millones de años. En 1972, siguiendo los pasos de sus padres, *Richard Leakey* descubrió un cráneo casi completamente similar al del hombre en el cercano Lago *Rudolf* de Kenya, de por lo menos 2,6 millones de años de antigüedad. Más recientemente, *Cari Johanson* de la Case Western Reserve University, de Cleveland, cavando en el "bleak" valle de *Acuash* en Etiopía, descubrió una mandíbula similar a la humana, que parece estar bastante por encima de los tres millones de años. Si todas estas criaturas estuvieran emparentadas entre sí, ellas serían en las palabras de Mary Leakey, gente "no muy diferente de nosotros", si bien de una estatura que no excedía en mucho el 1,50 m,, un período de vida mucho más corto y un cerebro un tanto más pequeño" (13).

A la luz de estos descubrimientos, que superan en millones de años a los antropoides que han hecho las delicias de ciertos paleontólogos de las últimas décadas, los evolucionistas podrían repetir las palabras del honesto antropólogo transformista *Rudolf Virchow* en el Congreso Internacional de Moscú del año 1892:

> "En la cuestión del Hombre, hemos sido rechazados en toda la línea; todas las investigaciones emprendidas con el fin de hallar continuidad en el desarrollo progresivo, han sido s.'n resultado. No existe el Preantropos, no existe el Hombre-Mono; el eslabón intermedio sigue siendo un fantasma" (14).

Los honestos Leakey ya han dicho lo suyo; ahora quisiéramos escuchar las otras voces. ..

---

(13) *Time,* 10 de noviembre de 1975, p. 45.
(14) "Revue Scient'fique", 1892, t? 50, p. 591.

5. De nuevo Teilhard de Chardin

Con ocasión de cumplirse los 25 años desde el fallecimiento del ensayista francés se han renovado los homenajes de estilo a los que son tan afectos ciertos medios culturales latinoamericanos.

Como una sencilla colaboración a esos actos ofrecemos la cita de algunas opiniones al respecto que pueden contribuir a equilibrar el juicio histórico.

Así leemos en *Dietrich von Hüdebrand:*

> "Nadie negará que de la teología-ficción de Teilhard emanan muchas de las perversiones intelectuales que son típicas de nuestra época. .. Teilhard de Chardin es, por tanto, el tipo de pensador que se entusiasma haciendo construcciones e hipótesis, pero sin preocuparse gran cosa de los "datos" (15).

Para el Premio Nobel *lean Rostand,* Teilhard

> "no es un biólogo. No tiene ni la formación ni los conocimientos ni el espíritu de un biólogo. . . Ignora sistemáticamente la embriología" (16).

El zoólogo suizo pro-evolucionista y simpatizante de Teilhard, *A. Portmann,* afirma que la idea de aquél según la cual la evolución está dirigida por un principio "superior, es decir la ortogénesis, "no descansa actualmente sobre una base científica" (17).

Louis Bounoure, profesor de Biología en Estrasburgo, apunta:

> "Asombrados por ese poder de imaginación, algunos hablan de él como de un poeta; no es sino una manera indulgente y cortés de dar a entender que no es teólogo, ni filósofo, ni un verdadero hombre de ciencia. ¿Pero puede creerse seriamente que sea un poeta? Por nuestra parte no encontramos en su obra ni la poesía de la verdad, ni la verdad de la poesía" (18).

Para *Étienne Gilson* se trata de una "teología-ficción", que el *P. Philippe de la Trinité* juzga como "una deformación del cristianismo metamorfoseado en evolucionismo de tipo naturalista, monista y panteísta" (19).

---

(15) Von Hildebrand, Dietrich, "*El caballo de Troya en la ciudad de Dios*", Madrid, Fax, 1969, ps. 161, 265.
(16) Rostand, lean, en: "Figaro Littéraire", 23-29 setiembre 1965.
(17) Portmann, Adolf, "*Der Pfeil des Humanen. Uber P. Teilhard de Chardin*", Friburgo-Munich, 1960, cit. por Rof Carballo, Juan, "El futuro del hombre", en: "La Evolución", cit., p. 949.
(18) Bounoure, Louis, "*Recherche d'une doctrine de la vie*", París, R. Laffont, 1964, p. 178.
(19) De la Trinité, Philippe, O. C. D., "*Rome et Teilhard de Chardin*", París, A. Fayard, 1964, p. 38-

En cambio para el filósofo soviético *Ju A. Levada* esa obra tiene grandes méritos:

> "Bajo la envoltura de una mística cristiana moderna, que con frecuencia se transforma en cobertura puramente exterior y formal, Teilhard ha desarrollado una serie de figuraciones *profundamente materialistas* y, por su propia naturaleza, evolucionistas... en su concepción del mundo, la cristiana trascendencia divina se transforma en su inmanencia en la naturaleza, y pierden su sentido canónioo las concepciones del pecado, el premio de ultratumba, etc" (20).

Elogio éste, merecido, pues, como lo anota Bernard Delfgaauw:

> "Teilhard es uno de los pocos pensadores de Occidente que no ha sido objeto de un juicio negativo por parte de los comunistas. En Moscú se publicó una traducción inexpurgada de "El fenómeno humano", y un importante comunista francés *Roger Garaudy,* escribió un ensayo sobre Teilhard, en el cual se pronuncia muy positivamente sobre sus ideas" (21).

Aparte del inmanentismo panteísta quizá lo que más valoran en él es su desaprensión conceptual; aquella cualidad que su discípula *Glande Cuénot* describe como un: "Free-lance thinker", filósofo en estado salvaje... que leyó relativamente poco" (22).

Esta nota no entusiasma, en cambio, al autor de "El futuro del hombre", el Premio Nobel de Medicina de 1960, S*ir Peter B. Medawar,* para quien la visión de Teilhard es un "confuso amasijo conceptual", mezcolanza de "lo absurdo con una impostura", en la que el autor se empeña, "antes de hacer la mistificación, en engañarse a sí mismo" (23).

También el Dr. *Maurice Vernet* considera que acá ha habido un engaño y que sus admiradores:

> "No han visto que se escondía, bajo el lirismo de Teilhard, una concepción de la vida radicalmente opuesta a los datos modernos de la fisiología general" (24).

Tal vez esto además se deba a que, como lo expresa *Calderón Eouchet:*

---

(20) Levada, Ju A., en: "*Voprosy filosofa*", Moscú, 1962, n? 1, cit. por Radice, Lucio Lombardo, "El diálogo de la época: Católicos y Marxistas", Bs. As., Platina, 1965, p. 92.

(21) Delfgaauw, Bernard, "*Teilhard de Chardin y el problema de la evolución*", Bs. As., Carlos Lohlé, 1966, p. 44.

(22) Cuénot, Claude, "*Teilhard de Chardin*", Barcelona, Labor, 1970, p. 132.

(23) Medawar, Peter B., "*El futuro del hombre*":, Zaragoza, Acribia, 1961, cit. por Vallet de Goytisolo, Juan, "¿Cristianismo marxista?", en: "Verbo", Madrid, serie XI, n? 107 -108, agosto-setiembre-octubre de 1972, p. 686.

(24) Vernet, Maurice, "*La grande ¡llusión de Teilhard de Chardin*", París, Gedalge, 1964, p. 210.

"La gama de sus pedisecuos es varia y luce los colores de la copiosa fauna que puebla las suburras de la cultura en un mundo lleno de semi-letrados" (25).

O, como añade *Gustavo Corgão:*

"El suceso editorial alcanzado por las obras de Teilhard de Chardin, que no tienen ningún valor filosófico, teológico, literario o científico, sólo es comparable con la fiebre de la valorización de los tulipanes que ganó a la Holanda del siglo XVII, o la casi idolatría del buey zebú que fue apasionadamente practicada en el Triángulo Minero (del Brasil) hace más de cuarenta o cincuenta años. Relacionando el caso con la gravedad de la materia tratada, podemos decir que esa epidemia teilhardista fue ciertamente el más humillante acontecimiento del último milenio en los dos hemisferios de este honrado planeta habitado. No insisto en el asunto porque ya declina el fenómeno que en breve disminuirá hasta llegar a la nada de su desaparición total y absoluta, y se mezclará con las fantasías de Simón, el Mago" (26).

Por fin, para quien no guste de estas opiniones, transcribiremos el "Monitum" del Santo Oficio, de 1962, y cuyo tenor es el siguiente:

"Independientemente del juicio que corresponda a la parte científica positiva de esa obra, aparece claro en el campo de la filosofía y de la teología que las obras antes mencionadas contienen tales *ambigüedades* y, además, tan *graves errores,* que vulneran la doctrina católica. Por tanto, la Suprema Congregación del Santo Oficio exigue a todos los Ordinarios así como también a todos los Superiores de comunidades religiosas, Directores de seminarios y Rectores de universidades, que protejan las mentes —especialmente las mentes jóvenes— de los *peligros* que se contienen en las obras del Padre Teilhard de Chardin y de sus seguidores" (27).

Esta "advertencia" final (que, como es sabido, había sido precedida de la orden de cese en el Instituto Católico de París en 1926, y las negativas de "imprimatur" de 1927, .1939, 1944 y 1949; las prohibiciones para ingresar al Collège de France y participar en el Congreso Internacional de Paleontología, de 1948 y 1955; y de la advertencia romana del 6 de diciembre de 1957 que decía: "Los libros del Padre Teilhard de Chardin S.J., deben ser retirados de las bibliotecas de los Seminarios y de Instituciones religiosas; no pueden ser puestos

---

(25) Calderón Bouchet, Rubén, "*Cuatro notas sobre algunos pitecantropus y la evolución*" en: "Ulises", Bs. As., 1968, n? 15, p. 9.

(26) Corgão, Gustavo, "*O sécalo do nada*". 2? ed-, Río de Janeiro, Record, sf. p. 43-

(27) "L'Osservatore Romano", 30 de junio -1? de julio 1962.

a la venta en Librerías Católicas y no es lícito traducirlos a otras lenguas"), ha sido olímpicamente desoída en los homenajes que sus seguidores le vuelven ahora a tributar.

6. La obra del P. Andérez y el feilhardismo español

En nuestros artículos anteriores hemos aludido al caso del teilhardismo español; conviene que explicitemos un poco esos asertos.

En España ha habido y hay una línea de serios investigadores antropológicos y de buena doctrina católica, combinación siempre necesaria en una materia mixta. En ella se pueden contar los trabajos de Termer Ros, de J. Pujiula S.J., G. Saurer S.J., M. Fuste, J.F. Sagúés (28) y los ya citados J. Garrido, J. Ipas, J.M. Ramírez, Jordana Butticaz, S. Calvo, etc. Muy representativo de esa tendencia es A. Roldán quien exponía:

> "No podemos convencernos de que la explicación evolucionista sea más probable, si se sabe prescindir del peso de la evidencia *subjetiva* del conjunto que sus defensores cargan sobre cada una de estas sugerencias, *antes* de que el problema se baya resuelto. . . Defendemos como hipótesis más conforme con los hechos actuales de la ciencia el *Fixismo* específico (de Especie natural) con evolución "menor" e intraespecífica; y respecto de la especie humana, la formación del cuerpo del primer hombre por acción inmediata del Creador" (29).

Pero, desgraciadamente, al lado de estas obras pululan las de los evolucionistas "cristianos", discípulos de Teilhard, cuyas cabezas más visibles son: Bermudo Meléndez, Miguel Crusafont Pairó, Luis Aínaldich O.F.M., Emiliano Aguirre S.J., Eusebio Colomer S.J., y Luis Armendáriz S.J. Ellos han compuesto esa "summa" evolucionista que la Biblioteca de Autores Cristianos ha publicado con el título de "La Evolución", reiterando así la línea emprendida con la aparición del libro de Adolf Haas S.J. (30).

Las actividades de este último grupo son tan notorias y vastas que resultan difíciles de sintetizar. Pero creemos que el caso que vamos

---

(28) Termer Ros, "*La evolución y el origen del cuerpo humano*'', en: Rev. Esp. de Teología, julio-setiembre, 1947, ps. 408 y ss.; J. Pujiula S. J., "*Embriología del Hombre y demás Vertebrados*'', 2? ed., 2 vols., 1943; G. Saurer S. J., "*El valor íj la dignidad del cuerpo humano*", en: Revista Javeriana, febrero 1949, nº? 151; M. Fuste, "*Los homínidos fósiles y el problema de la hominización*", Albor, n? 55, 1963; J. F. Sagués, "*Sacrae Tlieologiae Summa*", 1964.

(29) Roldán, A-, "*Evolución: el problema de la evolución y de la antropogénesis*", Barcelona, Atlántida, 1950, ps. 116-117, 227.

(30) Haas, Adolfo, S. J., "*Origen de la vida y del hombre*", Madrid, B. A. G-, 1963.

a exponer puede muy bien ilustrar sobre los criterios del grupo en cuestión.

En la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), durante años se desempeñó como catedrático el Padre *Valeriano Andérez Alonso* S.J. Desde su cátedra de antropología había realizado una notable labor científica que fue decantando en un tratado sobre la materia, que 110 pudo publicar porque le sorprendió la muerte antes de concluirlo. En su homenaje la Universidad de Comillas decide en 1956 la edición del libro bajo el título de "*Hacia el origen del hombre*". Lo prologa el catedrático de Paleontología de la Universidad de Madrid, D. *Bermudo Meléndez,* quien sin ambages declara:

> "La evolución orgánica, dentro de ciertos límites (¿?), es una realidad histórica, un proceso indiscutible. . . Y esta realidad histórica, sacada a la luz por la Paleontología, es independiente de que las experiencias de laboratorio vengan o no a demostrar la evolución actual: aunque todas esas experiencias fueran negativas... la evolución de los seres vivos a lo largo de las eras geológicas seguiría siendo una realidad perfectamente tangible para el paleontólogo" (31).

¿Compartiría el prologado semejantes ideas?

Don Bermudo Meléndez nos aclara que el P. Andérez presenta conclusiones que "son muy cautas; a primera vista parecen pocas", sin embargo:

> "En el libro del P. Andérez, no llega a decirse claramente, pero siguiendo paso a.paso sus argumentaciones, el lector llegará a la conclusión de que la hipótesis de trabajo, según la cual el "*limo terrae*" fue el cuerpo de algún antropomorfo de finales del Terciario o principios del Cuaternario, *es la única que científicamente está de acuerdo con los hechos*• Entre todas las argumentaciones, la más fuerte es, sin duda, el hecho constatado por las más recientes investigaciones paleontológicas, de que cuanto más antiguos son los restos auténticamente humanos que conocemos fósiles, tanto mayor es la proporción de caracteres *pitecoides* que presentan: es decir, que entre los Antropomorfos y los Homínidos hay una *convergencia morfológica real,* porque también es cierto que los monos antropomorfos de aquella época eran muchos más "humanos" (valga el calificativo) que los actuales. Este hecho sólo tiene una interpretación posible, desde el punto de vista estrictamente científico: *la relación genética entre ambos filums - humano y antropoide – que divergen a partir* de *antepasados comunes*" (32) •

---

(31) Meléndez Bermudo, "Prólogo" a: Valeriano Andérez, Alonso S. J., "*Hacia el origen del hombre*", lí ed-, por Pedro Juan Azpeitia Ezpondaburu S. J., Comillas (Santander), Universidad Pontificia, 1956, p. 8.
(32) Meléndez, Bermudo, op. cit., ps. 8-9.

Sin circunloquios, pues, el prologuista daba por sentada la tesis de la descendencia simiesca del hombre. Bien; pero resulta que leyendo con atención la obra del P. Andérez no aparece por ningún lado la prueba de semejantes dislates. Al contrario; luego de citar la opinión de J. H. Me Gregor de que "actualmente no hay un solo fósil conocido de Primate, que pueda ser decididamente identificado como ascendiente directo del Hombre", él escribía:

> "Y podía haber añadido Me Gregor – *y lo añadimos nosotros* – que ni siquiera indecisamente se puede dar por ascendiente directo del Hombre a ninguno de los Simios fósiles hoy conocidos; más aún, que decididamente, ni siquiera como ascendiente *indirecto,* ninguno de ellos concreta y particularmente puede señalarse sino a lo sumo, como más o menos verosímil o científicamente posible".

Y agrega que ni aún el conjunto de todos los monos fósiles demuestran ninguna ascendencia; ya que "en vez de generadoras, pudieron ser *formas degeneradas* de él o meras convergencias morfológicas cuasihumanas". Por lo que la famosa estirpe antropomórfica "no es más que una *hipótesis* y ese tronco una *abstracción,* y ese remate humano una *suposición,* más o menos verosímiles y útiles como hipótesis de trabajo, pero no comprobadas por los datos" (33).

Además el P. Andérez fue uno de los primeros en divulgar en España los fraudes de Piltdown, con la completa exposición de las andanzas de Teilhard de Chardin, tema que le complace, puesto que en su obra dedica todo un apéndice al asunto (34).

Por otra parte, como era natural en un científico de sus cualidades, él conocía bien las tesis de O. Kuhn, Bikner, M. Westenhófer, S. Frechkop y otros naturalistas europeos (35) contrarios al transformismo. En particular dedica su atención a la opinión del holandés De Snoo, quien sostenía categóricamente:

> ''El Hombre no se ha derivado, como Darwin y Haeckel opinaron, de animales, sino que se ha desarrollado independientemente. Los animales han emitido ramas laterales, los peces fueron al agua, las aves al aire, los cuadrúpedos al campo, los monos a los árboles, mientras que el Hombre ha seguido por camino recto, indiferenoiado y primitivo, pero llegando a ser de calidad superior" (36).

---

(33) Andérez Alonso, Valeriano S. J-, op. cit-, ps. 313-314.
(34) Andérez Alonso, Valeriano S. J., op. cit., ps. 355-361; y, "*Trascendencia antropológica de la averiguación del fraude de Piltdown*", en: "Razón y Fe", diciembre de 1954, ℞ 150, n? 163, ps. 463-478.
(35) Kuhn, Oscar, "*Die Deszendenztheorie*", München, 1951; Westenhöfer, M., "*Die Grundlager meiner Theorie von Eigenweg des Menschen*", Heildeberg, 1948; Frechkop, S-, "*Le crâne de l'Homme en tant que crâne de Mammifère*", Mem. Museo R. Histoire Nat., Bélgica, 1936.
(36) Cit. por Andérez Alonso, Valeriano, S. J., op. cit., ps. 317-318.

Cierto es que Andérez, entre el fixismo y el evolucionismo pareciera optar por una posición "dubitativa", como él mismo la llama; pero sus juicios son siempre ponderados:

> "Con todo, no se puede negar la posibilidad filosófica de que el Constructor de] primer edificio humano no sólo planeara y ejecutara éste en estado adulto en estilo y estructura esencialmente animal, sino que le confiriera potencialidades hereditarias por las que, luego, al construirse él mismo en la ontogénesis, remedara de algún modo, transitoriamente, una serie de organismos escalonados en orden morfológico ascendente hacia la forma humana, sin que fueran progenitores de ella" (37).

Con todo, las eludas del P. Andérez nos llevan a otra especie de incertidumbres. Estas nacen del texto del "*Prefacio*" en el que se lee:

> "Algunas partes (de la obra) hacía ya más de ocho años que no se revisaban y habían quedado rebasadas por nuevos descubrimientos- Además faltaba el estudio de algunos nuevos restos, descubiertos incluso después de su fallecimiento (del P. Andérez). Esa es la razón de que un nuevo nombre aparezca en la portada de la obra (Pedro Juan Azpeitia Ezpondaburu). Él es un discípulo del autor, que trabajó muchas horas con él hasta compenetrarse perfectamente con todas sus opiniones y proyectos. Al completar la obra ha seguido fielmente el pensamiento de quien concibió y acumuló buena parte de los materiales, aunque esto *le haya supuesto exponer algunas ideas contrarias a sus convicciones personales•• Pero naturalmente, a pesar de esta fidelidad, no se podía perdonar todo lo escrito•* Era preciso completar muchos puntos, sobre todo en la parte paleontológica, incluir los nuevos descubrimientos y *retocar el texto* a la luz de los estudios más completos y modernos de los anterior mente tratados. Con esto queda claramente delimitada la parte que le corresponde al autor y al editor. *Aunque hoy día está completamente descartada la posibilidad de una prioridad cronológica del Homo sapiens,* se ha conservado sin embargo todo el estudio referente a esta teoría, que solamente se podía tener en cuenta hace unos años ya que, actualmente, *está demostrado que carece de tocia probabilidad científica*".

Y acto seguido se agradece al Dr. Bermudo Meléndez, al Dr. Miguel Crusafont, al Dr. G.H.R. von Koenigswald y a otros conocidos evolucionistas "*por sus valiosos retoques*" en las cuestiones de los Primates (38).

Pareciera que entre el prologuista, el editor, los retocadores y demás colaboradores no han podido "perdonar" al autor el "error" de no creer en el evolucionismo y le han enmendado bastante la plana. Sobre todo, en donde el "retoque" se ha empeñado a fondo es en la

---

(37) Andérez Alonso, Valeriano, S- J., op. cit., ps. 332-333.
(38) "Prefacio" a: Andérez Alonso, Valeriano. S. J., op. cit., ps. 15-16.

cuestión de la prioridad del Hombre sobre los antropomorfos simiescos, por la supuesta "imposibilidad" temporal, que recientemente acaban de refutar los descubrimientos de los Leakey, P. Beaumont, A. Boshier y C. Johanson en África.

De todos modos, si la excelente obra original del P. Andérez ha sufrido el maltrato de sus interpoladores y correctores, ello queda como una buena muestra de los métodos a los que son adictos los teilhardianos españoles. En la obra de conjunto antes mencionada sostienen que:

> "se parte de dar a la Evolución como hecho una vigencia absoluta. .. pues dejó de ser una hipótesis, una teoría o incluso una simple doctrina. Es simple y rotundamente eso: un hecho" (39).

Hasta qué punto se cuentan entre esos "hechos" evolucionistas el alterar los textos de los libros que no comparten su derrotada hipótesis, es algo que se está por averiguar. Desgraciadamente, el P. Andérez no puede respondernos... O, quizás su respuesta haya sido la cita que puso de las palabras del canónigo Suilhé de Saint-Projet en el Congreso Internacional Científico de 1888:

> "Una extensa escuela de sabios muy acreditados, seguidos de numerosos ardientes discípulos, parece no tener sino un blanco: borrar los caracteres irreductibles que hacen del alma humana una creación especial de Dios en la Naturaleza, mostrar al hombre como el término de una evoluc'ón continua" (40).

Porque esa conspiración existe; aunque cada día que pasa está cayendo más derrotada.

ENRIQUE DIAZ ARAUJO

---

(39) Crusafont, M., Meléndez, B., y Aguirre E-, "La Evolución", cit., ps. XI-XII.
(40) Cit. por Andérez Alonso, Valeriano, S. J., op. cit., p- 30.

ORDENACIONES

PRESBITERADO:

ANTONIO F. MATHET. Nació en Buenos Aires el 24 de mayo de 1932. Hizo sus estudios de Filosofía en el Seminario de Rosario y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de mayo, para la Arquidiócesis de Paraná, por Möns. Adolfo S. Tortolo, en la Iglesia Catedral de Paraná.

FERNANDO MONTEJANO. Nació en Buenos Aires el 22 de septiembre de 1944. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Buenos Aires, finalizándolos en Tucumán. Fue ordenado el 8 de mayo, para la Arquidiócesis de Paraná, por Möns. Adolfo S. Tortolo, en la Iglesia Catedral.

ROMULO J. PUiGGARL Nació en Buenos Aires el 21 de enero de 1948. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 22 de mayo, para la Arquidiócesis de Buenos Aires, en la Catedral de dicha ciudad, por Möns. Guillermo Leaden, Obispo auxiliar de esa Arquidiócesis-

DIACONADO:

ALBERTO H. CASAS RIGÜERA. Nació en Buenos Aires el 27 de enero de 1939. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 24 de enero, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Abadía Benedictina de Santa Escolástica (Victoria, Pcia. de Buenos Aires), por Möns. Adolfo S. Tortolo.

HERNÁN H. QUUANO GUESALAGA. Nació en Buenos Aires el 8 de abril de 1950. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado para la Arquidiócesis de Paraná el 8 de mayo, en la Catedral de esta ciudad, por Möns. Adolfo S. Tortolo.

IGNACIO MARCENA.RO. Nació en Buenos Aires el 20 de septiembre de 1949. Realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de

Paraná. Fue ordenado el 8 de mayo, en la Catedral de Paraná, para esta Arquidiócesis, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

JUAN ALBERTO PUIGGARI. Nació en Buenos Aires el 21 de noviembre de 1949. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de mayo, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Iglesia Catedral, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

ANGEL E. NIEVA DE LA VEGA. Nació en Copacabana, Tinogasta, Provincia de Catamarca, el 17 de ¡unió de 1949. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 5 de ¡unió, en la Catedral Basílica de Níra. Señora del Valle, Catamarca, por Mons. Pedro A. Torres Farías.

ENRiQUE A. CABALLERO. Nació en Gualeguaychú, Provincia de Entre Ríos, el 9 de agosto de 1951. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el ó de ¡unió, para la Diócesis de Gualeguaychú, por Mons. Pedro Boxler, en el Seminario Menor Pío XII de Gualeguaychú.

MINISTERIOS

ACOLITADO:

Fue administrado en la Capilla Mayor de nuestro Seminario, el 6 de ¡unió, por Mons. Adolfo S-Tortolo, a los seminaristas: RAMÓN H. ALMIRÓN, de la Arquidiócesis de Corrientes; FLORENCIO BURGARDT, de la Arquidiócesis de Paraná; BAUTISTA RUIZ, de la Diócesis de Río Gallegos.

LECTORADO:

Lo recibieron el mismo día 6 de ¡unió, de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, los seminaristas CARLOS BARÓN, GASTÓN DEDYN y GERARDO MONTENEGRO, de la Arquidiócesis de Paraná y ELIAS BENITTI, de la Diócesis de Concordia. También el ó de ¡unió ¡o recibieron en Gualeguaychú los seminaristas de esa Diócesis: JORGE ALMEIDA, ABEL BENEDETTI y RUBÉN D. MELCHIORI.

EXPERIENCIA, AFECTIVIDAD Y REALIDAD, O DEL CORAZON COMO CENTRO DE LA PERSONA

La afectividad es uno de ios elementos constitutivos de la experiencia de la realidad. Al interponerla en el epígrafe entre los términos "experiencia" y "realidad" no lo hacemos pensando en un "medio" entre el a quo y el ad quem de una relación, como indica el refrán vulgar de que "todo es del color del cristal con que se mira". Para un realista la realidad es el ad quem pero también el a que de toda experiencia. La afectividad, por su parte, se dirige al ad quem de la realidad pero es parte constitutiva, como comenzamos diciendo, del a que experiencia! de esa realidad. La afectividad es uno de los accesos y el acceso propiamente experiencial a lo real.

A pesar de este comienzo crítico, o gnoseológico, este trabajo no versará sobre el problema de la experiencia en términos de teoría del conocimiento. No nos ocuparemos de la paradoja crítica que comporta el que la realidad sea al mismo tiempo el ad quem y el a quo ele todo conocimiento o experiencia. Ni del hecho de que, para nosotros, lo que hace experiencial al conocimiento es la afectividad, sensible o espiritual. Aquí nos ocuparemos, más modesta y proporcionadamente a nuestras posibilidades, de los aportes de la psicología actual respecto de los dinamismos afectivos y sus modos de operar en relación con la percepción, interpretación y estimación de la realidad. Señalaremos cómo pueden contribuir al entendimiento de aquel principio aristotélico-tomista (1) del conocimiento por connaturalidad afectiva, mostrando lo que a su esclarecimiento psicológico contribuyen las investigaciones modernas, particularmente de la psicología fisiológica y experimental, la caracterología, la clínica y el psicoanálisis, y a partir de todo ello la teoría de la personalidad y la psicología social.

Conectaremos, finalmente, dejándolo abierto, con el tema de la existencia y el papel de la afectividad superior espiritual en la experiencia de los valores como constitutivos de lo real.

1. EL COLOR DEL CRISTAL CON QUE SE MiRA

Este como otros dichos de la mentida sabiduría vulgar cubre un sofisma con una verdad. Si lo mencionamos es simplemente para partir

(1) s. Th., 1-2, q. 58, a. 5, entre otros textos.

de la más ramplona de las comprobaciones noéticas. Lo que cree el escepticismo popular es que si nuestra percepción es la lente, el color que todo lo colorea tifiándola es la humana afectividad. Los hombres lo han creído siempre así, críticos o dogmáticos, y desde el impertérrito budista que trata de extirpar el deseo –donde anida la pasión y la violencia– al humilde cristiano que sabe que sólo los limpios de corazón verán a Dios, todos los espirituales han sostenido la necesidad de descolorear la propia lente para alcanzar la verdadera realidad. Y si no de descolorear al menos de limpiar...

La verdad que confusamente menta el dicho vulgar y la creencia universal de los hombres es que la afectividad está presente y forma parte constitutiva de Sa experiencia de lo real. Más aún, al hablar de experiencia o de vivencia y no sólo de conocimiento, lo que se quiere es señalar la presencia de las significaciones afectivas, presencia a veces tan fuerte que llega a distorsionar la percepción, el reconocimiento, la memoria, el juicio y el discurso sobre lo real, según pregona el refrán.

La experiencia se constituye por el conocimiento y por la significación estimativa de lo conocido o cafaxia del objeto en cuanto que es valioso, en el nivel sensible e intelectual. Tal estimación se funda en la afectividad o movimiento del apetito elícito, según la concepción de la Escuela, que es la inclinación propia de los seres dotados de conocimiento hacia sus formas perfectivas. Al hacerse estas formas presentes por el conocimiento, lo hacen como "valiosas", porque se remiten a una necesidad y satisfacen la iendencia correspondiente. Por eso su presencia resuena armónicamente (y a la inversa su ausencia o privación): la tensión del sujelo hacia ellas es como la de la cuerda musical expectando la vibración que le es proporcionada. Es que hay una proporción y connaturalidad entre el apetito y lo apetecido. Es la connaturalidad de la forma entitativa con la perfectiva, cuya presencia se impone cognoscitivamente y es "reconocida" afectivamente, es decir, "siendo afectados" por ella. Es por este carácter de afección que los antiguos la denominaban simplemente passio. Pero la passio no tenía un sentido de mera recepción pasiva, como su etimología pudiera hace pensar, sino un sentido aefivo. Es un movimiento del apetito, movimiento, además, sentido de algún modo por el sujeto, tanto en su secuencia o realización como en su término o reposo, luego del encuentro con el objeto apetecido. Todo esto es vivenciado de un modo inefable e indefinible. Es en este aspecto vivencial en el que los modernos suelen poner el acento en el estudio de la afectividad, abstrayendo del movimiento y del apetito (orexis), al contrario del análisis antiguo que resultaba más "objetivo".

Hay, pues, en el fenómeno afectivo un aspecto tendencial y otro experiencia!, propiamente afectivo, diríamos, una dirección intencional y otra receptiva. Habría que distinguir, en realidad, a) el moví-

miento intencional, b) la recepción y c) los aspectos vivenciales. Desde nuestro punto de vista psicológico lo que debemos destacar es la complejidad de las relaciones entre el elemento vivencial y el movimiento apetitivo y el carácter oscuro de la experiencia interna en general y en particular la del ámbito afectivo (2). No sólo el aspecto experiencial es oscuro sino que muchas veces los movimientos tendenciales no terminan de emerger a la conciencia o, también, su objeto no aparece claro. Tener ganas y no saber de qué o sentirse afectado sin sentirse movido, o motivado, no son fenómenos ajenos a la más común de las experiencias. Por otra parte, la participación somática como con-causa emocional oscurece más aún este ámbito psíquico. Sabido es que la estimulación del órgano provoca por sí sola afecciones y movimientos psíquicos no nacidos o no controlados desde este último nivel.

Retomemos un aspecto que dejamos apuntado. La inclinación elícita resulta un cierto **a priori** experiencial. Nos referimos a esa tensión de la forma a su bien propio que anticipa de algún modo su objeto y cuya presencia "reconoce" al experimentarla. Este **a priori** potencial intencional es actualizado por el objeto al que se orienta, quedando, desde el momento de su encuentro, fijado o incoado un hábito. Así lo observamos en el comportamiento instintivo. El recién nacido busca su alimento antes de haberlo probado, lo "reconoce" inmediatamente y queda fijado a él de modo firme. Sabemos que esta pre-orientación o **a priori** apetitivo-afectivo no es infalible. El instinto, huelga decirlo, es oscuro y a veces puede equivocar accidentalmente su objeto, como vemos en las perversiones. En ocasiones, por otra parte, recorre un largo camino de diferenciación e integración, como el psicoanálisis ha puesto de manifiesto en el caso de la libido (3).

Pero volvamos a nuestro tema, el del papel de la afectividad en la experiencia. El refrán vulgar del que partimos nos había exagerado la fuerza del movimiento afectivo, que llega a deformar el conocimiento a causa de esa misma tensión por hallar lo que busca, como sucede con todas las pasiones y tan bien conocían los moralistas. Hoy lo describen los psicólogos como **mecanismos de defensa del yo.** Así afirma Santo Tomás que ocurre con las pasiones. "Tal como es cada uno tal le parece el fin" (4) dice citando a Aristóteles (Ética III). El sujeto **proyecta** su estado afectivo, como diríamos hoy. Al emplear la expresión "tal le parece el fin" lo hace porque la pasión es movimiento del apetito y éste tiene razón de fin. "Al voluptuoso le parece bueno el

---

(2) Cf. De Konninck, Ch., **Introduction a l'étude de l'âme,** en **Précis de Psychologie Thomiste,** de S. Cantiri - Université Laval, Quebec, 1948.

(3) Dalbiez, R., **El Mètodo Psicoanalitico y la Doctrina Freudiana,** Desclée de Brouwer, 1948, t. II, cap. IV.

(4) S. Th., 1-2, q. 58, a. 5.

objeto de su deseo", dice el Santo (5). **Pero lo que a nosotros nos interesa destacar es que sea en esta ocasión que el Sanio apele al principio aristotéáic© del conocimiento por connaturalidad afectiva. Así explica el influís de lo emocional en** la **percepción de la realidad, concibiéndolo como una suerte de proyección del sujeto sobre el obiato.** Ya sabemos la importancia que los psicólogos de la psicología dinámica y profunda han dado a este mecanismo proyectivo. **Pero no es esta coincidencia lo más interesante. Más aún resulta que recurra a este cierto a priori de que hablábamos que convierte a la afectividad en un modo de conocimiento o acceso** a **la realidad por connaturalidad o experiencia inmediata de lo semejante con lo semejante.** Por otra parte, aquella proyección de la **disposición** del sujeto al objeto se funda y es posible para Santo Tomás por esta semejanza o connaturalidad. No ocurre lo mismo con la potencia cognoscitiva, que es una pura potencialidad (sin a priori) de recibir el objeto (6).

2. PSICOLOGIA DE LAS RELACIONES ENTRE AFECTIVIDAD Y EXPERIENCIA

No haremos, inicialmente, distingo entre afectividad superior e inferior, aunque en esta primera parte, como se observará, son los dinamismos sensibles los que privarán en nuestra consideración.

Lo primero, para evitar malos entendidos cuando enfaticemos el papel de dichos dinamismos en la experiencia humana, será reiterar la primacía de lo espiritual. Con tal énfasis seguimos a la psicología actual; con este principio refirmamos la posición tradicional, pero insistiendo en la **unidad** de la experiencia humana y en el hecho no siempre suficientemente recordado de nuestra dependencia directa o indirecta del cuerpo en el acceso a lo real. Nuestra realidad o "mundo" es en primer término una realidad corpórea. Claro que no **somos** sino que **tenemos** cuerpo y que no es por él sino por el alma espiritual que éste y el compuesto que formamos son lo que son. No obstante, no disminuyamos el peso existencial de nuestra condición carnal. La psicología actual ha enfatizado hasta la exageración la importancia de

---

(5) Idem.

(6) Tampoco **en** este ámbito Habría que resistirse a aceptar un cierto "a priori", pero este es otro tema. El P. Ubeda Purkiss alude al conocimiento por connaturalidad en el Aquino en su excelente introducción al Tratado del Hombre (S. Th., 1, q. 75-119, Tomo III, 2?, Madrid, BAC, 1959), pero no acepta su posibilidad en el nivel intelectual por temor al irracionalismo. Sin embargo, si —como sostenemos— hay una afectividad espiritual existe también la posibilidad de un conocimiento espiritual por connaturalidad en relación a los valores. Esto, como decimos, es otro tema. Cf. Benoit Duroux, **La psychologie de la foi chez** S. Tomas ci'Aquin, Imprimerie S. Paul, Friburgo, 1956, particularmente el párrafo sobre "l'instinct qui meut a croire". "Il y a donc dans la foi un jugement par connaturalité, une connaissance affective....." (pég. 35).

los dinamismos sensibles en la experiencia humana. Este debe se compensa con el haber del descubrimiento de varios de sus mecanismos operativos (7).

Haremos la reseña de algunos aportes significativos en este campo.

a) La percepción. La experiencia de lo real parece tener los siguientes caracteres perceptivos, que interesa recordar para revisar luego los aspectos afectivos y señalar la interdependencia entre ambos.

Ubeda Purkiss (8) señala que las experiencias de Senden y Riesen realizadas con chimpancés mantenidos desde el nacimiento hasta la madurez en total oscuridad y con ciegos por cataratas congénitas, operados en la adultez, muestran que la afirmación de la Gestalt de que la organización perceptiva es inmediata debe ser revisada. Ubeda dice que las experiencias aludidas "contradicen dicha afirmación". Creemos que por lo menos reducen significativamente la idea gestaltista. Los sujetos de la experiencia eran capaces recién después de un largo período de entrenamiento de reconocer un objeto familiar sencillo (como un huevo o un terrón de azúcar) si se lo colocaba sobre la mano, pero no si era suspendido de un hilo. (Un cangrejo muere de hambre si su presa en vez de estar sobre la arena o la roca es suspendida de un hilo frente a él). A los trece días de la operación algún paciente aprendió a distinguir un cuadrado de un triángulo, pero no era capaz de reconocerlos sin contar previamente el número de lados. El período mínimo de aprendizaje de un corto número de objetos fue de un mes.

Ubeda agrega que los trabajos de Gellerman con chimpancés demuestran la necesidad de un aprendizaje para lograr el reconocimiento de figuras simples. Lo interesante es que en dicho aprendizaje desempeña un papel importante lo que se denomina el "refuerzo motor". Como es notorio en los niños, necesitamos "actuar" lo percibido, o, mejor, aprendemos a percibir ciertos aspectos de la realidad gracias al concomitante motórico. La "vis locomotiva" contribuye al trabajo de la "vis sensitiva". Hay también una regulación "central", de los centros cerebrales, que actúan como "mediadores" entre el estímulo y la respuesta sensorial y motriz. Así en estudios sobre gradientes sensoriales, Marshall y Talbot encontraron que las discriminaciones de las intensidades relativas de los estímulos (mayor o menor luminosidad) dependen de la actividad de determinadas células corticales cuya función sería reforzar o frenar las intensidades del estímulo hasta un nivel cortical adecuado.

El norteamericano Hebb ha sintetizado así el proceso de configuración perceptiva de lo real: a) fase de unidad sensoria! primitiva, en

(7) Habría que emplear el término "procesos" y no mecanismos, sed loquendum ut plures.
(8) **Lecciones de Psicofisiología,** Escuela de Psicología, Madrid, 1963.

la que sólo se da una primera estructuración elemental reducida a la delimitación de fondo y figura; b) unidad no sensoria! (o del sensorio interno, diríamos en la Escuela), adquirida por experiencia, por acción selectiva y configurativa del sujeto, que actúa movido, **incluso inconscientemente**, por motivaciones, experiencias previas, etc.; c) el llamado factor de identificación o semejaba debido a larga experiencia. Las experiencias de Piaget son sugestivas en este sentido. Sabemos lo que le cuesta a un niño aprender a identificar y transferir. Hay que esperar varios años para que sepa reconocer la igualdad de un todo si hacemos variar su forma. Por ejemplo, si delante de un chico preescolar pasamos una cantidad invariable de bolitas o perlas de un vaso corriente a otro alto y delgado, puede que diga que "hay más bolitas porque es más alto" o que diga que "hay menos porque es más delgado". No acepta la conservación del todo pese a que el trasvasamiento lo hagamos bolita a bolita delante de sus propios ojos. Piaget dice que el preescolar, en posesión de la conservación o invarianza de un objeto individual, no está todavía en posesión de la de un conjunto o clase.

En esta misma línea de consideraciones conviene mentar el proceso necesario a la estructuración espacio-temporal-dinámica de la realidad sensible. Parece que dichas estructuras se forman referencialmente a la propia experiencia del yo corpóreo y viceversa, ésta de aquéllas. Para desplazarnos en el mundo es necesario haber formado una autoimagen o esquema corporal que, a su vez, se va plasmando en relación a la percepción del mundo. Cuando este esquema corporal ha madurado suficientemente es posible el aprendizaje ele ciertas habilidades motóricas, como la escritura. Se puede aprender a leer bastante antes de lo que lo hacemos, pero la escritura exige el logro de una imagen corporal suficiente. Esta imagen no es consciente o tiene, al menos, un trasfonclo su'oconscienle. Sin embargo, desde allí captamos la tridimensionalidad, el tiempo y los movimientos del mundo. Experiencia del yo corporal y experiencia del mundo imbrican e interaccionan. "El esquema corporal es una imagen viva y dinámica de las distintas partes del organismo que intervienen en los más variados movimientos, posiciones y propósitos, anticipados en una representación espacial de aquello que queremos realizar..." (9). Este esquema evoluciona, por lo demás, lentamente, y sólo alcanza su nivel adulto después de los 10 años (Wallon).

Ya que aludimos a los aspectos no conscientes en la percepción, recordemos a título de mero ejemplo el fenómeno de la "suhcepción", que tiene que ver con la corrientemente llamada percepción sublirninar, sobre la que tanto se ha fantaseado (el aprendizaje onírico de las novelas de ciencia-ficción, la propaganda inconsciente, etc.). Pero la sub-

(9) Oñativia, O. V., Método integral para la enseñanza de la lecto-escritura, Buenos Aires, Humanitas, 1967, pág. 19.

cepción es un hecho de experiencia. Si a una figura geométrica cuadrada se le superponen con un proyector líneas oblicuas la figura se deforma y se percibe un trapecio. Si esta superposición la hacemos cinematográficamente con intermitencias de brevísimos lapsos que dejen muy poco tiempo de exposición, de modo tal que el sujeto no alcance a ver las líneas oblicuas, lo mismo percibirá el cuadrado como un trapecio.

Retomando lo de la percepción del yo, ya los psicólogos introspeccionistas sabían lo difícil que resulta a los sujetos localizar el "centro" del mismo. Unos lo sienten a la altura de la cabeza, otros en el pecho y aún en otras partes del cuerpo. Los niños tardan en diferenciarlo, simplemente, del no-yo. Es el "absoluto no diferenciado" de Freud y Piaget. El lactante trata las partes de su propio cuerpo como objetos. Allport (10) recuerda que el ego se presenta con dimensiones físicas variables. A veces menor, a veces mayor que el propio cuerpo. En un sueño ligero perdemos el sentido del ego pero no toda conciencia de lo que está pasando alrededor. De pronto los pies no nos pertenecen, a la inversa del amputado que le duele el miembro inexistente. Los que manejan máquinas saben hasta qué punto se convierten éstas en una prolongación del cuerpo y del ego. Este último toma como una ofensa personal el que otro auto nos pase en la ruta. Los objetos simbólicos, de prestigio, poder o seguridad, pasan a sentirse como partes del ego, nos proyectamos e identificamos con ellos. En cuanto al cuerpo, las mujeres lo objetivan mejor, tienen más conciencia de él y se instalan a través de él en el mundo de modo distinto que el hombre, a tal punto que este "supuesto" subconsciente diferencia de manera radical la **actitud postural** femenina, la mostración social y el contacto con las cosas. Las insinuaciones comunicativas y la expresión o lenguaje del cuerpo son distintas de varón a mujer y de individuo a individuo (11). El cuerpo es instrumento de expresión (el cuerpo es reflejo del alma, nos decían nuestros maestros), con él mantenemos un diálogo que comienza por uno mismo, a quien el cuerpo dirige su primera y secreta comunicación. Pero, como todo símbolo o signo, es medio y valla. Nos remite pero nos separa. Su impenetrabilidad corpórea aisla, y estamos solos dentro de él. Desde su profundidad vivimos la realidad a partir de lo que Lersch llamó el **fondo endotímico,** desde allí vivenciamos el mundo y nos lo decimos a nosotros mismos, cargado de fuerte intención afectiva (12).

Ese "desde el que" subconsciente (no decimos adrede inconsciente) es una urdimbre de fuerzas de distinto origen. Biológicas, psíquicas y sociales. Marx insiste en las sociales que presionan y estructuran "la

---

(10) Allport, **La estructura del ego,** Buenos Aires, Siglo Veinte, **1972,** pág. **17.**
(11) Puede verse Buytendijk, **F. J. J.,** La **Mujer,** Madrid, Rev. de Occidente, **1955;** y **Attitudes et mouvements.** Brujas, Desclée, **1957.**
(12) La Estructura de la Personalidad, Barcelona, Scientia, **1967.**

conciencia" (condicionamientos de clase), otros ponen el acento en la cultura, y los psicólogos en las experiencias arcaicas, en el transfondo somático, en la dinámica grupal, etc. Adentrémonos en este ámbito inquietante.

b) **La afectividad.** Comencemos con el aporte psicoanalítico.

Para esta escuela hay un trasfondo fantasmal-afectivo inconsciente pleno de significaciones desde el que se vivencia sobre todo las relaciones interpersonales. Ese fondo tiende a ser **proyectado** al exterior, luego de haber sido **internalizado.** Por él se dan todos los juegos afectivos que el psicoanálisis llama **mecanismos de defensa del yo,** atracción-rechazo, agresión-fuga, etc., siguiendo siempre la ley de la ambivalencia. En términos clásicos podemos ver en ella las acciones y reacciones mutuas del concupiscible y del irascible (una interpretación en este sentido es la de Anne Terruwe) (13).

De las disquisiciones psicoanalíticas tomaremos para nuestro cometido las llamadas **"relaciones objetaies".**

Las fuerzas apetitivas tienden a sus objetos propios y las experiencias afectivas de esos objetos instintuales asumen significaciones positivas o negativas. Inicialmente esos objetos se dan como presencias buenas o malas para el niño, satisfactorias o frustrantes. Estas presencias son fantasmáticas, penetran y pueblan la vida interior del sujeto. Luego de internalizadas se producirá el proceso inverso, proyectándose al mundo exterior al que se sobrepondrán como un esquema o "pattern" vivencial. Es como un "calco" o huella de las experiencias primitivas desde el que se vivencian las posteriores. Tenderemos a vivir afectivamente la realidad a través de tales proyecciones. Si agregamos el ingrediente sexual o libidinal tendremos lo que los psicoanalistas y en particular la escuela inglesa (Klein, Phillipson, Bion, etc.) llaman "relaciones objetaies". No nos detendremos en la descripción del mecanismo sino que tomaremos su significación psicológica más general. Las experiencias originales dejan un saldo. Cuando éste es afectivamente positivo el sujeto vivenciará a partir de "expectativas" o "anticipaciones" de confianza y seguridad. A la inversa, las presencias malas internalizadas, también revivirán cada vez que la situación lo favorezca y, en casos extremos, darán la tónica habitual. Cubrirán con su halo maléfico la experiencia de la realidad, particularmente cuando el yo esté muy comprometido o afectado por la situación, o si la situación es poco definida y deja al sujeto estructurarla libremente. Estas situaciones son altamente proyectivas y pueden ser muy ansiógenas para ciertas psicologías.

---

(13) The Neurosis in the light of rational psiehology, N. York, 1960; nosotros comentamos su posición en la Revista "Cuadernos de Psiquiatría", Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, N? 7 y 8, 1969.

No es necesario ir tan lejos en el "análisis". Un autor tan equilibrado como Künkel (14) señala la importancia que puede tener la "primera escena", o las primeras escenas, en el modo poslerior de vivenciar. Además, ya sabemos que las experiencias angustiantes tienden a ser recurrentes a causa del mismo temor obsesivo a la recurrencia (15). Y así se fija el hábito. Mientras más luche el sujeto por alejar la ansiedad o la angustia, peor será, pues generará una angustia por la angustia o temor al temor, y así indefinidamente. Estas fijaciones anticipadas estructuran también mal las relaciones interpersonales y perturban la buena comunicación. El matrimonio mal avenido que funda sus disputas en un mecanismo de mala "expectancia" mutua: él dirá: me retraigo porque me regaña; ella, le regaño porque se retrae. Y ambos tienen razón. Estos problemas de la comunicación suponen siempre una mala percepción (misperception) por defectuosas y perturbadoras experiencias de lo real (16).

Ya que hemos tocado el tema de las relaciones interpersonales, detengamos un momento la atención ahí. En la relación social el sujeto asigna significados, interpreta simbólicamente, espera comportamientos a los que pre-ajusta su respuesta (pre-juicio), confiere roles, supone pautas conductuales que generaliza, etc. y se comporta en consecuencia. La complemenfariedad de expectativas es el núcleo de la interacción social. Pueblan estas expectativas múltiples fantasmas y presionan diversas fuerzas afectivas. En este sentido, si le quitamos el matiz sexualista, la hipótesis freudiana de la transferencia y contratransferencia resulta socialmente esclarecedora. Transferencia y contratransferencia pueden ser concebidas (como todos estos fenómenos afectivo-imaginativos que analizamos) poniendo el acento en las imágenes o en los afectos. El psicoanálisis enfatiza el aspecto fantasmal. Nosotros preferimos hacerlo con el afectivo, con el thimós, ánimo, humor o temple, sin menospreciar el otro ingrediente. En esta tesHura un autor no freudiano describe del siguiente modo la personalidad del ulceroso, poniendo el acento en el "ethos" o plexo actitudinal profundo, más que en los fantasmas o contenidos rnnemónicos concretos (trauma inicial, primera escena, imago paterna, etc.): "... lo que hoy nadie podría negar es la totalidad humana del cuadro ulceroso, en absoluto unidimensional, sino que comprende una problemática íntima y social" (17). Y continúa citando a von Weizsäcker: el Dasein o vida concreta del ulceroso se presenta como una totalidad personal hambrienta en relación con un mundo

---

(14) **Psicoterapia** del **carácter,** Alcoy, Marfil, 1970.

(15) Cf. entre otros, Frankl, V., **Teoría** y **terapia de las neurosis,** Madrid, Credos, 1964.

(16) Watzlawick y otros, **Teoría** de ¡a **comunicación humana,** Bs. As., **Ed.** Tiempo Contemporáneo, 1971 y los trabajos precursores de Bateson, G., en castellano **Metálogos,** Bs. As., T. Contemporáneo, 1969 y **Comunicación:** la **matriz social de la psiquiatría,** Bs. **As.,** Paidós, 1965.

Estas referencias nos invitan a hacer una aclaración: De más está decir que la citación de ciertas obras no supone ninguna recomendación doctrinal.

(17) Torrelló, J. B., **Psicoanálisis y Confesión,** Madrid, Rialp, **1963,** pág. **39.**

voraz (o sea visto proyectivamente). Está ligado al mundo por una relación de presa, de apropiación y de "digestión" de las cosas. Quiere asegurarse su dominio –y su afecto– y lo hace con el alma y con el cuerpo, con el estómago y el duodeno, que en estado de permanente hiperactividad se irritan y ulceran. La enfermedad es un síntoma del "humor" fundamental y un aviso del desorden caracterológico. Cuerpo y espíritu se expresan ¡untos, el cuerpo se constituye en el signo de la totalidad existencial. Por supuesto –agreguemos nosotros– que hay una labilidad y excitabilidad somática intrínseca que es la concausa material del fenómeno y que depende de la contextura o complexión corpórea. No todo "ávido" es ulceroso y el nivel de avidez del ulceroso puede ser alto sólo "para él". Esta con-causalidad es más tomista que el psicogenismo puro. En esto coinciden un Frankl con un Barbado.

No sólo los fantasmas, pues, sino fundamentalmente los hábitos afectivos profundos están presentes en nuestras relaciones con el mundo, en particular con el mundo social. Es una experiencia corriente comprobar que los sujetos agresivos aún inconscientes generan agresividad y los calmos serenan. El lider carismàtico inspira seguridad debido a una personalidad "no amenazante" pero al mismo tiempo tiene autoridad porque aquel rasgo es vivido como atributo de la ¡mago paterna (de lo superior) y nacido de la fuerza. Esta combinación de fortaleza-no-amenazante es notable en las personalidades superiores.

Los fantasmas presentes multiplican los personajes sociales. Ellos son los responsables de que en los grupos pasen cosas que no nos explicamos. La teoría de las relaciones objetales ve en ellos las presencias buenas o malas de los seres importantes en la vida de los sujetos, partiendo de ¡a figura materna. Pero se puede apelar a otras claves interpretativas válidas.

La formación de la personalidad afectiva no depende, por cierto, solamente de estos mecanismos realzados hasta la exageración por el psicoanálisis ni de la pura historia psicológica de la persona. La caracterología anterior abusó del concepto de rasgo o disposición en términos genotípicos. Sin embargo es innegable que las disposiciones constitucionales corpóreas, dependientes de factores genéticos son concausa del temperamento, carácter o personalidad. Eysenck ha desarrollado una interesante explicación psicofisiològica partiendo simultáneamente de Pavlov y de Jung en lo referente a ese rasgo tan general de la orientación total de la persona que es la intro-extroversión. Según la teoría, con este rasgo se vincula la capacidad social de aprendizaje, mayor en los introvertidos. El variable coeficiente de estimulación-inhibición elei sistema nervioso humano (y animal) se correlacionaría con el rasgo intro-extroversión y éste, como decimos, con el aprendizaje, particularmente social o normativo. Tal índice fisiológico también

era variable en los perros de Pavlov y también se vinculaba claramente a su capacidad de formar reflejos condicionados, base material del amaestramiento y la formación de ciertos hábitos (18). R. Meili (19) cree haber encontrado que la actitud positiva o negativa (miedo o simpatía) en los niños frente a objetos desconocidos, aparece como una característica espontánea y fuertes diferencias individuales ya a los tres o cuatro meses y guarda una correlación alta hasta los ocho años o más, edad a la que llegó la investigación. Rasgos tan espontáneos y firmes a partir de edades tan tempranas (suponemos que se controlaron las variables psicológicas que podrían estar incidiendo, como experiencias traumáticas, relación materno-infantil, etc.) inducen a pensar en disposiciones constitucionales y a postular correlaciones psico-fisiológicas. Allport se aparta de un ambientalismo radical, como es el del behaviorismo norteamericano y reconoce **disposiciones** innatas y genéticas en el desarrollo de la personalidad (20). Rof Carballo (21) llega incluso a identificar estructuras cerebrales de desarrollo correlativo a las instancias psíquicas evolutivas del psicoanálisis.

Estas ideas son más acordes al pensamiento tomista que el psicologismo y el ambientalismo extremos de ciertos psicoanálisis, el conductismo ambientalista yanqui o el sociologismo marxista.

Otra precisión debe hacerse a la explicación psicoanalítica, concretamente a la idea de las "relaciones objetales" y su incidencia en la experiencia social. A la tesis de que las presencias fantasmáticas originales condicionan nuestra percepción social el freudismo agrega otra mucho menos admisible, la de la dependencia directa del fenómeno con la presunta evolución de la libido y el establecimiento del objeto libidinal. De ahí lo de "relaciones objetales" (22). La teoría psicoanalítica ortodoxa presenta en éste como en otros aspectos un reduccionismo sexualista que no sólo no se puede solventar con hechos, sino que lamentablemente deforma ciertas constataciones válidas, las que, pese a su oscuridad, son sugestivas. Esa oscuridad no debe cargarse exclusivamente al psicoanálisis, tratándose, como se trata, de expresar fenómenos afectivos. Pero el reduccionismo y el interpretacionismo simbologista, a veces verdaderamente maniáticos, no contribuyen a echar luz pese a la fecundidad de ciertas intuiciones.

Esta fecundidad se revela, no sólo en psicopatología sino, en lo que a nosotros atañe, en psicología social, y creemos que debe tenerse en cuenta en una teoría de la experiencia.

---

(18) Eysenck,'H. J., **Personalidad** y **Vida Social,** Madrid, Morata, 1962, también **Les dimeniions de la personnalité,** París, P.U.F., 1950.

(19) Meili, R., Fraisse, P., y otros, **Psicología de las actitudes,** Buenos Aires, Proteo, 1967.

(20) **Desarrollo y Cambio,** Buenos Aires, Paidós, 1963.

<21) **Eiclccía** y **Psicoanálisis,** Desclée, Bilbao, 1972, **y** también **Cerebro Interno** y **Sociedad,** Madrid, Rialp, 1956.

(22) Véase entre otros, Spitz, R. A., **La formación del yo - Una Teoría Genética de campo,** Bs. As., Centro Editor de A. Latina, **1968, y** Fornari, F., **La Vida Afectiva Originaria del Niño,** Madrid, Fax, **1966.**

c) **Integración de momentos experienciales sucesivos. Papel unificador del Yo.** A esta altura merece recordarse una opinión sensata y autorizada. Para Gordon W. Allport la personalidad va integrándose y diferenciándose por la incorporación de sucesivos momentos experienciales. El éxito mayor o menor en este proceso determina el grado de madurez y armonía de una personalidad (23). Allport opina que los estratos que han debido ir integrándose en síntesis superiores no lo hacen perfectamente o inescindiblemente. De algún modo permanecen, incluso los más arcaicos, y mantienen cierta autonomía funcional. Esto explica los conflictos, las crisis de crecimiento, los fenómenos regresivos, los dobleces de personalidad, etc. Nuestras motivaciones y nuestra afectividad infantiles no se absorben totalmente. Rasgos infantiles los encontramos en las personalidades más maduras. Se acentúan (o actualizan para emplear el término justo de nuestra Escuela) en los momentos críticos y se tornan manifiestos en el declive senil. Análogamente podemos decir algo semejante de los estratos sensibles y animales respecto de los espirituales. Pero si bien el Yo racional adulto no logra una primacía perfecta ni siquiera "política" respecto de los estratos inferiores y más arcaicos, no podemos admitir con el psicoanálisis que el Yo sea una simple excrecencia del Ello (o animalidad) y un desarrollo tardío y prácticamente "secundario" (para emplear su terminología). Tampoco podemos dejar de reprocharle que explique la aparición de funciones superiores mediante la postulación de otra superestructura, el Super-Yo. Frente al Ello-animal y el Super-Yo social el Yo casi no resulta más que un conjunto de mecanismos defensivos: proyección, identificación, introyección, compensación, desplazamiento, remoción, racionalización, formación reactiva, sublimación, etc. etc. Podemos aceptar que ellos le sirven para moverse frente a la realidad y que ésta es experimentada parcial y ocasionalmente en relación a tales mecanismos afectivo-imaginativos; lo que rechazamos enérgicamente es su reducción a ellos.

Para la visión tomista, el Yo, mejor dicho, la forma sustancial espiritual, "asume eminentemente" en la espiritualidad el animal que también somos y el niño que no termina de madurar en nosotros. Desde el núcleo de la racionalidad el Yo experiencia lo real y se experimenta a sí mismo, aunque el animal y el niño no sean nunca perfectamente asumidos e integrados (24).

El Yo es la cenicienta de la psicología actual. Se insiste en sus deficiencias pero se permanece indiferente ante las maravillas de sus

---

(23) Allport, G. W., **Psicología de la Personalidad,** Bs. As., Paidós, 1962.

(24) En otras ocasiones hemos insistido y no dejaremos de hacerlo sobre la importancia de la teoría de la "asunción eminente de las formas" en antropología. En la Escuela hay abundante literatura sobre el tema. Aplicada a la psicología ha sido capital para nosotros. Cf. en Mikael, **Sexo** y **Teología,** N9 6, 1974, y la introducción al estudio sobre **Sub-Cultura Joven** y **Religión - Una aproximación psicosocial desde la teoría de la integración,** U.C.A., Mendoza, 1975.

síntesis. Se sabe todo lo que hay de subjetivo en su comportamiento frente a la realidad, cuando está comprometido o "envuelto", como dicen los sajones, pero no se tiene ninguna explicación para cuando es objetivo y veraz. Se insiste en la inautenticidad neurótica pero no en las proezas de autoobjetivación que es capaz de alcanzar (25). El relativismo contemporáneo insiste en los condicionamientos de todo tipo, los estudia al detalle, pero se queda mudo frente al despliegue del espíritu y la libertad. Sabemos exactamente hasta qué punto es influida nuestra experiencia de lo real, nuestra memoria y nuestro juicio por las referenciales perceptivas y estimativas que nos condicionan. Hay largas y minuciosas investigaciones que nos muestran como productos del ambiente, de los genes, la sociedad y la cultura. Pero muy pocas que expliquen la maduración personal, la conquista de los valores trascendentes y la superación que algunos hombres y culturas han logrado de sí mismos. Sabemos por qué la gente se suicida, cambia de personalidad, se quiebra o simplemente se engaña a sí misma. Pero muy poco por qué tantos no lo hacen. Sabemos cómo lavan masivamente un cerebro, pero nada de cómo es posible que de ahí salga un Soljhenirzin, portento espiritual de nuestra época. Estamos necesitando con urgencia una **psicología espiritual.**

Un mismo experimento nos muestra las dos vertientes de lo que decimos. Allport (26) cita el trabajo de Huntley y Wolff sobre juicios respecto de sí mismo. Estos investigadores, trabajando independientemente, pidieron a varios sujetos su opinión sobre diversas personas basándose en la escritura, discos, fotografías de mano, modo de hablar, etc. Eran sujetos de laboratorio de modo que actuaban con cierta rutina o "indiferente objetividad", diríamos. De pronto, al promediar la serie, se les mostró registros de su propia conducta expresiva, grabados sin que lo supieran. La gran mayoría de los sujetos no se reconocieron y continuaron respondiendo inocentemente. Pero algo ocurrió. Las descripciones comenzaron a tomar otra forma. Aunque ignoraban completamente que tal o cual expresión era de ellos mismos, la valoraban mucho más favorablemente que a otra expresión similar ajena. O, a la inversa, con una expresión vehementemente desfavorable. Quedó atrás el indiferentismo y la profesionalidad inicial. Los registros ajenos los mantenían "objetivos"; los propios, no. Si de pronto –y aquí viene la otra vertiente de la cuestión– un sujeto se daba cuenta **a medias,** por decirlo así, de que esa muestra que se estaba juzgando era suya, sus juicios se hacían más intensamente parciales; pero si reconocía claramente el registro como propio, inmediatamente se imponía la objetividad y los juicios volvían al nivel neutral.

La experiencia nos muestra que los dispositivos del ego son sutiles y subconscientes y que el limen de la ego-intervención es inferior al

(25) Allport, **Desarrollo y Cambio,** op. cit., pág. 35.
(26) Allport, **La estructura del Ego,** op. cit., pág. 49.

del autoreconocimiento, **pero también nos muestra hasta qué punto el propio ego, en el nivel consciente,** es **capaz** de **objetivarse y controlarse a** sí **mismo.**

Para concluir con el tema de los elementos no conscientes que influyen en la captación de lo real y están presentes en la constitución de la experiencia, permítasenos traer a colación algunos datos de la psicología social. Brunner y Goodman (27) demostraron que la percepción de tamaño tiene que ver con la estimación de las cosas. Los niños pobres tienden a reproducir las monedas de mayor tamaño que los niños ricos y que su tamaño verdadero. Cuando las monedas son de mucho valor en general todos los niños tienden a exagerar su tamaño. Asch y Sherif han mostrado con sus clásicos experimentos de presión social lo que ésta influye en la percepción, el juicio y la sinceridad (28). La teoría de los marcos valorativos de referencia (por ejemplo los grupos de referencia, los efectos de mostración en economía, etc.) nos ¡lustran suficientemente respecto de nuestras dependencias sociales en cuanto a la experiencia de lo real. Los marcos culturales condicionan también los gustos, las estimaciones, los "supuestos" estéticos, morales, etc. Santo Tomás señala que ciertos contactos corporales son pecado mortal, siempre que los usos y costumbres no los impongan como naturales (29). La dinámica de grupos ha mostrado hasta el hartazgo la fuerza de los mecanismos sociales. En los animales también se observan fenómenos similares: las hormigas lrabajan a un ritmo varias veces superior y la cantidad de material que transportan es tres veces mayor cuando están acompañadas que cuando están solas (30). A los hombres y a los animales se les puede inducir a percibir como agresiva una situación que en otra ocasión los deja indiferentes (31). Conocemos también múltiples mecanismos de ajuste intragrupo y extragrupo que pasan inadvertidos para sus protagonistas (32). Habría que aludir a las regulaciones biológicas demográficas (33); las influencias de la anomia social en la enfermedad, la conducta desviada, la fertilidad (34). En fin, a la urdimbre apenas atisbada de las raíces inconscientes de nuestra existencia y de nuestro acceso a lo real. Nosotros sólo hemos querido hacer una alusión.

---

(27) **Value and need as organizing factors in perception,** J. Abnormal and Social Psychology, 1947, 42.

(28) Asch, S., **Psicología Social,** Bs. As., **Eudeba, 1962.**

(29) S. Th„ 2-2, q. 154, a. 4.

(30) Chen, Universidad de Tsing Hua, Pekín, 1937, en Zajonc, R. B., **Psicología Social: estudios experimentales,** Alcoy, Marfil, 1967.

(31) Lorenz, K., **King's Solomon ring,** Nueva York, Crowell Co., 1952.

(32) Una síntesis en Homans, G. C., **El Grupo Humano,** Bs. As., Eudeba, 1963.

(33) Bouthoul, G„ **Biología Social,** Barcelona, Oikos-Tsu, 1971, o Robert Ardrey, The **Social Contract,** N. York, Atheneum, 1970.

(34) Marshall Clinard, **Anomia** y **Conducta Desviada,** Buenos Aires, Paidós, 1967.

3. EMERGENCIA INFRACONSCIENTE DEL "MUNDO"

La infraestructura no consciente desde la que se percibe y organiza la realidad está constituida por dinamismos centrípeto-centrífugos dé la diada Sujeto-Mundo.

El sujeto estructura, recorta, abstrae y constituye su mundo en función de disposiciones propias de su especie y aún de su genotipo y de las posibilidades ambientales o ecológicas. El mundo socio-cultural con el que se encuentra lo acoge pautándolo, se internaliza en el sujeto matrizando su "personalidad básica" (Kardiner 1939). Aquí se señaló ya lo que dice Santo Tomás de las evidencias que se adquieren en la infancia que arraigan tan hondo que parecen verdades "per se notae", aunque sean meras opiniones. Del diálogo e interacción Yo-Mundo surge la personalidad individual como posibilidad concreta existencial, a partir de la cual el sujeto se da a sí mismo su impredecible, libre y misterioso destino trascendente o se disuelve más o menos en él, en la "moira". Lo observamos incluso en quienes tienen muy deteriorado el núcleo racional de su personalidad, los enfermos mentales. Estos pueden hacer cosas muy distintas con demencias similares; unos se aniquilan, otros logran dar a su tragedia un signo de cierta positividad, bondad y creatividad, cincelando una figura moralmente valiosa. El cristiano toca aquí, además, el misterio de la gracia.

En lo infraconsciente hunden sus raíces las significaciones culturales, idiomáticas, simbólicas, estimativas, míticas, actitudinal-posturales, rituales, estéticas, etc. Es ¡o pre-racional del hombre, es decir el ámbito de las imágenes y afectos cuyo sentido vivencial se expresa en símbolos y asociaciones. Lo afectivo-emocional se expresa con imágenes que le están unidas y que siguen ciertas pautas o claves, ciertas ordenaciones simbólicas establecidas socio-culturalmente y trasmitidas por "educación ancestral" (socialización o aculturación) (35). Si hay arquetipos inconscientes colectivo-genéticos propios de la especie, como quiere Jung, nada se puede afirmar seriamente, salvo negarlo. Pero sí hay arquetipos socioculturales que forman el humus desde el que nos dirigimos al mundo cuando llega la edad de la razón. Es, por supuesto, algo preracional pero no irracional ni alógico, como se ha pretendido, porque si bien la inteligencia no aparece como capacidad abstractiva y formalizadora hasta la edad escolar o después, no obstante está de algún modo presente y organizando activamente la vida sensitivo-imaginativo-afectiva del niño. Las diferencias entre los niños pequeños y los animales superiores son abismales pese a su inferioridad manifiesta en

---

(35) Una síntesis en Hofstätter, P. **R., Introducción a la Psicología Social,** Barcelona, Miraele, 1966, particularmente el cap. I, segunda parte, "sobreentendidos" socio-culturales, y la tercera parte sobre el lenguaje y el aprendizaje.

punto a maduración y desarrollo. Los juegos infantiles se diferencian absolutamente de los juegos animales, aún cuando éstos sean muy superiores en habilidad motórica. El niño parece abierto al futuro y buscando siempre experiencias nuevas (36), el animal repite el esquema genético-ancestral. Sobre la racionalidad implícita en la expresión mágico-simbólica infantil puede verse Wolff (37).

Las facultades sensibles humanas son desde el comienzo más que sensibles, la animalidad es más que ella misma en el hombre y esto desde el principio (y siempre, aún "perdida la razón"). No porque lo inferior prefigure lo superior sino porque lo superior se halla presente sobreelevando lo inferior. Exactamente al revés de lo que cree la psicología evolutiva hoy y el evolucionismo en general. Y aquí debemos aludir de nuevo a la asunción de las formas inferiores por las superiores. Habría que estudiar el desarrollo humano ontogenético y filogenético (si lo hay) desde la perspectiva de la **actualización** de **formas,** a medida que las formas inferiores "disponen" la materia para más altas informaciones y no como surgencia **ex nihilo** "evolutiva". Las formas inferiores tienen como causa final las superiores, ontológicamente primeras y no al revés.

Decíamos que el hombre emerge desde profundidades vivenciales a la experiencia racional reflexiva de lo real. El ámbito preconsciente da base y al mismo tiempo limita esa experiencia. El mismo lenguaje que nos sirve para pensar fija un plafond a nuestro pensamiento. La riqueza de las imágenes y vivencias infantiles, las ancestrales de grupo y las provenientes de la educación marcan un handicap al desarrollo mental. Los chicos de clase baja suelen tener menos experiencias perceptivas, menos estimulaciones afectivas y menos diversificadas, están más solos y su contorno suele ser menos rico, menos inductor y significativo, por lo que el desarrollo intelectual posterior es también inferior, como es notorio en los campesinos. Muchas falsas oligofrenias son debidas a déficits sensoriales y afectivos primarios. Inciden, por cierto, también los factores hereditarios. Se ha seleccionado ratas por su capacidad superior y se las ha cruzado entre sí. El resultado es una prole más dotada que el promedio, pero también se ha observado que los padres por estar mejor dotados, comunican, estimulan y habilitan también mejor a los pichones, con lo cual el efecto no se puede atribuir exclusivamente a la variable genética. El supuesto o suelo experiencia! es, pues, distinto para los grupos y para los individuos, así como las posibilidades de desarrollo que ofrece.

---

(36) Chateau, J., **El Juego del Niño,** en la Psicología del Niño de Debesse, Bs. As., **Nova,** 1962.

(37) **La Personalidad del Niño en edad preescolar,** Bs. As., Eudeba, 1962, y sobre el "significado" de la conducta esquizofrénica y su lenguaje, Watzlawick y otros, **Teoría de la comunicación humana,** op. cit., y Bateson, G„. op. cit., entre otros.

4. EL PAPEL QUE LA PSICOLOGIA ATRIBUYE AL **"MUNDO" EN** LA CONSTITUCION DEL YO Y RECIPROCAMENTE

En la psicología actual de las más diversas orientaciones resulta un valor entendido que el "mundo" no sólo es el horizonte de la experiencia personal sino que se constituye en **integrante** y en cierto modo en **contenido** del Yo. "Conviene decir que la personalidad no está simplemente **situada en** un mundo y **abierta a él,** sino **que ese mundo interviene, como elemento integrante, en la propia personalidad" (38).** Ese mundo –por otra parte– en cuanto vivido adquiere **valencias** significativas personales, no es puramente "objetivo". El mundo es mi mundo, fruto de mi experiencia en cuanto que es mía. A la inversa, el mundo contribuye a formar mi Yo, dándole contenido a mis vivencias, llegando a constituir el bastidor donde se tejerá el "self" o autoidentidad del individuo.

Como es sabido, a partir de Dilthey y de Husserl se ha hablado de diverso modo de todo esto. Será el "in der Welt sein" y el "Welt offen" del existencialismo filosófico o la "polaridad social-individual como estructura de la psique" de los psicólogos sociales (39). Recorramos algunas expresiones particularmente referidas al mundo social: "El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con los hombres" (Buber); "el Yo no sólo es un 'miembro' del nosotros, sino que también el nosotros es un miembro necesario del Yo" (Scheler); la relación polar del hombre con el mundo y en especial con el mundo social es un exisfencial, es decir "el modo en que la existencia humana se realiza y que el hombre ha recibido ya como bosquejo de la Creación" (40).

Lersch va más lejos y compara este previo "bosquejo" del mundo en nosotros con las formas **a priori** de Kant. Tal bosquejo no sólo permite pre-ordenar la experiencia del mundo, sino que sería la condición misma de su posibilidad, lo que no es aceptable, absolutamente, para un realista. Relativamente sí lo es, referido a! acceso apetitivo-afectivo a la realidad. No lo es en cuanto se pretenda que exista en la potencia cognoscitiva otra cosa que una pura potencia para ser actualizada o informada (41). Cuando nos referimos al conocimiento por connaturalidad afectiva señalamos esta forma de acceso a lo real como cierto **a priori,** cuya raíz está en la inclinación del sujeto a las formas perfectivas. Como quiera que esto sea, fenomenològ icamente es un es-

---

(38) Nuttin, J., **La estructura de la personalidad,** Buenos Aires, Kapelusz, 1968, pág. 194, subrayado en el original.
(39) Beck, W„ **Psicología Social,** Madrid, Morata, 1967.
(40) Lersch, Ph., **Psicología Social,** Barcelona, Scientia, 1967, pág. 2. De aquí tomamos las anteriores citas de Buber y Scheler.
(41) Cf. Joseph de Tonquedec, **Critique** de **la Connaissance,** París, G. Beauchesne, 1929, aunque aún en este sentido habría que hacer algunas matizaciones, como di¡imos.

tar predispuesto, proporcionado, sintonizado. En este sentido se convierte, entonces, como dice Lersch, en "condición de la experiencia". Metafóricamente lo llama esquema del mundo en nosotros. Nosotros creemos que la experiencia interna nos testimonia la existencia de un cierto acceso a lo real por connaturalidad afectiva, y que en esa evidencia es en la que probablemente se fundan las teorías del conocimiento **intuicionistas,** que ven en la intuición afectiva un acceso a lo real. Así nos parece que sucede con el "esprit de finesse" pascaliano, con la intuición romántica, la bergsoniana, la "einfühlung", la simpatía scheleriana. También nos parece que se conoce muy mal el alcance y la estructura de esta vía experiencial, pero su importancia es bastante mayor de lo que está dispuesto a admitir el intelectualismo y qué decir el racionalismo.

El entretejido Yo-Mundo se concreta a nivel "catéctico" en la diada **actitudes-valores,** plexo constitutivo del **ethos** individual y social. Un capítulo especial merecerían en esta perspectiva antropológica no-racionalista las **actitudes.** Ellas ingresan junto a los **actos** como parte de la conducta y por lo tanto como materia y sujeto de la **moralidad.** Psicología y ética deben asumirlas. Esta teleología profunda que son las actitudes o disposiciones constituyen ese "íntimo" apenas conocido y difícilmente reconocible de cada cual. Su estudio debe pasar de la psicología más o menos "profunda" a la ética, la pedagogía y la ascética. Lo sabían bien los antiguos espirituales, cuando clamaban: ¡ab occultis meis libera me Domine! No sólo se referían a los pecados olvidados sino a estas disposiciones profundas o hábitos, **intenciones** ocultas –como in-tendere– más vividas que "queridas" y que orientan nuestras vidas. De ahí la constante tarea de rectificar las intenciones. Sobre esta intencionalidad profunda véase el fino análisis de Rollo May en **El amor** y **la** voluntad (42). Sobre la moralidad de las actitudes, Dietrich von Hildebrand, tanto su **Christian Ethics** (43), como **Nuestra Transformación en** Cristo (44) y **Moral auténtica** y **sus falsificaciones** (45), todas obras donde se encontrarán preciosas referencias psicológicas atinentes al tema del "corazón" con el que epilogaremos este trabajo.

Antes recordemos lo que decía Sto. Tomás del efecto de las disposiciones en el conocimiento. Anticipa el Doctor Angélico los asertos de los modernos acerca de la proyección de las actitudes sobre la realidad, fundando el fenómeno en la connaturalidad. Dice: "Sicut gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ¡ta mens hominis ¡udicat de aliquo faciendo secundurn suam habitualem dispositionem" (46) y recurriendo a Aristóteles: "De ahí que el Filósofo diga 'cual es uno

(42) Buenos Aires, Emecé, 1971, cap. 9.
(43) N. York, D. Me. Kay, 1953.
(44) Madrid, Rialp, 1955.
(45) Madrid, Guadarrama, 1960.
(46) S. Th., 2-2, q. 24, a. 11.

tai **le** parece **ei** fin' (Ética illj". Y en 2-2, **q.** 45, a. 2 expresa **que** la sabiduría dice rectitud de juicio, la cual rectitud proviene del uso perfecto de la razón **o de cierta connaturalidad con aquello** que **se ha de juzgar.** Así en lo referente a la castidad –sigue– se juzga bien por poseer la ciencia moral o por poseer el hábito (o virtud) de la castidad, por connaturalidad con ella.

Como si dijéramos: la actitud o disposición buena conoce el bien por connaturalidad afectiva con él. Es que la disposición hacia el valor no es sino el valor poseído internamente –internalizado, diríamos hoy. Las actitudes son el correlato subjetivo de los valores objetivos y ambos se sintonizan. El bueno intuye lo bueno por connaturalidad. . . ¡intuitivamente, afectivamente!

En esto tiene un pape! decisivo la cogitativa o "estimativa" humana, facultad que está en el punto de encuentro del espíritu y el cuerpo, y que tanto tiene que ver con el corazón, al que ya arribamos.

5. LA AFECTIVIDAD SUPERIOR O EL CORAZON COMO CENTRO DE LA PERSONA

No podemos cerrar estas deshilvanadas reflexiones sin aludir al papel de la afectividad superior en la experiencia humana. Otros más capacitados tendrán que demostrar la autenticidad tomista de la tesis de la existencia de una afectividad espiritual. Partiendo del supuesto afirmativo (si hay un apetito espiritual –voluntad– debe haber una afectividad tal) nosotros no podemos, en un trabajo sobre la afectividad y la experiencia, dejar de lado ese ámbito. En él se integra la afectividad inferior para dar origen al núcleo de la personalidad que llamamos "el corazón humano", donde confluye la máxima **intimidad** (los sentimiéntos superiores son los que dan esta profundísima vivencia) y la más alta **trascendencia** o ápice del alma. Quienquiera que haya vivido en profundidad algún ámbito de la existencia –la hondura del Ser metafísicamente aprehendido, la exaltación del Bien en el acto de amor puro, el esplendor de la Belleza en el arte, pero sobre todo la experiencia mística de Dios– dará testimonio de esa vivencia afectiva irreductible a la sensibilidad. Allport decía que "el error de la teoría psicoanalítica de la religión –para enunciar el error en su propia terminología– radica en localizar la creencia religiosa exclusivamente en las funciones defensivas del yo y no en el **corazón, centro y sustancia del yo en desarrollo"** (47). Allí está la cámara nupcial del desposorio místico. Allí está el Amor, y por eso la veneración más íntima de la persona de Cristo toma el nombre de devoción al Sagrado Corazón.

---

(47) Desarrollo y Cambio, op. cit., pág. **104.**

El tratamiento de este tema hace obligatoria la referencia a Scheler: "La existencia, ¡unto a las leyes causales y a las relaciones psico-físicas de dependencia de la vida emocional... corporal, de **leyes de sentido** de los actos y funciones emocionales llamados 'superiores' y distintos de las sensaciones afectivas. . . fue algo olvidado durante largo tiempo. La naturaleza intencional y cognitiva del valor, propia de nuestra vida afectiva 'superior', fue redescubierta por Lotze, pero poco tenida en cuenta, pues Lotze se limitó a afirmar en términos muy generales esta 'logique du coeur', sin ponerla de manifiesto en deifalle. De él orocede la idea y la afirmación de que 'en el sentimiento de los valores de las cosas y de las relaciones entre ellos posee nuestra razón una revelación tan seria como en los principios de la investigación intelectual tiene un instrumento indispensable de la experiencia' (Mikrokosmos, I, V)" (48). Scheler sigue diciendo que él mismo ha recogido la antigua y grande idea de Blaise Pascal de un "ordre du coeur" y "raíson du coeur", haciendo de ella uno de los fundamentos de su Ética.

Allport dice que el análisis fenomenológico de la afectividad (simpática) alcanza su culminación con la obra de Scheler, que en punto a sutileza –afirma– no ha sido superada (49).

Pero nosotros a quienes personalmente más debemos como psicólogos y como tomistas en este tema capital es al fenomenólogo Dietrich von Hildebrand y antes que a él a nuestro maestro Guido Soaje Ramos. Creemos que el enfoque es decisivo para la superación del impasse en que se halla la psicología actual, a fin de volver a encontrar a la persona y desarrollar una psicología espiritual no racionalista. Y el centro del problema está en el redescubrimiento del "corazón" y su afectividad superior, **que** depende **de la vivencia de los** valores **superiores.** "El punto realmente importante es la diferencia radical que existe entre las pasiones y las experiencias afectivas motivadas por bienes dotados de valor... Toda respuesta a valor (así como todo ser afectado por los valores) difiere radicalmente de la pasión... Todas las respuestas a valor se nos presentan como decididamente espirituales" (50).

Si aludimos aquí a este tema es para conectarlo con el de la experiencia. Del desarrollo de esa conexión, depende la nueva psicología **humana** y **espiritual.** La unidad de la experiencia humana se revela en la continuidad y transición que hallamos entre la esfera afectiva sensorial y la espiritual. Pero esta continuidad comporta al mismo tiempo un salto cualitativo, y hénos aquí instalados en el misterio del espí-

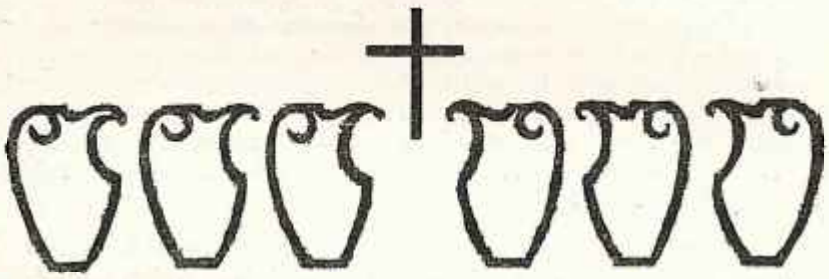
---

(48) **Esencia** y **Formas de la Simpatía,** Bs. As., Losada, 1957, 3ra. ed„ 2do. prólogo.
(49) **Handboolt of social psychologie,** t. I, pág. 43, editor Gardner Lindzey, Harvard University, 1959.
(50) Von Hildebrand, D., **La afectividad Cristiana,** Madrid, Fax, 1968, pág. 77 y ss., **y** también **Nuestra Transformación en Cristo, ya** cit.

ritu en su condición carnal. Más aún, en la medida de la integración que permite el **status praesentis vitae,** es desde la esfera de la vivencia del valor y la correspondiente resonancia afectiva superior, en el núcleo del corazón humano, desde donde se unifica toda experiencia. Y es en la medida en que la afectividad espiritual asume eminentemente toda tendencialidad que el hombre adquiere plenitud. La purificación de las pasiones no rompe así la unidad humana, sino que se convierte en una verdadera sublimación que nada tiene que ver con ese destilado alquím¡<;o del freudismo, del mismo nombre. La afectividad inferior se relaciona con la superior como a) concomitante; b) residuo; c) forma asumida o "participatio"; y d) como contaminación o forma deficientemente asumida, "racionalización" o formación disfrazada del freudismo (51).

En la vivencia afectiva del valor se cierra y culmina el círculo funcional de la humana experiencia y **accedemos a la unidad trascendental de Ser** y **Bien.**

ABELARDO PITHOD



(51) Es otro tema que debe integrar la psicología que pedimos. G. Thibon ha hecho un **leit motiv** de su admirable obla aspectos del mismo. Cf. **Sobre** el amor humano, Madrid, Patmos, **1953; Notre regard qui manque a la lumière,** Paris, Amiot-Dumont, **1955,** y **el** menos recomendable por otros conceptos **L'Ignorance Efoilée,** Paris, Fayard, **1974.**

FRAY MAMERTO ESQUIO

Celébrase este año el sesquicentenario del natalicio de Fray Mamerto Esquiú, acaecido el 11 de mayo de 1826, en un pueblecito llamado San José, del Departamento Piedra Blanca, de Catamarca.

Desde su niñez vistió Mamerto el hábito del Poverello de Asís y en 1848 —a los 22 años— fue ordenado sacerdote. En los claustros franciscanos templó su alma y ensanchó su mente. Allí se ilustró en la lectura de los c'ásicos griegos y latinos. Pero la Sagrada Escritura constituyó su fuente predilecta. Fue de ella luminoso expositor, aureolado por el don de la oratoria. Periodista al servicio de la verdad; diputado defensor del bien común; sacerdote peregrino de la santidad; constituyente que buscó afanosamente el bien de su patria chica; consejero que siempre supo brindar el juicio sereno y justo de su alma, fue además docente que enseñó con dedicación la sabiduría divina.

Adhiriéndose al homenaje que le rinde el país todo en este año aniversario, y en la espera de que pronto Fray Mamerto ingrese en la galería de los santos, MLKAEL se honra en presentar su perfil humano y sacerdotal, tan argentino y tan católico, para ejemplo de sacerdotes y seminaristas.

(N. de la R.)

Si nos hacemos cargo de lo que significa trazar la semblanza de una persona, tendremos inmediata conciencia de la dificultad de la tarea. En efecto, semblanza dice referencia al semblante, es decir, al rostro de una persona. Pero, en tal caso, no se trata sólo de los rasgos físicos ni únicamente de la actividad extrínseca sino del semblante inferior y de los rasgos no visibles que son las verdaderas causas del rostro que se mira y de la actividad extrínseca. Cuando Platón trazaba *la* semblanza de su maestro Sócrates, apenas si pocas líneas dedicaba al aspecto exterior (como por ejemplo en el Banquete) y en cambio escribió páginas profundísimas y libros enteros (como la Apoíogía) para trazar la semblanza interior del gran maestro. De análogo modo y siguiendo tan egregio modelo, trazar una semblanza de nuestro fray Mamerto Esquiú será, ante todo, un esfuerzo por mostrar las líneas esenciales de su rostro interior que fue como el molde vital de su

vida extrínseca. Este Esquiú, escondido en el recogimiento donde se dibujan los rasgos esenciales de su semblanza interior, se encuentra más en el **Diario de recuerdos y memorias** que en sus célebres sermones. Solamente interrogando a ese transfondo secreto se podrá comprender la vida pública del santo franciscano.

I. LA SEMBLANZA INTERIOR

1. **El pensamiento filosófico.** Para un lector atento de los escritos de Esquiú, surge con evidencia plena que, por sus lecturas, por los libros que adquiría, por las doctrinas que sostenía, pese a las indudables influencias de San Agustín, San Buenaventura y otros clásicos católicos, su pensamiento filosófico fue tomista. Precisamente Santo Tomás le proporciona la idea de sabiduría como conocimiento de la causa última en un género de seres (sabiduría relativa), idea que a Esquiú le basta para sostener que el siglo XIX (su época) es contrario a la idea de sabiduría en la medida de su sometimiento al naturalismo y al positivismo antimetafísico. Justamente el positivismo representa para Esquiú la decadencia de la metafísica que ha quedado reducida a una "verdadera impotencia". Por eso es menester restaurar el carácter **teológico** del universo con lo cual se podrá restaurar también la metafísica. Lejos está Esquiú de un reaccionarismo anticientífico puesto que la ciencia es, para él, nada menos que "un deber. . . sagrado" y hasta bíblico (dominio de todas las cosas por el hombre); pero la ciencia empírica, cuando es ejercida sin la fe, se trueca en orgullo autodestructivo. De ahí que solamente una filosofía que una sin confundir la ciencia con la fe es capaz de superar la crisis del siglo XIX y para ello ninguna mejor que la de Santo Tomás de Aquino que, para Esquiú, era "la gran necesidad del día" que debía difundir la Universidad de Córdoba. Por eso Esquiú, en 1880, es decir casi simultáneamente con la aparición de la encíclica **Aeterni Patris** (1879), propugnó la expansión de sus principios y, el año siguiente, propició la restauración de la antigua Facultad teológica de la Universidad de Córdoba.

Como buen franciscano, Esquiú sostiene (precisamente en un sermón pronunciado en la Universidad) que la **escala** de los seres revela a Dios, fundamento de una auténtica especulación metafísica. Dios existe y su existencia se prueba por el argumento aristotélico del movimiento al que es necesario conferirle un valor metafísico como hizo San Tomás. Esquiú, consecuentemente con esto, desemboca en la tesis de la **aseidad** (identidad de esencia y **esse)** como constitutivo formal de la esencia de Dios de la cual se deducen los atributos divinos. Luego, la creatura es como nada. Lo dice Esquiú escuetamente: "somos nada y. . . sólo Dios **es lo que es".** Expresado de otro modo: "Él es el Ser necesario sin el cual no se explica lo contingente, el Ser infinito sin el cual es

imposible el limitado". Pero, a su vez, en el plano de la salvación, la creatura se carga de sentido y, cuando se trata del hombre, creatura es el **justo** o, simplemente, la naturaleza humana aún informe en los pecadores y formada en el hombre de Dios. Por debajo de él, son creaturas los entes **sensibles** en cuanto ordenados a Dios.

Por este camino Esquiú tenía que desembocar en la doctrina sobre *la* providencia y la conservación y, ya en el piano sobrenatural, no teme adentrarse en la difícil doctrina sobre la predestinación. Pero Esquiú no piensa fuera de su situación histórica y, sin duda, desde el seno mismo de su Argentina; por ello al considerar el problema de la Providencia, sostiene el sentido histórico-providencial de las calamidades públicas. Dios advierte por medio de los mismos hechos; pero, cuando nada obtiene, "recurre entonces al dolor, a la calamidad, a grandes y terribles desventuras que nos derriben, y postren nuestro orgullo, y ablanden nuestra dureza".

2. **El pensamiento teológico.-** Esquiú era, ante todo, un teólogo y un místico y sólo **después** y a su luz debe considerarse su pensamiento sobre la historia y sobre la realidad político-social de su propio país. Su pensamiento religioso (como puede verse en el **Diario)** se fue elaborando espontáneamente con el correr del tiempo y de los acontecimientos interiores que él iba anotando en un libro de Misas. Las fuentes suyas fueron siempre, como es obvio, las Escrituras, principalmente las Epístolas paulinas, pero también los comentarios de Santo Tomás, de San Juan Crisòstomo, los escritos místicos de San Buenaventura, las obras de diversos teólogos ulteriores (como Melchor Cano) y de grandes escrituristas aun hoy muy considerados como son Maldonado y Cornelio a Làpide; recurrió incluso a libros de geografía de Palestina (Guérin) y a las lecciones de uno de los iniciadores de la neoescolástica, el P. Carlos M. Curci.

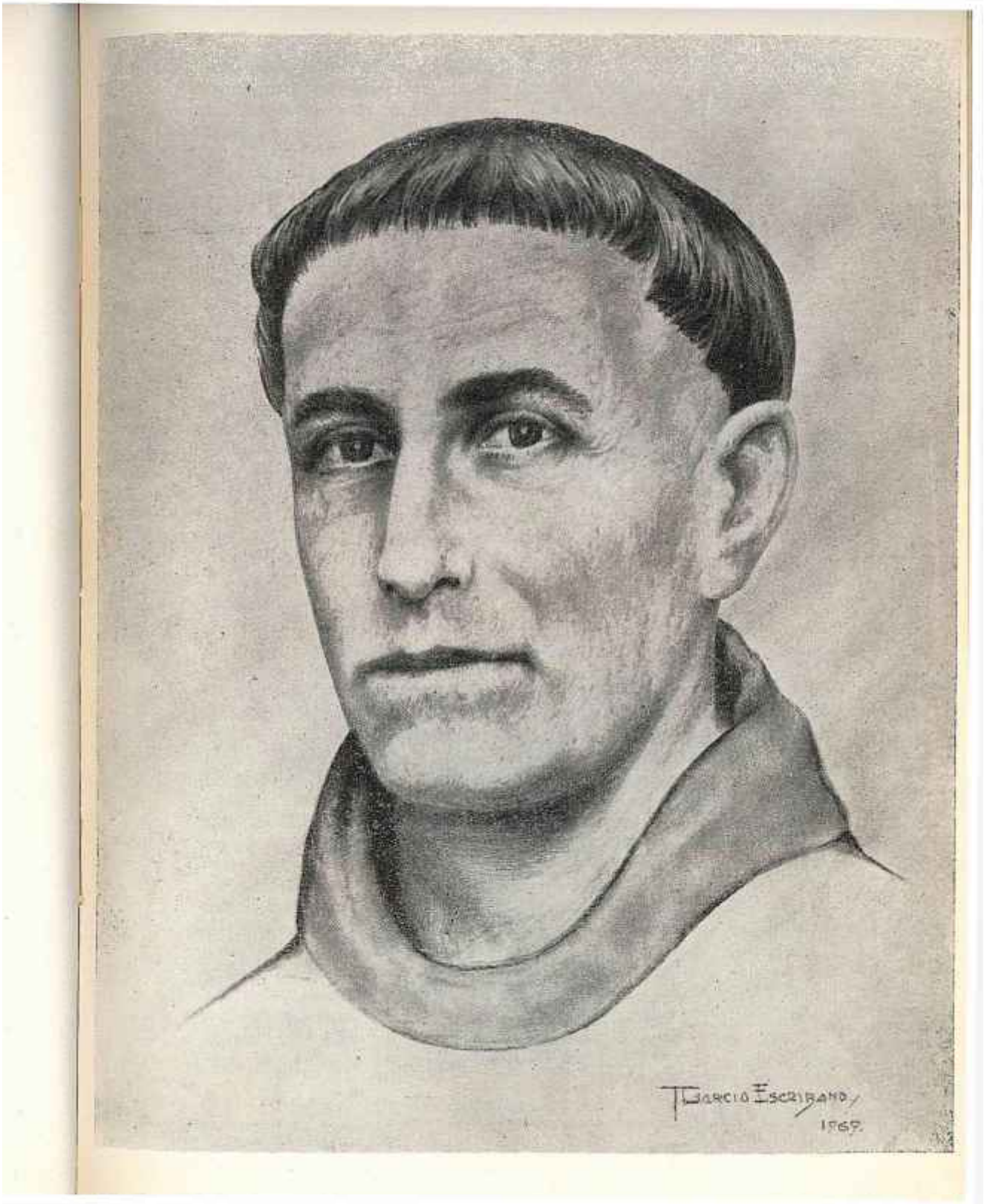
Pero lo más interesante de su pensamiento teológico, que apenas si puedo indicar en tan poca extensión, es que nacía cada día, se renovaba en cada momento, según sus problemas interiores y las incitaciones de su vida extrínseca. Bajo su desmañada pluma –ya despojada de la retórica de sus primeros sermones– pasan los misterios de la justificación, de la fe, de la ley sobre todo bajo la perspectiva del problema de las relaciones entre la ley nueva y la ley antigua, de la Gracia y de la misericordia, todos doctamente tratados sin menoscabo de la ardiente circunstancia personal. Preocupó a fray Mamerto *la* relación entre el pecado y la libertad, tema que le permitió una crítica y rechazo del liberalismo como fruto moderno del non serviam primitivo. Este aspecto de su pensamiento es la mejor prueba del error tantas veces repetido de quienes presentan a Esquiú como un "sacerdote liberal". Fue todo lo contrario y concibió la libertad como "servidumbre de amor". De nuevo Santo Tomás, el Maestro Juan de Avila,

San Alfonso Ligorio, San Juan Damasceno y varios autores modernos le ayudaron en sus meditaciones cristológicas centradas en un foco esencial de reflexión: "Dios es amor". Desde este foco luminoso se desprenden sus reflexiones sobre el Cuerpo Místico de Cristo como "precio" de la Iglesia y la "deuda" que aun falta en sus Miembros. Como se ve, Esquió no fue ni se propuso ser un teólogo sistemático, pero sus convicciones teológicas fueron surgiendo **iri vivo,** dinámicamente, al compás de sus preocupaciones diarias y como siguiendo las palpitaciones de su vida interior.

3. **El pensamiento histórico.** Se comprende así que la filosofía cristiana por un lado y la teología por otro coincidieran en una concepción de la historia (sobre la cual pensó escribir una obra) que, siendo de raigambre agustiniana, podía iluminar el futuro de la historia argentina. La historia, para fray Mamerto, parte de la Creación con la cual comienza el desarrollo del tiempo; pero este tiempo implica el momento de la Reparación por el Verbo. Luego, la historia supone los dos momentos de la **promesa** y de la **preparación** por medio de la intervención personal de Dios instituyendo, en Israel, la única teocracia verdadera que ha existido y cuya carta fundamental fue el Decálogo. Simultáneamente se desarrollaban los grandes imperios históricos. A la promesa y a la preparación sigue el **cumplimiento,** la Redención por el Verbo, que Esquió subdivide en la **misión** (contenida en el Evangelio), la **doctrina** (contenida en las Epístolas) y la **institución** (que no es otra cosa que el mismo triunfo de Cristo).

En lo que respecta al tiempo presente, reconoce que "la impiedad en masa se mueve en el sentido del socialismo, o sea del panteísmo humano". Más aún: "el mundo se ha deificado y el ídolo necesita y pide con furor holocaustos humanos". De algún modo Esquiú analiza y predice las catástrofes y las guerras en el mundo debidas a la autodeificación del hombre y de su mundo. La Argentina no escapa ni mucho menos a este diagnóstico pues nuestra historia, a través de su propio desarrollo, enseña que hay que ser fieles al gobierno de la Providencia y no olvidar que "los pueblos no quedan impunes". Para Esquiú constituiría un error gravísimo caer en la creencia de que la felicidad de los pueblos reside solamente en la abundancia de los tienes materiales con olvido de los valores del espíritu. Por ese camino la Argentina nunca encontrará su sentido histórico.

4. **El pensamiento político-social.** Solamente ahora cobra plena significación su pensamiento político y exclusivamente en esta perspectiva puede valorarse su tan famoso sermón sobre la Constitución y otros escritos acerca del mismo tema. De acuerdo con la doctrina tradicional, Esquiú sostiene que el hombre es naturalmente social a tal punto que "el estado social es una ley indestructible"; precisamente por ser natural es de institución divina y tal sociabilidad es la condi-


T. García Escribano
1969

ción de su vida intelectual y moral. Como un cuerpo de hombres (dofados de cuerpo y alma) es la sociedad un ser moral "encadenado al infinito". De ahí que "los pueblos no son ateos, ni racionalistas, ni indiferentes; estos sistemas son abismos donde súbitamente desaparecieron entre el estrépito del hierro y la conflagración". Pero sin un principio unificador y constitutivo la sociedad no existiría y tal es la autoridad que no proviene del pueblo ("soberanía de intereses") sino de Dios, autor de la sociedad. Es tan claro el antiliberalismo de fray Mamerto que sostiene enérgicamente que "la mayoría numérica no entra sino como el simple caso de la aplicación de un principio". Naturalmente que "después de Dios, ¿quién es dueño del pueblo sino él mismo?". Pero Esquió no amaba una abstracción (el Pueblo) sino que amaba franciscanamente el pueblo de carne y hueso, cada persona concreta, no el universal-abstracto (Pueblo) al cual se inmolan todos los electoralismos.

De esta doctrina surgen los deberes de la obediencia y el sentido de la educación que es "el desarrollo y perfeccionamiento simultáneo de todas las facultades y dones que ha recibido el hombre para bien de sí mismo y de sus semejantes y gloria de su Creador". Pero como este Dios es el Verbo por Quien todo ha sido hecho, se comprende que lo mejor para una sociedad sea tener al Evangelio como su ley suprema. Volvamos ahora la atención a su sermón **Laeíamur de gloria vesfra** que es el dedicado a la Constitución de 1853, el cual, lejos de ser una apología del texto y el espíritu de la misma, constituye quizá su primera y más profunda crítica pues, en él, Esquiú combate por un lado el liberalismo y, por otro, lamenta que no tenga la religión el lugar que le corresponde. Por esos motivos doctrinales la critica pero, al mismo tiempo, dado el estado de caos y el inmediato peligro de guerra civil que se seguiría de la no aceptación de la Constitución, opta por la ortodoxa doctrina del "mal menor" exhortando a los católicos a someterse. Cuando se estudia con detenimiento el famoso sermón (que tuvo en el orden práctico una enorme trascendencia para la organización nacional) no se comprende que haya podido ser tan mal entendido durante tanto tiempo.

El verdadero pensamiento político de Esquiú hay que buscarlo en otros escritos donde propone sus propias ideas sobre la organización de un Estado, como el proyecto de constitución para la provincia de Catamarca que comienza por la invocación de Dios, proclamando que es la Religión Católica la religión de la Provincia; sigue propugnando la subordinación indirecta del poder civil. Para nada habla de sufragio "universal" sino de "sufragio popular" que no reconoce un "poder convencional, sino el poder que viene de Dios, fuente única del deber y del derecho". Rechaza todo culto que implique propaganda anticatólica y, en cuanto al antes mentado "sufragio popular", consiste primordialmente en el **voto por familia** ya que la sociedad se constituye

por la familia, por la reunión de familias (municipio). Quizá no esté de más recordar en 1976 que, para el P. Esquió (que fue diputado), "el cargo sumamente honorable de Diputado Representante del Pueblo, es **gratuito".**

Era tan insospechable el antiliberalismo de Esquió (profesado con la mayor caridad) que, para que no queden dudas, recuérdese que rechazó la necesidad del patronato, la libertad de cultos (como se entendía en el siglo pasado) y la separación absoluta de la Iglesia y el Estado. No insistiré sobre estos temas para volver a lo esencial.

5. **La vida mística.** El secreto motor y el más potente de la vida y del pensamiento de Esquió no puede ser otro que su vida espiritual. Cuando se lee su **Diario,** teniendo presente en la mente y en el corazón la Teología Mística, el lector se percata que fray Mamerto no conoció el pecado, ni siquiera el pecado venial habitual. Por eso no aparecen signos en sus escritos más íntimos de una "primera conversión" que comienza con la transformación del alma por la Gracia. En cambio, su tendencia al diálogo con Dios con una mirada simple y amorosa es indicio claro de la "segunda conversión" (la purificación pasiva del sentido de San Juan de la Cruz) en la cual Dios quita al alma el gusto **sensible** de las cosas; en esta aridez (que tan bien conoció Esquió) asoma el orgullo "que en todo se muestra –dice fray Mamerto– en la pintura de este abominable **yo** y en el esmero que. . . pongo en mis menguados pensamientos".

A través de estas pruebas **progresa** el alma, crece orgánicamente hasta la noche del alma aprovechada en la cual contempla la gratuidad de todo sí mismo. En este abismo del alma **(nada)** el místico "palpa" (la expresión es de Esquió) "el espíritu agotado por el amor de este mundo". Por eso, el místico ve que buscando las creaturas "se halla el vacío". Desasida de todo, el alma puede de veras aborrecer el pecado y entrar en la oración de quietud. Cuando Esquió habla de su orgullo, hay que creerle. No son palabras. Ha visto como místico aprovechado nuestra soberbia y, por eso, en este estado, alcanza la humildad, la paciencia y la mansedumbre.

Por último, cuando Dios se ocupa a fondo del alma (por así decir) adviene aquella terrible purificación pasiva del espíritu (Dios la abandona) para que el alma, muriendo a sí misma, ame a solo Dios, unida a ÉI. Tal es el secreto de las "tristezas sin fundamento" de Esquió como cuando dice: "¡cuándo será que esté **muerto a mí mismo,** para que viva en Jesucristo!". Por este camino se mueve eí alma hacia el matrimonio espiritual. He aquí la secreta fuerza de Esquió y, en el fondo, su más vs'dydsrs •„i pfjlundij personalidad. Ese secreto no es otro que la **santidad.**

II. LA SEMBLANZA EXTRINSECA

Ya dije que el retrato interior "esculpe" la semblanza o el rostro exterior. Por eso, a partir de aquél se iluminan los rasgos de su semblante histórico cargándose de sentido y explicándonos por qué fray Mamerto ejerció aquella fascinación en sus contemporáneos. Hay que buscar estos rasgos en los discretos datos que nos quedan de su santa niñez vivida en el ambiente de amor y de respeto del hogar de sus padres. Después la historia nos lo muestra ingresando, aún niño, al Convento catamarqueño, y nos lo muestra también como aprovechado estudiante.

La vida "oscura" del frailecito desemboca en el momento culminante de su vida para el que había sido llamado: el sacerdocio. Y esto es lo que fue ante todo y primordialmente hasta el mismo momento de su muerte. Si se sigue ateneamente el camino de sus delicadas observaciones en su Diario de recuerdos y memorias, se podrá observar que ni *uno* ss!o de sus actos públicos (esos que los cronistas pondrán de relieve) dejó de ser efectuado fuera de la perspectiva de su sacerdocio y de su vida interior. Adivínase (con mucha posterioridad) la minuciosa cuestión de conciencia religiosa que alimenta y dirige su sermón llamado "de la Constitución" y solamente así se comprende el contenido más secreto de su famosa homilía.

Su vida pública posterior **esfá en directa relación con el progreso de su vida** interior. Solamente así se percibe en todo su valor su retiro en Tarija (para vivir bajo la estricta observancia) donde comenzó a escribir su Diario. El rechazo del Arzobispado de Buenos Aires por considerarse **indigno** del episcopado fue, por cierto, sincerísimo, y fruto espontáneo y encantador de su santidad de vida que **le** hacía **ver** aauella indignidad inadvertida para tantos. La humildad de Esquiú –que dejó pasmados a los argentinos y a las autoridades– no era más que la verdad surgida de una vida auténticamente cristiana.

Después llegó para fray Mamerto una suerte de refrigerio: su estadía de un año y medio en Palestina donde hubiese querido quedarse para siempre. En las páginas de su Diaria se le escaparon algunas confesiones ("terrores" nocturnos por ejemplo) que Gálvez no alcanzó a comprender en su biografía y que eran signos inequívocos de la noche pasiva del espíritu por la que atravesaba Esquiú en aquellos momentos. En una extensa y encantadora conversación que sostuve con don Manuel Gálvez sobre Esquiú, él reconoció no haber visto aquel aspecto de la vida interior del franciscano y agregó: "Usted es la segunda persona en hacerme esta observación". ¿Cuál fue la primera? pregunté. "AAi mujer Delfina", respondió. Doña Delfina Bunge de Gálvez, muier de fina y profunda espiritualidad, planteaba la exigencia muy lógica de sacar a la luz los escondidos motivos de los fenómenos padecidos por Mamerto en Palestina.

Pero la obediencia arrancó a Esquió de Tierra Santa. Pasó nuevamente por Roma, volvió a Buenos Aires y a Catamarca, hasta que el Delegado Apostólico de la Santa Sede le obligó –bajo obediencia– a aceptar el Obispado de Córdoba. Solamente dos años lo tuvieron consigo los cordobeses. Lo amaron desde el principio. La Curia era para él una suerte de tiranía y el segundo año de su santo Obispado lo pasó recorriendo sin pausas toda su diócesis. Era valiente y humilde, celoso y misericordioso, bravo cuando se trataba de luchar por la verdad de Cristo. En las procesiones muchos se conformaban con tocar su sombra hasta que Dios decidió llevarlo Consigo tal como el mismo Esquió lo había profetizado.

La vida de este santo Obispo, tan nuestro, siempre me ha producido una suerte de dulce nostalgia. Y suelo imaginarme sus rasgos físicos de la madurez, trasunto de su vida interior: estatura elevada, tez mate y pálida, ojos profundos, melancólicos y oscuros, nariz recta, boca ancha de delgados labios y pronta sonrisa. Un viejo vecino de Córdoba, cuyo padre escuchó a Esquió que predicaba en la Catedral, me contó que, parado en el borde de la vereda de la .Plaza San Martín (pues todo rebosaba de gente), podía escuchar perfectamente cuanto decía el Obispo. Tal era la potencia de su voz.

Así era este argentino singular, modelo de cristiano y de hombre.

III. EJEMPLARIDAD DE ESQUIO PARA LOS ARGENTINOS DE HOY

En Esquió se reunieron, de modo eminente, los caracteres del santo y del argentino. Y esto es lo que hace de su figura un **modelo,** una suerte de ejemplar irreprochable digno de imitación. La santidad, en el cristiano, es sólo la santidad por participación (ya que sólo Dios es santo **per se)** y esto es lo que la santidad tiene de universal, de permanente, como imitación de Cristo. Pero no existe santidad participada (en el tiempo) sin una circunstancia concreta y la situación concreta de la santidad de Esquió era su **argeníinidad.** De ahí que su imagen de santo-argentino resulte un ejemplar, un modelo. Ya sé que todo santo es imitable porque sus virtudes son universales (y por eso la Iglesia las propone a los fieles), pero, para nosotros, es indiscutible que un santo argentino tiene una significación más inmediata y entrañable.

Fray Mamerto, que se aterrorizaba al leer en San Pablo que el Obispo debe ser irreprochable, fue también modelo de Pastor, reuniendo simultáneamente, la prudencia del gobierno y la "imprudencia" de una predicación oportuna e importuna; la misericordia más enternecedora con el coraje viril en la defensa de la Fe; la humildad más franciscana con el sentido de su altísima dignidad de Apóstol de Cristo. Pero a esta doble ejemplariclad de cristiano y de Obispo, unió la de

modelo de **ciudadano.** Nadie como él se preocupó por la suerte de su país y puso de manifiesto un compromiso cotidiano con sus deberes de argentino. La honestidad en la función pública (él que fue diputado en Catamarca) era, para Esquiú, una suerte de religión y un deber de cristiano, y mostró que la **moralidad pública** era la clave del buen gobierno y la llave de la grandeza del país. Hasta el último instante de su vidai la Argentina fue objeto de sus desvelos y estaba convencido que la Virgen María, por la cual tienen especial devoción los pueblos americanos, salvaría al país confiriéndole un futuro: "Tenéis deber de esperar –decía– su salvación en María que puede y quiere salvarla". De esto fray Mamerto no tenía dudas.

Diversas páginas y diversas actitudes concretas de Esquiú respecto del estudio y de la vida espiritual pueden (y deben) ser ejemplares dignos de imitación para los jóvenes de hoy. Por este camino descubrimos un espontáneo paralelo que puede hacerse con el máximo héroe laico de la Argentina: José de San Martín. En efecto, mientras en San Martín se reúnen ciertas típicas virtudes del prototipo del héroe civil y militar (valor, sobriedad, renunciamiento, vocación de servicio, honestidad sin mácula) en Esquiú se evidencian las virtudes heroicas del hombre cristiano en general y del sacerdote en especial (caridad ardiente, mansedumbre, coraje espiritual, humildad). Pero en ambos modelos la Patria aparece como don de Dios amable hasta la muerte y más allá de la muerte. Por eso, tanto en el héroe civil como en el héroe cristiano el patriotismo viene a confundirse con el amor a Dios y nadie como Esquiú comprendió mejor que amar a la Patria era un acto estrictamente cristiano. Un país que ha producido a hombres como San Martín y como Esquiú tiene que tener un gran futuro. Ninguna noche, **por oscura que fuere,** debe hacernos dudar de ese destino.

ALBERTO CATUREIXI

NOTA BIBLIOGRAFICA: Los principales escritos de fray Mamerto Esquiú son los siguientes: **El Padre Esquiú Obispo de Córdoba.** Sus Sermones, Discursos, Cartas Pastorales, Oraciones fúnebres, Correspondencia pública y privada. Obra compilada por Alberto Ortiz, 2 vols., Imprenta del Comercio, Córdoba, 1883. **Fray Mamerto Esquiú y Medina** (su vida privada), ed. de fray Mamerto González, 925 pp., Establecimiento Gráfico La Moderna, Córdoba, 1910 (contiene, entre otras obras, el **Diario).** Fray Mamerto González, **Fray Mamerto Esquiú y Medina** (su vida pública),, 990 pp., Imprenta La Moderna, Córdoba, 1914. Anteriormente y editado por el mismo P. González, **Fray Mamerto Esquiú. Obispo de Córdoba,** R. Aveta Editor, Córdoba, 1905. Existen otros escritos de Esquiú, algunos recogidos también por el P. González, y diversas ediciones sueltas de Sermones y Pastorales. Para mayores detalles, confrontar mi obra **Mamerto Esquiú. Vida y pensamiento,** 2? ed., 256 pp., f.e.u.c.o, Córdoba, 1972.

EL INCENDIO DEL SALVADOR

(28 de febrero de 1875)

El año de 1875 registra, para Buenos Aires principalmente, el summum de la impiedad, en sus formas más odiosas y reprobables. Culmina con el hecho bárbaro y criminal que aquí se enuncia, y que repercutió dolorosamente dentro y fuera del país.

Fruto de una mentalidad extraña a nuestro medio, el sectarismo anticristiano se nos infiltra por el doble conducto del afán imitativo, muy en boga entonces, y del turbión de gente indeseable que invade el puerto, al abrigo de la ley de libertad de cultos, hasta comprometer las bases mismas de la argentinidad (1).

1. Ambiente social, político y religioso

Desde Río Cuarto el franciscano fray Quirico Porreca diseñó el 4 de mayo de 1875 el ambiente social y religioso entrado en moda.
kSK
La revolución mitrista de 1874 había creado en aquella castigada zona una situación de grave incertidumbre y casi terror:

> "Se ha perdido la confianza, el comercio está paralizado, y por doquiera sólo se oyen gemidos y lamentos...; no hay seguridad ni para la vida ni para los intereses individuales".

Tras esta rápida pintura del ambiente político y social, pasaba Porreca a describir la situación religiosa imperante:

> "La masonería progresa día por día, al paso que el sacerdocio católico se ve humillado hasta el polvo... Es cierto también que en varios lugares hay pésimos representantes de Jesucristo, entregados únicamente a la negociación y al lucro, hasta casi parecer auténticos mercaderes y aun víctimas de la general depravación".

---

(1) Reconoció esto último El Nacional del miércoles 3-111-1875, después de los sucesos que aquí se narran, y en los que tuvo parte dicho periódico por su prédica deletérea: "La causa principal, a nuestro juicio, de los trastornos habidos y de otros que pudieran producirse, está en la aglomeración de la inmigración en la capital y la falta de ciertas medidas tendientes a evitar la introducción en el país de elementos contrarios a todo progreso, a todo orden social" (a. XXIII, núm. 8.601).

Traía algún alivio cuanto estampó de seguida:

> "Todos muestran respeto y veneración por los buenos sacerdotes. Aunque el infierno se desencadene en contra de ellos y los haga objeto de viles agravios, gozan del favor y tutela de la gente de criterio y buena fe".

La moral, sin embargo, iba de baja. Había cundido el desenfreno como una exigencia social:

> "La gente frecuenta muy poco los templos de Dios; son raros los que se confiesan; hay más decencia y religión en la gente de arriba que en el vulgo...; la poligamia [y] el adulterio están de moda; el concubinato es común...; y, lo que es peor, se practica sin ningún escrúpulo. **Todo** esto **sucede en** la **generalidad de la república" (2).**

El foco principal de esta campaña descristianizadora estaba en Buenos Aires, donde se habían dado cita los peores elementos del país y singularmente de fuera.

Cuanto describe el jesuita padre Baltasar Homs el 21 de marzo de 1875, a tres semanas precisas de la quema del Salvador, no deja lugar a duda razonable.

Examinando los motivos y circunstancias de tan espectacular suceso, esboza el padre Homs un cuadro tenebroso de aquellos años de tragedia.

Cita como primer agente de la salvajada "la extensión y dominio que tienen las sectas masónicas en todo Buenos Aires, y en particular en el gobierno de la provincia, cuyo gobernador [el coronel Alvaro Barros] y primer ministro [el doctor Aristóbulo del Valle] son masones, y de los más altos y fanáticos".

El Club Universitario, sobre todo, por su actitud agresivamente impía, formaba el receptáculo de las sectas. Y junto a él, como su indispensable aditamento para la acción, el fuerte conglomerado de gente advenediza, mal acondicionada a la sumisión, y que así reseñaba nuestro informante:

> "La inmigración ha traído a esta ciudad cuarenta mil italianos a lo menos, muchos de ellos la hez de Italia, dispuestos a cualquier atentado. Nada diré de los miles de españoles, franceses y alemanes que, como los italianos, han salido de Europa para vivir en esta con más libertad y holgura...".

Otros focos de perversidad eran las casas de estudios superiores. Había dos en Buenos Aires de algún renombre y fieramente reaccionarias:

> "La Universidad y el Colegio Nacional están dominados por la impiedad y odio a la religión y a todo lo que es pío y santo".

---

(2) Archivo General de la Orden de Frailes Menores, Roma, caja Argentina (1869-1886).

Y como para completar el cuadro pavoroso, la prensa anticlerical campaba libre y rozagante por esas calles, según el propio padre Homs reconocía.

En cuanto al aspecto político, de los tres candidatos a la presidencia de la Nación en 1874 el tucumano doctor Nicolás Avellaneda contaba con los votos de las provincias, siempre recelosas del predominio porteño; Bartolomé Mitre, su principal opositor y "primer general de la república", iba "apoyado por la gente acomodada y por el ejército"; y era el candidato del "bajo pueblo" el doctor Adolfo Alsina, el cual, acoplando al fin sus votos a los del partido provincialista, le aseguró la victoria y se granjeó para sí el ministerio de la Guerra (3). Pero con derivaciones reseñadas por el jesuíta informante:

> "Sin duda para que no se dijese que había triunfado el partido de la gente no decente, obtuvieron que el señor Arzobispo [Federico Aneiros] aceptase el ser candidato para el Congreso...
> "Creo que Avellaneda y Alsina se comprometerían a favorecer la religión, en premio de los servicios que les prestaba el señor Arzobispo admitiendo la deputación y dando su voto a Avellaneda". Lo cual "todo el partido mitrista vio con malos ojos" (4).

La persona del presidente Avellaneda fue extraña a los sucesos que aquí se historian, y que pertenecían al fuero provincial. Buenos Aires era aún capital de la provincia, y el presidente de la nación, sólo su ¡lustre huésped.

2. Ei motivo ocasional

La chispa provocadora del incendio nació de un simple hecho de orden eclesiástico-administrativo.

Desde 1830 la parroquia de la catedral tenía doble asiento, con la atención del barrio del norte en la Merced, y la del sur, en San Ignacio. El señor Aneiros obtuvo del gobierno nacional la vuelta a la forma primitiva, para la restitución de la Merced y San Ignacio a sus antiguos dueños.

> Así obró Su Ilustrísima acatando "la bula de erección de la iglesia metropolitana, que ordena poner la parroquia en la Catedral" (5).

Todo pareció ir por camino llano. Conforme representó el Arzobispo a Pío IX después, los mercedarios, decidido ya su regreso a Buenos Aires, solicitaron de Su Ilustrísima que "lo allanase todo, asegurando

---

(3) Las elecciones se efectuaron el 12-1V-1874; y el ulterior 6-VIII declaraba el Congreso presidente electo al Dr. Nicolás Avellaneda, y vicepresidente al Dr. Mariano Acosta, quienes tomarían la posesión del mando el 12 de octubre siguiente. Con el enunciado ministro de Guerra figuraban también los doctores Simón de iriondo, del Interior; Félix Frías, de Relaciones Exteriores, y Onésimo Leguizamón, de Justicia, Culto e Instrucción Pública (Registro Nacional de la República Argentina, t. VII [1874-1877], Bs. As., 1895, págs. 84-95; 114-115).

(4) La hasta aquí citada relación del P. Baltasar Homs, fechada en Buenos Aires a 21-111-1875, se guarda en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Argenfino-Chilensis, 2 (1836-1893).

(5) Mariano Espinosa al Internuncio, Bs. As., 10-11-1875 (Archivo de la Nunciatura de Río de Janeiro, caja 58, Repúblicas Españolas VII).

que el señor presidente de la república les había dicho que tenían todo derecho por la Constitución Nacional, como efectivamente lo tienen, y mucho más por la de la provincia de Buenos Aires" (6).

Tampoco los ¡esuitas desdeñaban el rico presente, según los informes del padre Homs:

> "La idea de tener nosotros la iglesia de San Ignacio halagaba a todos, muy particularmente a los padres antiguos, por lo central que es y por los antiguos recuerdos".

Claro que el Arzobispo se inclinaba a que los ¡esuitas la ocupasen "como corporación religiosa", contra lo que prefería Homs que, precaucionándose, fuesen algunos padres viejos solamente (7).

Quiso, de todos modos, Su Ilustrísima rastrear el sentir de otras personas, según expuso a Pío IX:

> "Traté el negocio con los curas de dichas iglesias, con el Cabildo (8), con los gobiernos: todos conformes (9), menos el gobierno de la provincia", que dio largas al asunto.

Sin oponerse, empero, según atestiguó el propio Arzobispo en la citada nota:

> "Habíamos procurado tratar con el gobierno el asunto, sin que hubiéramos oído de su boca la menor oposición, y cuidamos de pedirle que impidiese los desórdenes que justamente temíamos, y lo prometió el Gobernador" (10).

Pero se ve que algunos trataron de disuadir a Su Ilustrísima, conforme a la relación enviada por el visitador de los lazaristas Jorge Révelliére al superior general padre Eugenio Boré, desde Buenos Aires, el 7 de marzo de 1875:

> "Los mejores amigos de Monseñor convenían en que la oportunidad de esta medida era discutible, en vista de la guerra pertinaz declarada a la Iglesia y a la religión en todas las regiones de América del Sur" (11).

---

(6) Bs. As., 22-1V-1875 (Archivo Secreto Vaticano [ASV], **S. C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari,** A, III, **Argentina [1873-1875],** pos. 146-151, fase. 06, f. 71-71v).

(7) ARSI, **Argentino-Chilensis,** 2 (1836-1893).

(8) En el Archivo Capitular de Buenos Aires, leg. **Varios (1853-1880),** está la consulta, que es del **26-V-1874.**

(9) En cuanto al gobierno nacional, el Sr. Aneiros recurrió al ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. Onésimo Leguizamón, el 4-1-1875; el cual respondió el ulterior 13-11 con un "no hay inconveniente" (El Católico Argentino, Bs. As., sábado 13-11-1875, a. II, núm. 29).

(10) ASV, **S. C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari,** A, **II, Argentina (1873-1875), pos.** 146-151, fase. 66, f. 71-71v.

(11) Archivo General de la Congregación de la Misión, Roma, leg. **Buenos Aires (1874-1875).**

3. La marejada antijesuita

No debió de estar bien dispuesto el coronel Alvaro Barros; pues,, con arreglo a los informes del padre Homs, era "Gran Oriente de la masonería, y había jurado hace mucho tiempo perseguir a todo trance a los jesuítas" (12). Así como el ministro de Gobierno, Aristóbulo del Valle, que era "hijo ¡legítimo, masón y un canalla, según oigo decir, en toda la extensión de la palabra" (13).

Mientras daban entrambos sus cauciones, "la prensa de Buenos Aires se desataba en invectivas contra el señor Arzobispo y la Compañía de Jesús". Sobre lo cual venía a empeorar la situación el cura de San Ignacio, maldispuesto en realidad a dejar tan pingüe prebenda, y que "iba quejándose y buscando protección para que no se llevase a cabo el proyecto del Arzobispo" (14).

Varias y encontradas solicitudes llegaban en tanto a la mesa del Ministro.

Una de ellas, de 30 de enero de 1875, con firmas de vecinos de la catedral al sur, invocaba la intervención ministerial contra el Arzobispo, que suponían apoyado por el gobierno de la nación. El asunto, para ellos, pertenecía al fuero provincial.

También firmas y razones varias traía la solicitud de 12 de enero siguiente contra la entrega de la Merced a los mercedarios, y de San Ignacio a los jesuítas. Los mercedarios habían sido abolidos en los años de 1822 y 1823 por el ministro Bernardino Rivadavia, a quien se entonaban loas ditirámbicas. Contra la Compañía de Jesús decían primores de color subido los solicitantes:

> "La Orden de los jesuítas, abolida a perpetuidad por el papa Clámente, a quien envenenaron ellos, lo ha sido también por todos los gobiernos civilizados, aun por los católicos como España, Francia e Italia, en virtud de acusaciones altamente criminales, de trastornos políticos de sangrienta recordación y de diarios atentados contra la moral y buenas costumbres" (15).

---

(12) También el P. Espinosa escribía al Internuncio: "El gobierno provincial, como buen hermano masón, se ve que no está dispuesto"" a dar su anuencia (Bs. As., 10-11-1875: Archivo de la Nunciatura de Río de Janeiro, caja 58, **Repúblicas Españolas** VI¡). En la Revista Masónica Americana, Bs. As., 30-IV-1873, figura, en efecto, Alvaro Barros con el grado 33 al celebrarse la convención masónica del 15-1V anterior (Bs. As., a. I, núm. 12, p. 362). Posteriormente, en la elección del 17-IV-1875, "el Hermano Alvaro Barros..., gobernador de la provincia de Bs. As.", fue candidato para gran Maestre de la Orden (Revista Masónica Americana, Bs. As., 30-V-1875, a. III, núm. 8, p. 186).

(13) P=¡blo Arias emite un juicio más indulgente acerca de este último: "Aristóbulo del Valle, si no era masón, estaba por lo menos muy vinculado con los grandes bonetes de la masonería porteña... Más tarde evolucionó hacia una política de conciliación con la iglesia y con los dirigentes de los grupos políticos católicos" **("¡Hay que incendiar el Salvador!",** Todo es Historia, Bs. As., a. I, núm. 3, julio [1967] 81).

(14) El P. Baltasar Homs al provincial de la Compañía de Jesús, Bs. As., 21-111-1875 (AR-SI, **Argentino-Chilensis,** 2 [1836-1893]).

(15) Publicadas todas en El Nacional, complemento al núm. 8.595, Bs. As., 24-11-1875.

Por su parte la **Revista Masónica Americana** se desataba violentamente el 15 de enero. Había que acabarla con "los hombres de negro ropaje". Esta era la consigna.

> "La masonería no puede ni debe tolerar al jesuitismo, particularmente cuando hace sentir cerca de ella la influencia de sus infernales doctrinas, porque el jesuitismo no es una religión sino simplemente un fenómeno teológico, político y social, que como todos los productos deformes y horrorosos hace retirar de ellos la vista con espanto, y el estómago con asco, y obligan a rechazarlos y a combatirlos cuando a su repugnante aspecto añaden su mortífera acción. Es el ¡esuilismo un reptil...".

También el Arzobispo recibió solicitudes contra la entrega de San Ignacio a los jesuítas. Y contestó, por fin, a la del vecindario de la catedral al sur, con la famosa pastoral del 15 de febrero, que "sirvió de santo y seña para lo más crudo del combate" (16).

Este era su tenor en lo sustancial:

> "No puedo persuadirme que no queréis en esta casa a los santos sacerdotes que la construyeron desde sus cimientos, con los hermosos edificios del Colegio Nacional y de la Universidad...; a aquellos sacerdotes que sólo la violencia de un rey colérico y engañado echó de aquí en el siglo pasado; y, en este siglo, el genio de aquel hombre cuyo retrato no pudo recibir aquí honores sacrilegos arrojó en aquellos años, que nunca podrá olvidar Buenos Aires; unos sacerdotes que son tan distinguidos por la ciencia como por la virtud, siempre celosos obreros del Evangelio, enemigos irreconciliables del vicio; sacerdotes a quienes odian y persiguen los impíos, los Incrédulos, los malvados..." (17).

Cierto que eso de oirse llamar con tan ingratos epítetos no debió de halagar al sector hostil. Los comentarios fueron, pues, de subido y violento estilo.

El Nacional acometió derecho contra el Arzobispo al día siguiente de publicada la pastoral:

> "Parece que Su Señoría Ilustrísima..., a pesar de ser diputado al Congreso y, en consecuencia, obligado a mirar un poco más por la tranquilidad y bienestar de su país, se ha empeñado en hacernos retroceder, por vía de justicia y equidad, doscientos cincuenta años atrás...
>
> "El señor arzobispo de Buenos Aires, con su pastoral lanzada para engañar a viejos y tontos ha cometido, como diputado al Congreso, un verdadero atentado contra el progreso moral del país" (18).

También **La** Tribuna salió en seguida al ataque contra todo: pastoral, Arzobispo, jesuítas. Ni siquiera San Ignacio se salvó de improperios.

---

(16) El P. Baltasar Homs al P. Provincial, Bs. As., 21-111-1875 (ARSI, **Argentino-Chilensis,** 2 [1836-1893]).

(17) El Católico Argentino •—Revista Religiosa de Buenos Aires, sábado 20-11-1875, núm. 30, págs. 474-475; ASV, **S. C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari,** A, III, **Argentina (1873-1875),** pos. 146-151, fase. 66, hoja aparte. La transcribe ROMULO D. CARBIA, **Mons. León Federico Aneiros, segundo arzobispo de Buenos Aires —Ensayo biográfico,** Bs. As., 1905, págs. 61-65.

(18) El Nacional, Bs. As., martes 16-11-1875, a. XXIII, núm. 8.588.

"Su pastoral... es un tejido de injurias a los que protestan contra la vuelta de los jesuítas. ..
"No le bastan al Prelado diocesano las dificultades que el país atraviesa, y viene con toda imprudencia a arrojar la semilla de una discordia profunda, en el seno de una sociedad tan trabajada y dividida como la nuestra...
"En todos los tiempos, pueblos, reyes y papas han perseguido la funesta influencia de los jesuítas arrojándolos de todas partes...
"Institución creada por un soldado ignorante, los jesuítas se han hecho aborrecer en todo el mundo..." (19).

Además de **El Católico Argentino** que apoyó, desde luego, las partes del Arzobispo y de los jesuítas, un artículo aparecido en La Prensa del sábado 20 de febrero con las iniciales de V.J., se puso en favor de la buena causa.

Dio antes sus razones:

"El corazón agradecido nos exige defendamos a los jesuítas que fueron durante fres años nuestros maestros".

Lo singular y curioso es que algo más de una semana antes de los trágicos sucesos del 28, ya los anunciaba nuestro articulista con una claridad que asombra, haciendo responsable de ellos al periodismo:

"Después de esta propaganda indigna de un pueblo que debe merecer el respeto de **media docena de escritores** que hablan todos los días a su nombre, sin que el pueblo los haya autorizado para cosa semejante, **lo único que les ha faltado a esos titulados liberales es demoler los edificios que aquellos levantaron con la ayuda de manos piadosas, y quemar en la plaza pública la imagen del Santo que aquella institución fundara".**

Con lo que allegó enseguida el mejor argumento defensivo de la vilipendiada institución:

"Los jesuítas son malos, **corrompidos,** etc., etc., y, **sin embargo, los padres de familia deposilsn en ellos el cuidado de sus hijos:** les hacemos el honor a sus detractores de creer que no supondrán en esos padres de familia la idea de que, llevando a aquellos sus hijos, sea con el propósito de que salgan como sus maestros, **malos y corrompidos.**
"¡Cuántos padres de familia han sido ofendidos por la prensa en general!".

Lo que a continuación estampaba el citado artículo iba en defensa del Pastor:

"El señor arzobispo Aneiros ha sido vejado en su dignidad del modo más torpe e injusto, por el solo delito de mirar por lo que más conviene a la Iglesia Argentina. Lo han tratado de la manera más desleal y traidora como diputado nacional, y dado a entender que la mitra que con justicia ciñe sus sienes, es debido a la cabala y la intriga" (20).

Orra defensa anónima y valiente en favor de los jesuítas contra La Tribuna y i! Nacional apareció en La Prensa del 26 de febrero, tras

(19) La Tribuna, Bs. As., martes 16-11-1875, a. XXII, núm. 7.283.
(20) La Prensa, Bs. As., sábado 20-11-1875, a. VI, núm. 1.445.

una invectiva publicada en el mismo periódico dos días antes contra dichos religiosos, a quienes se los expulsaba de todos los países porque "habían cien veces merecido la reprobación general esos guardias del Papa rey" (21).

Y sucedió, a la postre, que el justo y sincero cariño del señor Aneiros por los hijos de Loyola ocasionó su momentánea ruina en los ulteriores acontecimientos, conforme reflexionaba el padre Baltasar Homs:

> "Días antes del incendio, justificando nuestra conducta, dije al ministro del Interior, que ningún enemigo podía habernos hecho daño mayor que el señor Arzobispo, queriéndonos favorecer...".

Y añadía consolándose:

> "Atendida la influencia de las sectas en el gobierno y el odio que nos profesan, es necesario que por este siglo nos contentemos con la magnífica iglesia de nuestro colegio del Salvador, que con tres meses de trabajo puede entregarse al culto público" (22).

Dicha iglesia, en efecto, se abrió el 23 de junio del siguiente año (23). Pero ya nunca más consiguieron los jesuítas la antigua de San Ignacio, que sigue administrada aún hoy por el clero secular.

4. En el teatro de Variedades

A un mitin organizado el 21 de febrero se opuso la policía por el vigente estado de sitio. Con lo que, acabado éste el 24, decidió el Club Universitario convocar a sus adeptos y simpatizantes para el 28 en el referido local, para suscribir una nota de protesta contra el Arzobispo por la entrega de San Ignacio y la Merced.

Según el ¡esuita Miguel Codorniú, maestro del Salvador y testigo de la quema, el teatro de Variedades fue lugar de cita "del Club Universitario, Club Clemente XIV, Club Alsina, Club Carbonario" y otros (24).

Se calculó en más de tres mil los asistentes, sin contar otros tres mil que quedaron fuera (25).

La Prensa del 2 de marzo siguiente recordó la ornamentación de la sala:

(21 La Prensa, Bs. As., miércoles 24-11-1875, a. VI, núm. 1.447; viernes 26-11-1875, a. VI, núm. 1.449.

(22) ARSI, **Argentino-Chilensis,** 2 (1836-1893).

(23) GUILLERMO FURLONG, **Historia del colegio del Salvador, t.** II, 1? **parte,** Bs. As., 1944, p. 59.

(24) Carta al hermano Juan Capell, Santa Fe, 14-111-1875 (ARSI, **Provincia Aragonensis – Litterae annuae [1863-1882],** p. 782).

(25) La Nación, Bs. As., lunes 1-111-1875, a. V, núm. 1.386.

"En el centro del proscenio, entre banderas de diferentes naciones que simbolizaban la uniformidad de las opiniones de los que protestaban contra la entronización de los ¡esuitas, se hallaba el retrato del ¡lustre argentino doctor don Bernardino Rivadavia" (26).

Pascual Beracochea, presidente del Club Universitario, abrió el acto con la presentación del ¡oven Adolfo Saldías, "designado para ocupar el puesto de presidente del comité central" (27).

Leyó después el doctor Antonio Balleto la protesta, que todos aplaudieron y rubricaron con sus firmas.

Por el contenido de dos de los discursos que a continuación se pronunciaron es dable conocer la tónica impuesta al mitin. Los reprodujo sustancialmente **La Nación:**

Habló el doctor Saldías, "nombrado presidente de la comisión..., el que abundó en argumentos y lecciones históricas que demostraban hasta la evidencia el pernicioso poder de los discípulos de Loyola, sus torcidas tendencias y su criminal conducta, que en todas partes les ha valido una justa condenación y castigo" (28).

El cura apóstata Emilio Castro Boedo se hizo de rogar antes de dirigir su palabra fácil a aquella junta tumultuosa.

Habló "exhortando al pueblo a mostrarse digno de los grandes hombres que nos legaron, entre otros dones preciosos, la libertad de conciencia, de que eran eternos conculcadores los ¡esuitas, a la vez que a' protestar por todos los medios legales a su alcance contra el establecimiento de nuevas Ordenes religiosas y la audacia del Arzobispo que, olvidando su elevado carácter y sus sagrados deberes, había descendido hasta el apóstrofe torpe y grosero al dirigirse a una sociedad culta y cristiana" (29).

La reacción de aquellas tres mil personas allí congregadas para gritar y aplaudir, fue en aumento hasta desenfrenarse. Afortunadamente tuvo en el secretario del Club organizador un excelente cronista al que se puede prestar entera fe (30):

---

(26) El retrato de Rivadavia, llevado también por las calles después, estaba totalmente fuera de lugar, por el motivo expuesto en el mismo periódico La Prensa del viernes 26-11-1875 respondiendo a El Nacional: "Usted conocerá a los señores Bernardino y Joaquín Rivadavia... Pregunte, pues, a dichos señores dónde los hizo educar su señor padre don Bernardino Rivadavia, y ellos le contestarán que, no habiendo entonces ¡esuitas en Buenos Aires, los envió a un colegio de ¡esuitas en Europa" (La Prensa, Bs. As., viernes 26-11-1875, a. VI, núm. 1.449). Si pues, no había entonces ¡esuitas en Buenos Aires, como es cierto, tampoco pudo exponer La Nación, que el retrato de Rivadavia simbolizaba la "uniformidad de pensamiento humano en la condenación y expulsión de los ¡esuitas que llevó a cabo aquel gran estadista, gloria imperecedera de la patria argentina" (Lunes 1-111-1875, a. V, núm. 1.386). Los ¡esuitas sólo entraron en el país baio el gobierno dé Rosas en 1836.

(27) La Prensa, Bs. As., martes 2-111-1875, a. VI, núm. 1.452.

(28) Es lamentable que saliesen de labios de Saldías tan descabellados conceptos. Los años y la profundización de la ciencia histórica debieron de llevarlo a una saludable rectificación.

(29) La Nación, Bs. As., lunes 1-111-1875, a. V, núm. 1.386.

(30) Se firma L. M. G., y salió publicada su declaración en La Tribuna, Bs. As., martes 2-111-1875, a. XXII, núm. 7.297.

Pero sucedió que "el pueblo se agolpó en espantosa confusión y en masa alarmante en el estrecho recinto del teatro de Variedades. En el transcurso de más de una hora, los gritos y los improperios contra todo lo que investía carácter religioso no dejaron ele alimentar el sentimiento, o mejor dicho, la pasión de la enorme masa del populacho, con imprecaciones que pedían a gritos la destrucción, el exterminio, el incendio y hasta la muerte contra los sacerdotes, contra quienes el Club Universitario tenía y tiene alzada la bandera parlamentaria y razonada, pacífica y humanitaria, como lo probó. . .".

Nada bueno podía barruntarse de tan abigarrada muchedumbre, según puntualizó el secretario del Club, empeñado en librar de responsabilidades a su gremio:

"Mas, por desgracia, la enorme y espantosa confusión de ese **maremagnum,** la vorágine de sentimientos sedentarios había ya invadido el espíritu de ese pueblo, y no hubo poder humano que [lo] detuviera" (31).

Esto fue cuando saliendo todos a la calle para formular la anunciada protesta ante las autoridades, se les agregaron otros grupos fanatizados que las fuentes también registran.

Constituían la fuerza mayor —expresó el jesuíta Codorniú— "los italianos del pueblo de la Boca", incorporados a [a manifestación "en número que llenaban hasta dos cuadras, o sea, trescientas varas de calle por catorce de ancho, llevando el retrato de Rivadavia y la bandera italiana" (32).

Noticias de diverso origen confirman este notable aporte en la fatídica ¡ornada del 28 de febrero. Las trae El Nacional.

"Los carbonarios de la Boca, **que son los principales actores de los sucesos del domingo** —así expuso el ulterior 2 de marzo— han procedido con toda premeditación, como está perfectamente comprobado...
"Hace como cuatro años, o un poco más tal vez, que se estableció la primera logia en la Boca. Al principio no pasaban de cincuenta afiliados; hoy, según datos positivos, son más de quinientos.
"La mayor parte de los miembros de esta sociedad son toscanos y calabreses.
"En la Boca han tenido lugar muchos crímenes, que se cree hayan sido cometidos por miembros de esas sociedades secretas" (33).

El salesiano padre Domingo Milanesio, llegado al lugar en los principios de 1878, matizó años después la participación del grupo boquense en el mitin incendiario, circunscribiendo, eso sí, las responsabilidades.

Entre los años de 1873 y 1875 "se formó en la Boca la sociedad de los francmasones y carbonarios. Los socios serían alrededor de treinta o cuarenta. Sus reuniones las tenían en los departamentos, en el segundo piso de un **almacén del Pobre Diablo,** ubicado al lado de la iglesia, haciendo esquina entre la calle Rodríguez y Olavarría" (34).

---

(31) La Tribuna, Bs. As., martes 2-111-1875, a. XXII, núm. 7.297.
(32) Carta al hermano Juan Capell, Santa Fe, 14-111-1875 (ARS, **Provincia Aragonensis – Litterae annuae [1863-1882],** p. 782).
(33) El Nacional, Bs. As., martes 2-111-1875, a. XXI11, núm. 8.600.
(34) Formaban el reducido grupo de treinta o cuarenta personas a los principios solamente. En 1875 se habían ya notablemente multiplicado, con arreglo al anterior

En e! **almacén del Pobre Diablo** se "forjó nada menos que el inicuo y sacrilego proyecto de pegar fuego a cuantas iglesias de **la** ciudad pudieran, comenzando por la catedral y el San Salvador de los reverendos padres jesuítas".

Los pormenores que recuerda el padre Milanesio coinciden con la narración del padre Codorniú:

"Era un domingo por la mañana, cuando salieron en tropel del **almacén del Pebre Diablo** ese grupo, no sé decir si de hombres o de demonios en carne. Serían de **treinta a treinta** y **cinco,** animados del perverso fin de consumar su infernal propósito". Recorrieron "las calles general Brown y Defensa, **conquistando gente,** hasta llegar **a** la catedral" (35).

5. E! atrepello

Los organizadores de la manifestación, previendo sus resultados, trataron de huir el bulto escurriéndose.

"Llegados a la plaza [de la Victoria] —adujo el padre Jorge Révelliére en su informe del 7 de marzo de aquel año—, los jóvenes que formaban la comitiva central de la manifestación, para declinar la responsabilidad de los hechos subsiguientes, declararon la reunión disuelta" (36).

Pero hubo quienes dieron cauce a la marejada. El padre Codorniú acusó principalmente a Emilio Castro Boedo, "cura apóstata de Buenos Aires" y después "obispo de la iglesia universal argentina", y a Enrique Romero Jiménez, "canónigo apóstata español", con otros sujetos del mismo jaez, que "dirigieron la palabra a la muchedumbre, encendiéndola hasta tal punto, que empezaron a gritar: AS palacio del Arzobispo".

---

dato de El Nacional. Entre bromas y veras el salesiano P. Evasio Ravagliatti, escribía por aquellos mismos años como para mejor explicar la magnitud del contagio: "La Boca es una parroquia de 20.000 almas, sobre poco más o menos: 19.999 de las cuales pueden decirse oficializadas en la masonería. No tienen tiempo de nacer que ya se inscriben en el famoso catálogo y se proclaman masones" (Archivo General Salesiano, Roma, caja 31/32, **Argentina – Buenos Aires,** p. 60). El P. Milanesio le daba a la Boca para aquella fecha no más de diez a doce mil habitantes.

(35) Domingo Milanesio, Relaciones, t. III, págs. 2-3 (Archivo Histórico Salesiano, Bahía Blanca, Rl. [3] M). Tampoco D. Juan Cagliero, escribiéndole a San Juan Bosco desde Buenos Aires el I-IX-1876 escatimó donaires a los habitantes del hoy popular barrio de la Boca: "Espinosa fece a Monsignore Arcivescovo la proposta di dare ai Salesiani la Parrocchia della Boca, dove sono tutti Italiani, **e** dagl'Italiani chiamata **la bocs del diavolo, e pare con ragione"** (Archivo General Salesiano, Roma, caja 31/32, **Argentina - Buenos Aires,** p. 12). Aún **el** 7-X-1876 hacía a Don Bosco esta referencia muy ilustrativa: "Si hubiéramos atendido primero a los italianos, habría sido **sumere panem filiorum et rr.itter? canibus.** Hasta ahora me han conmovido más los **indianizados** que los indios" (Ib.).

(36) Archivo General **de** la Congregación de la Misión, Roma, leg. **Buenos Aires (1874-1875).** Así al menos corrió después por cuenta del Club Universitario y en plan defensivo. La Tribuna consigna el dato al parecer no muy convencida: "La manifestación que tuvo lugar en el teatro de Variedades, no habrá sido madre de los acontecimientos ocurridos más tarde, puesto que, **según dice** ella, fue declarada disuelta en la plaza de la Victoria" (Bs. As., martes 14-111-1875, a. XXII, núm. 7.297).

Y hacia allá tomaron "en número incalculable, con las banderas, argentina, española, italiana y otras, con diversas inscripciones y lemas".

Providencialmente el señor Aneiros paraba de visita pastoral en San José de Flores. La pedrea fue, de todos modos, intensa, como también en San Francisco y Santo Domingo. La iglesia de San Ignacio sufrió particular destrozo, que concluyó con los "gritos de: Al **colegio del** Sal**vador"** (37), hacia donde enfiló la columna incendiaria.

Eran ya pasadas las tres de la tarde cuando la turbamulta daba el asalto al edificio, después de una feroz lluvia de piedras y de abrir un boquete en la puerta principal. Hubo desbarate, saqueo, profanaciones, y golpes.

Los ¡esuitas, acosados por el incontenible turbión, tomaron algunos por la huerta, para buscar, saltando las tapias, asilo fuera; otros, seguidos por grupos idiotizados, lograron evadirse merced a la generosidad heroica de algún vecino.

Tras el destrozo y saqueo llegó el incendio, que fue general.

> "Al caer de la farde, a eso de las dieciocho horas, el fuego había ya realizado su tarea, y comenzaron a derrumbarse los techos, convirtiéndose en pavesas las tres cuartas partes del edificio del colegio" (38).

Venía a dar los últimos toques a esta escena de horrores un suelto con el título: La comuna en Buenos Aires, publicado al siguiente día por el diario anticlerical La Tribuna:

> "Jamás ha presenciado Buenos Aires un hecho más bárbaro que el cometido ayer bajo el pretexto de una manifestación contra los ¡esuitas. La comuna de París se ha venido a esta ciudad...".

Claro que los redactores del citado periódico existimaban tener en paz sus conciencias con una frescura que pasma:

> "Hemos sido los primeros en atacar el entronizamiento de los ¡esuitas entre nosotros; hemos sido los primeros en aplaudir las protestas populares; somos también los primeros en condenar con todas nuestras fuerzas los hechos atroces acaecidos ayer, dignos sólo de compararlos con los de la comuna de París" (39).

Y refirmaba al otro día:

> Este crimen "dejará una mancha indeleble, de esas que agranda el tiempo, sobre la frente del pueblo de Buenos Aires" (40).

También El Católico Argentino, con el título de E! escándalo de Sos escándalos, clamó por "el asqueroso motín que el domingo último ha

(37) Santa Fe, 14-111-1875 (ARSI, Provincia Aragonensis - Litterae annuae [1863-1882]).
(38) G. FURLONG, Historia del colegio del Salvador, t. II, 1° parte, p. 106. Descríbese en esta obra, entre las páginas 81 y 107, con todos sus pormenores, el criminal atropello.
(39) La Tribuna, Bs. As., lunes I-IM-1875, a. XXII, núm. 7.296.
(40) La Tribuna, Bs. As., martes 2-1 i 1-1875, a. XXII, núm. 7.297.

presenciado Buenos Aires con escándalo y vergüenza de todos los pueblos honrados".

> "La mancha que ha caído sobre la capital de la República Argentina es indeleble: todas las aguas del Plata no la podrán borrar" (41).

ó. La reacción

Ésta llegó en seguida, execradora y vibrante como no podía ser de otra manera. Dio el tono nada menos que **La Tribuna** de Buenos Aires:

> "Aún se escapa de todos los labios el grito de indignación, de reprobación unánime contra los acontecimientos ocurridos ayer. No hay una persona, una sola persona, aun los más exaltados, que no pidan ¡justicia contra los malvados que... pusieron fuego al colegio de San Salvador" (42).

También La Nación deploró los hechos, que llamó "verdaderamente criminales, indignos de un pueblo civilizado, y que merecen la más profunda reprobación de todo hombre honrado" (43). Sin abandonar, empero, su posición de antijesuitismo desbordante.

> "Los sectarios de Loyola —expuso en el editorial del otro día— han sido mirados como una plaga que los pueblos todos han procurado alejar de su seno con horror".

Pero sin dejar tampoco de reprobar con igual energía los hechos del domingo:

> "Un pueblo culto.se degrada tolerando en su seno manifestaciones de tal naturaleza: mina su crédito, rompe sus vínculos en que reposa la estabilidad social y mancha su historia" (44).

El Club Universitario, en fin, como queriendo alejar cualquier sospecha contra la corporación, habló recio:

> "En nombre de la Constitución, de las leyes, de la civilización, de los sentimientos humanitarios, la Comisión Directiva del Club Universitario condena enérgicamente los actos salvajes de fanatismo, de intolerancia, cometidos a la sombra de la bandera generosa y pura que la juventud levanta con fe y entusiasmo" (45).

En los otros sectores no fue menos decidida la reacción. Por su parte la Cámara de Diputados estrechó el 1º de marzo al gobernador de la provincia coronel Alvaro Barros "en nombre de la humanidad. . . al enjuiciamiento" de los criminales. El ministro del Interior doctor Simón de Iriondo le pasó una nota acusadora:

---

(41) El Católico Argentino, Bs. As., sábado 6-111-1875, a. II, núm. 32, p. 501.
(42) La Tribuna, Bs. As., martes 2-111-1875, a. XXII, núm. 7.297.
(43) La Nación, Bs. As., lunes 1-111-1875, a. V, núm. 1.386.
(44) La Nación, Bs. As., martes 2-111-1875, a. V, núm. 1.387.
(45) La Nación, Bs. As., ib.

"Recibo encargo especial del señor presidente de la república [doctor Nicolás. Avellaneda] para llamar la atención de Vuestra Excelencia sobre los hechos que han ocurrido en el día de ayer. Su gravedad misma justifica esta intervención del gobierno nacional; porque, crímenes como los perpetrados son, no solamente contra la ley escrita, sino contra la humanidad y la civilización, y atacan en su fundamento los objetos para los que se han establecido todos los gobiernos" (46).

Protestó asimismo el Senado, y se unieron las provincias, singularmente las de Córdoba y Santa Fe.

Lo más arduo del problema era dar con los verdaderos culpables,- con los instigadores sobre todo, agazapados en las sombras.

Y aquí los periódicos, en general, fueron manoseando entidades y personas más o menos implicadas en los hechos por su pasividad o falta de previsión, y acaso culpables, según toda apariencia, pero soslayando las verdaderas causas del desmán.

No se habló de poner coto a la mala prensa, ni de contener las organizaciones masónicas, la irreverencia de los clubes y la prédica contumeliosa y brutal. Que era lo sustancial y más urgente.

Causa estupor, por ejemplo, que el periódico La Prensa, dirigida entonces por Estanislao S. Zeballos, reaccionase acremente contra los ¡esuitas por no haberse retirado antes del país, y contra el Arzobispo, envolviéndolo entre los principales responsables de lo acaecido.

En el editorial del 2 de marzo fue categórico en condenar "los sucesos del domingo":

"Los que deseamos que los ¡esuitas no ejerzan influencia en nuestro país, no podemos aprobar [dichos sucesos], porque ellos importan una licencia sin freno, que en todas partes es punible. . . Léase la relación, de ellos, y todas las conciencias los reprobarán con la más ¡usta indignación".

Pero en llegando a los promotores de tan perversas tropelías, olvidó el citado periódico poner valientemente el dedo en la llaga, como ya lo había ejecutado en números anteriores, y arremetió contra todos los demás, comenzando por la autoridad civil:

"El domingo la ciudad de Buenos Aires no tenía en su seno a los principales magistrados. Parece que un convenio general los había movido a irse al campo. El gobierno no estaba; y las principales figuras del poder nacional estaban ausentes".

La responsabilidad mayor recaía, por supuesto, sobre el organismo encargado del orden y de la pública seguridad:

"La policía, la mejor policía del mundo. . . permaneció completamente inactiva", expuso acriminándola el editorial citado.

Y repitió la acusación enfáticamente at otro día:

(46) Ambas notas en La Tribuna, Bs. As., martes 2-III-1875, a. XXII, núm. 7.297.

"La conciencia honrada no tiene más que una voz: ¡Abajo el ¡efe de policía y sus malos funcionarios!... El ¡efe de policía... ¿qué ha hecho y con qué oportunidad ha procedido? ¡Nada, vergonzosamente nada!" (47).

La misma inculpación adujo reiteradamente **La Tribuna:**

"Sorprendente era no ver ni siquiera un vigilante que intentara poner coto a tanto desmán... Fue la policía quien debió impedirlo y no lo hizo... Las pavesas del incendio de ayer han sido el tizne de ignominia que marcará eternamente a la policía de Buenos Aires" (48).

En la búsqueda de los culpables llegó **La Prensa** hasta el Arzobispo, cuya persona ajó sin recato:

"Finalmente tiene grandes responsabilidades en este asunto el señor Aneiros. Desde su elevación al arzobispado ha tendido a materializar los intereses de la Iglesia y, por lo mismo, a desprestigiarlos de un modo alarmante... Se hizo político y desvirtuó su misión. Fue diputado y quiso recoger el fruto de transacciones inmorales realizadas con el círculo que lo levantaba...

"El doctor Aneiros al frente del gobierno de la Iglesia es un peligro social. Debe renunciar y retirarse a buscar en el arrepentimiento y lejos de las pompas y lujosos ornamentos del arzobispado, la paz y el perdón que le son necesarios después de tan grandes errores" (49).

Cuanto se sabe y reconoce acerca de las dotes de inteligencia, celo apostólico y no común virtud del arzobispo Aneiros, desmienten estos juicios enconados y parciales, que venían a desviar la atención acerca de los verdaderos responsables de la pasada aventura.

Y este fue el hecho, conforme a las declaraciones hasta aquí reproducidas. Los periódicos promotores del destemple con su prédica inhumana y virulenta, sobre todo **El Nacional** y **La Tribuna,** lo mismo que el Club Universitario y el Supremo Consejo de la Masonería con sus más activos satélites, debieron hacer obra de afanoso escamoteo para ahuyentar la acriminación de culpables que el público les endilgaba (50).

Contra uno de ellos principalmente se revolvía **El Católico Argentino:**

"El diario **La Pampa** acusa a **La Tribuna** de tener su parte en los acontecimientos del domingo. **La Tribuna** se lava las manos. Sin embargo el lunes decía: "Hemos sido los primeros en atacar el entronizamiento de los jesuítas entre nosotros; hemos sido los primeros en aplaudir las protestas populares; somos también los primeros en condenar, etc., etc.". Aten ustedes cabos" (51).

---

(47) La Prensa, Bs. As., martes 2-111-1875, a. VI, núm. 1.452; miércoles 3-111-1875, a. VI, núm. 1.453.

(48) La Tribuna, Bs. As., lunes 1-111-1875, a. XXII, núm. 7.296; martes 2-111-1875, a. XXII, núm. 7.297.

(49) La Prensa, Bs. As., martes 2-111-1875, a. VI, núm. 1.472. Instó más adelante por el retiro del señor Aneiros acusándolo de tendencias materialistas y paganas (La Prensa, Bs. As., miércoles 17-111-1875, a. Vi, núm. 1.465).

(50) Eco de esta general acriminación es cuanto expuso el periódico porteño La América del Sur del sábado 1-111-1879, a. VI, núm. 894: "La única lección que puede recogerse del incendio del Salvador, es que la prensa apasionada que subleva la ignorancia del vulgo, no produce sino sangre y ruinas". Dirigía este periódico por aquellos años D. Santiago Estrada.

(51) El Católico Argentino, Bs. As., sábado 6-111-1875, a. II, núm. 32, p. 515.

Un punto pareció indudable al relator del mencionado periódico El **Católico Argentino:**

> "Abrigamos la persuasión íntima de que la masonería ha sido uno de los agentes principales de aquellos sucesos" (52).

Concretando más y mejor el arzobispo Aneiros, en nota al prepósito general de la Compañía de Jesús, acusó de culpable inercia al "gobierno de la provincia, que si no ha sido cómplice de los sucesos del 28, ciertamente los ha permitido, pudiendo impedirlos" (53).

También el padre Milanesio denunció la actitud del "muy liberal coronel Alvaro Barros"; pues "no faltó quien le achacara la culpa de aquel crimen, como causa pasiva del motín" (54).

La defensa, no muy convincente, que el inculpado hizo de sí propio, con su firma y la del ministro Aristóbulo del Valle, era de 2 de marzo de 1875, y contestaba la nota del ministro del Interior doctor Simón de Iriondo.

Alvaro Barros estigmatizó primero "los inauditos atentados del domingo 28", contra los que tenía tomadas las medidas pertinentes para su no reiteración y el castigo de los culpables.

Y se puso luego en actitud defensiva:

> "Una verdadera coincidencia había alejado de esta ciudad a todos los miembros del poder ejecutivo, dos de los cuales visitaban precisamente en los momentos del conflicto las obras que se proyectan en el canal de San Fernando.
> "Si así no hubiera sucedido, puedo asegurar a Vuestra Excelencia que los sucesos no se habrían desenvuelto con tal intensidad, y que los criminales habrían sido contenidos y castigados en el lugar de sus atentados".

También la policía tuvo palabras de indulgencia en la nota del Gobernador:

> "Jamás se había presentado en esta provincia el caso de que la fuerza pública hiciera fuego contra una numerosa fracción del pueblo; esto explica la actitud vacilante de la policía para llegar a tan doloroso extremo" (55).

7. Función reparadora

Ya algo serenos los ánimos, dísponía Su Ilustrísima el 2 de abril dicha función reparadora, por los "crímenes contra personas, bienes, sagradas imágenes, templos, y sobre todo el horrendo y jamás visto en Buenos Aires sacrilegio, de arrojar a la calle pública el depósito del Santísimo Sacramento y la divina persona de Nuestro Señor Jesu-

---

(52) El Católico Argentino, Bs. As., sábado 20-111-1875, a. |I, núm. 34, págs. 545; 549.
(53) Bs. As., 23-1V-1875 (ARSI, **Argentino-Chilensis,** 2 [1836-1893]).
(54) **Relaciones,** t. III, p. 4 (Archivo Histórico Salesiano, Bahía Blanca, RI. [3] M).
(55) La Tribuna, Bs. As., miércoles 3-111-1875, a. XXII, núm. 7.298.

cristo, real y efectiva en la hostia consagrada, de que varias fueron pisoteadas" (56).

Consciente el gobierno provincial de la desazón reinante por su pasividad en los pasados desasosiegos, tomó cuantos arbitrios halló disponibles para que en el acto reparador, ordenado para el 18 de abril, hubiese gravedad y compostura. Lo reconoció el Arzobispo desahogándose con Pío IX:

> Dicho acto se realizó con "toda tranquilidad y orden, merced a la policía y fuerza pública, que tomó todo interés en impedir cualquier desacato" (57).

De lo que sacaba el padre Baltasar Homs la consecuencia:

> "La Compañía ha perdido físicamente el archivo de la misión y la mayor parte del colegio con el dinero y muebles: pero hemos ganado mucho moralmente, pues toda la gente honrada se ha puesto en nuestro favor" (58).

Y fue beneficiosa esta atmósfera creada, para que los ¡esuitas, ya prontos a emigrar, arraigaran en el país, dispuestos a recomenzar la faena (59).

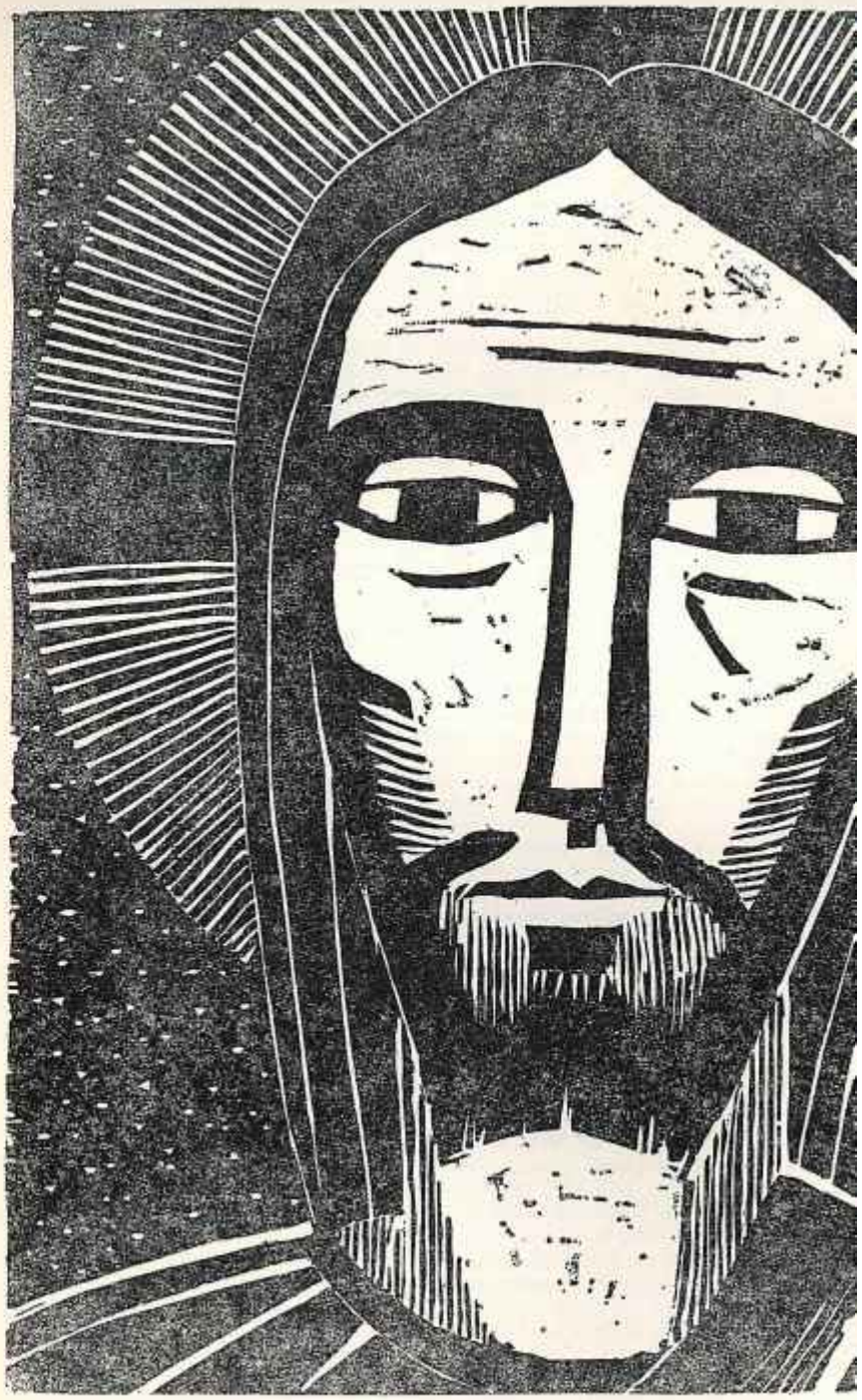
Ponía digno broche a la reacción por diciembre de 1875 el verbo vibrante del doctor Emilio Lamarca en la distribución de premios del Salvador:

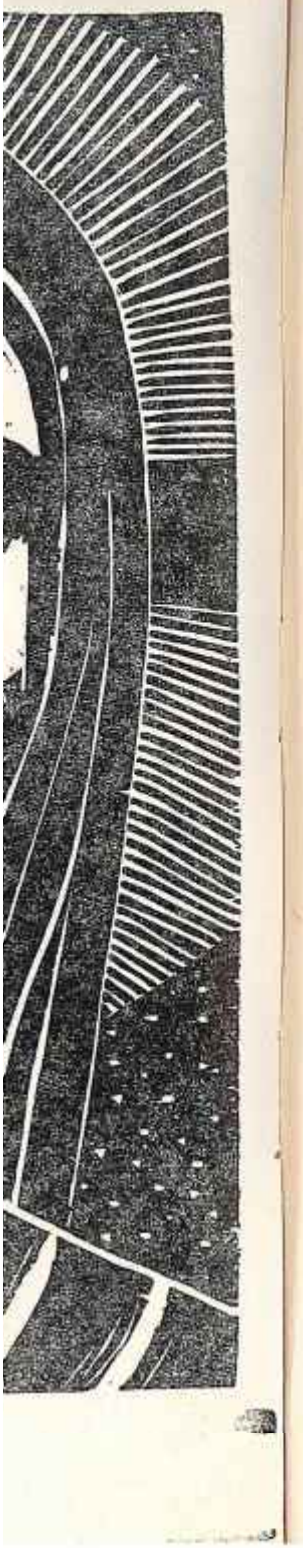
> "Mientras un ladrillo [esté] fuera de su lugar, mientras un solo tizne manche las paredes de este establecimiento, subsistirá el oprobio y pesará sobre nosotros el reproche que ha lanzado la prensa europea en mengua de Buenos Aires, al ver que bastara un puñado de dementes para subvertir el orden, desafiar a la autoridad y producir una escena digna de las leyendas de la barbarie.
> "En mis manos he tenido las notas en que los ministros argentinos remitían al gobierno las tiras impresas de los diarios extranjeros que daban cuenta del atentado del 28, reprobándolo altamente. Hasta el periódico oficial de Bismarck lo condenaba, y naturalmente: el canciller del Imperio Alemán se resistía a concebir un pueblo volviéndose sobre sí mismo para destruir sus propias obras; y, a pesar de la cruzada que ha emprendido contra el catolicismo, no le era dado de admitir como medios de hostilidad actos que responden al vértigo de pasiones desenfrenadas, y que son el resultado de la más funesta propaganda, tan funesta que los mismos diarios que la fomentaron retrocedieron espantados ante sus efectos y... protestaron" (60).

CAYETANO BRUNO, S. D. B.

---

(56) Archivo del Instituto de Estudios Americanistas, Córdoba, ms. 12.441.
(57) Bs. As., 22-IV-1875 (ASV, S. C. degli Affari Ecclesisiici Straordinari ,A, lili, Argentina [1873-1875], pos. 146-151, fase. 66).
(58) Carta al P. Provincial, Bs. As., 21-111-1875 (ARSI, **Arger.Jinc-Chilensis,** 2 [1836-1893]).
(59) Así lo exponía el arzobispo Aneiros al prepósito general de la Compañía P. Pedro Beckx, Bs. As., 23-IV-1875, después de asegurarle que "estaba bien lejos de suponer que la entrega de la iglesia de San Ignacio, que me proponía devolverles, había de ser un pretexto para... incendiar el colegio del Salvador" (ARSI, **Argentino-Chilensis,** 2 [1836-1893]).
(60) El Católico Argentino, Bs. As., sábado 1-1-1876, a. II, núm. 75, p. 439.





CRISTO, VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

San León es, sin duda, uno de los más grandes Papas en la historia de la Iglesia, a la que supo gobernar en tiempos verdaderamente calamitosos, mostrando gran confianza en Dios e imponiéndose por su eminente personalidad. No sólo fue esforzado defensor de la verdadera fe católica contra todas las herejías de su época, sino también quien salvó la cultura europea de la barbarie invasora. Su valiente entrevista con Atila, rey de los Hunos, a quien indujo a retroceder, lo hace acreedor al agradecimiento de todo Occidente. Importa asimismo profunda relevancia para la historia de la Iglesia la serie de sus admirables sermones sobre los misterios de la vida de Cristo, así como su nutrida correspondencia.

El texto que acá publicamos traduce una de sus cartas —la XXVIII— dirigida en el año 449 al obispo S. Flaviano. Bajo el nombre de "Tomus ad Flavianum" esta epístola marca un jalón fundamental entre los documentos de la ortodoxia católica. El gran Papa se dirige al obispo de Constantinopla para darle instrucciones dogmáticas y disciplinares con motivo de la grave herejía de los monofisitas —es decir, de los que sostenían que en Cristo no hay dos naturalezas, la divina y la humana, sino una sola—, encabezada en la emergencia por Eutiques, abad de un monasterio próximo a Constantinopla. La carta de S. León expone el misterio del Verbo encarnado con tanta nobleza que por sí misma constituye una respuesta a todas las herejías cristológicas pasadas, presentes y futuras. Bossuet no vacila en calificarla de "divina". Leída solemnemente en el Concilio de Calcedonia fue aclamada por los obispos allí presentes con la famosa expresión: "Esta es la fe de nuestros padres. Pedro ha hablado por boca de León".

Como durante el presente año se dicta en este Seminario el tratado sobre el Verbo Encarnado y se comenta los sermones de S. León Magno, ningún documento pareció más oportuno que el de este Santo Padre para complemen-

to del curso. El texto original ha sido tomado de la Patrología Latina de Migne, tomo 54, columnas 755-782. La difícil tarea de traducir un texto de tan impresionante belleza literaria y tan denso contenido teológico ha estado a cargo de dos seminaristas, estudiantes de Teología.

(N. de la R.)

1. La ignorancia y la presunción impulsaron a Eutiques al error

Sólo al leer tus amables cartas, cuyo envío tan tardío nos ha sorprendido, y examinando la actuación de los obispos, hemos advertido que un grave peligro se había producido entre vosotros para la integridad de la fe; lo que antes parecía oscuro, al presente lo vemos con claridad. Ahora entendemos cómo el que creíamos digno de su sacerdocio, se ha mostrado imprudente e ignorante hasta el exceso, como si pensando en él hubiera dicho el profeta: "No quiso instruirse para obrar bien; en su lecho maquinó la maldad" (Ps. 35, 4-5). Porque ¿qué puede ser más inicuo que aferrarse a la impiedad y no ceder siquiera ante los más sabios y doctos?

Caen en este grado de insensatez aquellos que cuando encuentran algún punto oscuro en el conocimiento de la verdad, no recurren ni a las palabras de los profetas, ni a las cartas de los apóstoles, ni a la autoridad de los evangelios, sino sólo a sí mismos. Se convierten, así, en maestros del error, por no haber querido ser discípulos de la verdad. ¿Qué conocimientos puede haber extraído de las sagradas páginas del Nuevo y del Antiguo Testamento, aquél que ni siquiera comprendió el comienzo del mismo Símbolo, y que, viejo como es, no entiende aun el sentido de las palabras que repiten los catecúmenos de todo el mundo?

2. Eutiques y el testimonio de la Sagrada Escritura

Si ignoraba lo que debía creer acerca de la encarnación del Yerbo de Dios, y no quería investigar en el vasto campo de las Sagradas Escrituras para merecer la luz de la inteligencia, hubiera al menos escuchado con un poco de atención aquella común e indivisible confesión que profesa la totalidad de los fieles: creo en Dios Padre omnipotente, y en su Hijo Único Jesucristo Nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen.

Esas tres afirmaciones bastan para destruir las maquinaciones de casi todos los herejes. Pues cuando se cree que Dios es omnipotente y Padre, se demuestra que el Hijo es cosempiterno con Él, en nada diferente del Padre, porque Dios de Dios, omnipotente de omnipotente, coeterno nacido del eterno, no posterior en el tiempo, ni inferior en po-

der, no diferente en gloria, ni distinto en esencia; asimismo que el unigénito sempiterno del sempiterno Padre nació del Espíritu Santo y de María Virgen.

Este nacimiento temporal en nada disminuye aquel nacimiento divino y sempiterno. De nada abdicó sino que se consagró por entero a rescatar al hombre que había sido engañado, para vencer a la muerte, y destruir con su poder al demonio, que tenía el imperio de la muerte. Por cierto que no hubiéramos podido derrotar al autor del pecado y de la muerte, si Cristo —a quien ni el pecado pudo contaminar, ni la muerte retener— no hubiera asumido nuestra naturaleza y la hubiera hecho suya. Pues fue concebido del Espíritu Santo en el seno de la Madre Virgen, la cual lo dio a luz salva su virginidad, de la misma manera que, salva su virginidad, lo había concebido.

Pero si de este purísimo manantial de la fe cristiana no pudo Eutiques obtener para sí un conocimiento sincero, por haber entenebrecido con su propia obcecación el esplendor de la verdad, hubiérase al menos sometido a la doctrina del Evangelio. Y diciendo con Mateo: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham" (Mt. 1,1), se hubiese instruido con la predicación de los apóstoles. Y leyendo en la Epístola a los Romanos: "Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que por medio de sus profetas había ya prometido en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne" (Rom. 1, 1-3) hubiese dedicado su solicitud a las páginas de los profetas. Y encontrando en ellas la promesa que Dios le hizo a Abraham: "Serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" (Gen. 12,3 y 22,18), para que no dudara de la propiedad de su origen, hubiera seguido al Apóstol que dice: "Las promesas fueron dadas a Abraham y a su descendencia. No dice y descendientes, como a muchos, sino como a uno. Y a tu descendiente, que es Cristo" (Gal. 3,16). Hubiera también escuchado en su interior la predicación de Isaías: "Pie aquí que una Virgen concebirá y dará a luz un hijo y se le pondrá por nombre Emmanuel, que quiere decir Dios con nosotros" (Is. 7,14; Mt. 1,23). Y del mismo profeta hubiera leído fielmente estas palabras: "Nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre sus hombros la soberanía, y será llamado Ángel del gran consejo, Admirable, Consejero, Dios fuerte, Príncipe de la paz, Padre del futuro siglo" (Is. 9,6).

Ni hablando engañosamente, hubiera Eutiques afirmado que el Verbo de tal suerte se hizo carne, que al ser Cristo engendrado en el seno de la Virgen lo que habría tomado fue la forma de hombre pero no la realidad del cuerpo materno. ¿No será acaso que al leer las palabras que el ángel dijo a la bienaventurada María siempre virgen: "El Espíritu Santo vendrá sobre tí y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por eso el Hijo engendrado será santo, será

llamado Hijo de Dios" (Le. 1,35) pensó que Nuestro Señor Jesucristo no tenía nuestra naturaleza? Como si aquel que la Virgen concibió fuera de tal modo obra divina que su carne no fuese de la misma naturaleza de quien lo concibió.

Aquella generación singularmente admirable y admirablemente singular no debe ser entendida como si la novedad de dicha procreación hubiera anulado las propiedades de la naturaleza humana. Porque si bien es cierto que la Virgen fue hecha fecunda por el Espíritu Santo, no lo es menos que su cuerpo dio a luz otro cuerpo. La Sabiduría edificó para sí una casa (cf. Prov. 9,1): "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1,14), es decir, el Verbo habitó en esta carne que asumió del hombre y que animó con el hálito de la vida racional.

3. E! plan de Dios acerca de la Encarnación del Verbo

Salvas, pues, las propiedades de una y otra naturaleza y sustancia, y unidas ambas en una sola persona, la humildad fue asumida por la majestad, la debilidad por la fortaleza, la mortalidad por la eternidad y, para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inaccesible al sufrimiento se unió a una naturaleza capaz de sufrir, de modo que, como convenía para nuestra salvación, el único y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Jesucristo, pudiera morir en su naturaleza humana permaneciendo inmortal en su naturaleza divina.

Así el verdadero Dios tomó, al nacer, la naturaleza perfectamente íntegra de un verdadero hombre, de tal modo que todo Él está en lo suyo, y todo Él está en lo nuestro. Llamamos "nuestro" a lo que el Creador puso en nosotros desde el comienzo, y lo que asumió para reparar. Pues de aquello que el engañador inspiró y el hombre engañado admitió no hay vestigio alguno en el Salvador. Y no por haberse sometido solidariamente a las debilidades humanas, se hizo por ello partícipe de nuestros delitos. Asumió la condición de siervo sin la mancha del pecado, fortaleciendo lo humano, sin debilitar lo divino; pues aquel anonadamiento por el cual el invisible se mostró visible, y el Creador y Señor de todas las cosas quiso ser uno de los mortales, fue una condescendencia de su misericordia, no un abandono de su poder. Y de este modo el que hizo al hombre sin dejar su condición divina, él mismo se hizo hombre tomando la condición de siervo. Ambas naturalezas mantienen sus propiedades sin detrimento, y así como la condición de Dios no anula su condición de siervo, así la condición de siervo no disminuye su condición de Dios.

El diablo se gloriaba de que el hombre, engañado por sus fraudes, se hubiera visto privado de los dones divinos, y despojado del don de la

inmortalidad hubiese quedado sometido a la dura sentencia de la muerte; con la complicidad de Adán transgresor había encontrado cierto consuelo para sus males. Se gloriaba asimismo de que Dios, por las exigencias de su justicia, hubiese tenido que mudar su designio sobre el hombre, al que había creado en tanta nobleza. Necesitábase, pues, un ordenamiento de su designio, según el cual Dios, que es inmutable, y cuya voluntad no puede prescindir de su benignidad, completara la primera disposición de su piedad hacia nosotros con un misterio más recóndito; y de esta manera el hombre, arrastrado a la culpa por la astucia de la diabólica iniquidad, no pereciese contrariando el plan de Dios.

4. Las propiedades de ambas naturalezas

Así, pues, el Hijo de Dios, descendiendo del trono celeste, penetró en este bajo mundo, aunque sin apartarse de la gloria del Padre, engendrado para un nuevo orden de cosas por medio de un nuevo nacimiento. Engendrado, digo, para un nuevo orden de cosas ya que, invisible por su naturaleza, se hizo visible asumiendo la nuestra; incomprehensible, quiso ser comprehendido; existiendo desde toda la eternidad, comenzó a existir en el tiempo; Señor del universo, tomó la condición de siervo, cubriendo con un velo lo inmenso de su majestad; Dios impasible, no rehusó ser hombre pasible; inmortal, se sometió a la ley de la muerte. Y fue engendrado por un nuevo nacimiento, porque la intacta virginidad de María no conoció la concupiscencia y proporcionó la materia corporal. Nuestro Señor recibió de su madre la naturaleza, no la culpa, y aunque su nacimiento fue milagroso por haber sido engendrado del seno de una virgen, no por eso la naturaleza de nuestro Señor Jesucristo es distinta de la nuestra.

El que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay falsedad alguna en esta unidad, al coexistir la pequeñez del hombre con la excelsitud de Dios. Pues así como Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se anula por la dignidad. Cada una de las dos formas hace lo propio en comunión con la otra, es decir, el Verbo obra lo que es propio del Verbo y el cuerpo realiza lo que es propio del cuerpo. El Verbo refulge en los milagros, el cuerpo sucumbe bajo las injurias. Y así como el Verbo no pierde la igualdad de la gloria paterna, así tampoco el cuerpo abandona la naturaleza de nuestro linaje.

Uno y el mismo es, no temamos repetirlo, verdaderamente Hijo de Dios y verdaderamente hijo de hombre. Dios porque: "en el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios" (Jn. 1,1); hombre porque: "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (ib. 14). Dios porque: "por Él fueron hechas todas las cosas y sin Él nada se hizo" (ib. 3) ; hombre porque; "nacido de mujer,

nacido bajo la Ley" (Gal. 4,4). El nacimiento de la carne es la manifestación de la naturaleza humana; el parto de una virgen es la señal del poder divino. La infancia del niño se manifiesta en la humildad de la cuna (cf.Lc.2,7); la grandeza del Altísimo es proclamada por las voces de los ángeles (cf.Le.2,13). Aquél a quien el impío Herodes había querido matar (cf.Mt.2,16), entra en la vida como todos los hombres; pero aquél a quien los magos humildemente se alegran de adorar, es el Señor de todo.

Cuando Jesús fue a recibir el bautismo de manos de Juan, su precursor, para que no quedara oculto lo que la Divinidad había cubierto con el velo de la carne, se oyó del cielo la voz del Padre que decía: "Este es mi Hijo amado, en quien me complazco" (Mt. 3,17). Y aquél a quien la astucia diabólica lo tienta como hombre, es el mismo a quien los ángeles lo asisten y sirven como a Dios (cf.Mt.4,1-11). Tener hambre, sentir sed, fatigarse y dormir, es cosa evidentemente humana. Pero alimentar a cinco mil hombres con cinco panes (cf.Jn. 6,10), ofrecer agua viva a la samaritana (cf.Jn.4,10) para que el que de ella beba ya nunca tenga sed, caminar sobre la superficie del mar con pie firme (cf.Mt.14,25) y, al encresparse la tempestad, humillar la arrogancia de las olas (cf.Le.8,24), cosa es sin duda divina.

Asimismo, para citar tan sólo algún ejemplo, no es propio de la misma naturaleza llorar de compasión por la muerte de un amigo (cf.Jn. 11,35) y resucitar al mismo amigo con el poder de su palabra del sepulcro en que reposaba desde hacía cuatro días (ib. 43); o yacer colgado en la cruz y, convirtiendo el día en noche, hacer temblar todos los elementos; o ser traspasado por los clavos y abrir las puertas del Paraíso a la fe del ladrón (cf.Le.23,43). Como tampoco es propio de la misma naturaleza decir: "Yo y el Padre somos uno" (Jn.10,30) y decir: "El Padre es mayor que Yo" (Jn. 14,28). Pues aunque Cristo hombre y Cristo Dios sea una sola persona, sin embargo uno es el origen de la común ignominia, y otro el de la gloria común. Por nuestra causa posee Él una humanidad según la cual es menor que el Padre, pero por el Padre Él posee una divinidad que lo iguala al mismo Padre.

5. Realidad de la carne de Cristo

Para darnos a entender la unidad de persona en ambas naturalezas, se nos dice que el Hijo del hombre, al asumir el Hijo de Dios la carne de la Virgen, descendió del cielo. Y asimismo se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, aun cuando ello no acaeció en la misma Divinidad, por la que el Unigénito es coeterno y consubstancial al Padre, sino en la debilidad de la naturaleza humana. Por eso todos confesamos en el Símbolo que el Hijo Unigénito de Dios fue crucificado y sepultado, según aquello del Apóstol: "Pues

si lo hubieran conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria" (1 Cor.2,8).

El mismo Señor y Salvador nuestro, queriendo educar mediante preguntas la fe de sus discípulos, les interrogó: "¿quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" (Mt.16,13). Y como ellos le refiriesen las diversas opiniones de los demás, volvió a preguntar: "Y vosotros, ¿quién decís que soy Yo?" (ib. 15). Yo, que soy el Hijo del hombre, y al que veis en mi condición de siervo y en la realidad de mi carne, ¿quién decís que soy? Entonces el bienaventurado Pedro, divinamente inspirado, hizo esta confesión que sería provechosa para todas las naciones: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (ib. 16). No sin razón el Señor llamó bienaventurado a aquel que, habiendo recibido de esta piedra principal, que es Cristo, no sólo la solidez de su poder sino hasta su mismo nombre, por revelación del Padre lo confesó como Hijo de Dios y como Cristo. Porque si hubiera confesado uno de esos datos sin el otro no hubiese aprovechado para la salvación: igualmente peligroso hubiera sido creer que el Señor Jesucristo era tan sólo Dios sin ser hombre, o sólo hombre sin ser Dios.

El Señor, después de su resurrección —la cual fue ciertamente de su verdadero cuerpo, porque no resucitó otro cuerpo sino el mismo que había sido crucificado y muerto— ¿qué otra cosa hizo durante sus cuarenta días de permanencia en la tierra sino purificar de toda oscuridad la integridad de nuestra fe? Por eso hablaba con sus discípulos, convivía y comía con ellos (cf.Act.1,4), e incluso permitía que lo palpasen cuidadosamente aquellos que no acababan de salir de la duda, pero al mismo tiempo entraba en la casa donde estaban los discípulos aun estando las puertas cerradas, les daba el Espíritu Santo soplando sobre ellos (cf. Jn. 20,22) y, comunicándoles la luz de la inteligencia, les abría los secretos de las Santas Escrituras; y una vez más les mostraba la herida del costado (ib.), las llagas de los clavos y todas las señales de la reciente pasión: "Mirad mis manos y mis pies —decía—, soy Yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que Yo tengo" (Le.24,39). Quería con ello hacerles comprender que tanto las propiedades de la naturaleza divina como las de la naturaleza humana permanecían en Él; quería que, sin identificar el Verbo con la carne, confesáramos que el Hijo Único de Dios era Verbo y era también carne.

Es esta una verdad de nuestra fe que Eutiques parece ignorar del todo, no queriendo reconocer en el Hijo de Dios nuestra naturaleza, ni en la humildad de su muerte, ni en la gloria de su resurrección. No parece temer aquella sentencia del bienaventurado apóstol y evangelista Juan: "Todo aquel que confiesa que Jesucristo ha venido en carne es de Dios; y todo aquel que disuelve a Jesús, no viene de Dios, sino que es anticristo" (1 Jn.4,2-3). ¿Qué significa disolver a

Jesús, sino separar de Él la naturaleza humana y vaciar con desvergonzada ficción el único misterio por el cual hemos sido salvados?

No viendo claro la naturaleza del cuerpo de Cristo, necesariamente y con la misma obcecación dirá insensateces cuando tráte de su pasión. Pues si no considera falsa la cruz del Señor ni duda que haya sido verdadero el suplicio aceptado por la salvación del mundo, ya que cree que su muerte fue real, reconozca también la realidad de su cuerpo; no niegue la humanidad del cuerpo cuya pasibilidad reconoce, porque la negación de la carne verdadera implica también la negación de la pasión corporal. Si acepta la fe cristiana y no aparta su oído de la predicación del Evangelio, considere cuál fue la naturaleza que traspasada por los clavos colgó del madero de la cruz, y cuando el soldado abrió su costado con la lanza entienda de dónde fluyó la sangre y el agua, para que la Iglesia de Dios fuera regenerada por ese baño y por esa bebida. Escuche cómo el bienaventurado apóstol Pedro enseña que la santificación del Espíritu se hace por la aspersión de la sangre de Cristo. Ni lea de corrido las palabras del mismo apóstol: "sabiendo que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con la preciosa sangre de Jesucristo, como cordero sin tacha y sin mancilla" (1 Pe. 1,18-19). Ni resista al testimonio del bienaventurado apóstol Juan que dice: "La sangre de Jesús, Hijo de Dios, nos purifica de todo pecado" (1 Jn.1.7). Y también: "Esta es la victoria que venció al mundo, nuestra fe" (1 Jn.5,4). Y "¿quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Este es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no solamente en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno" (ib.5-8). O sea que el Espíritu de la santificación, la sangre de la redención y el agua del bautismo, siendo tres son uno y permanecen tales, y ninguno de los tres se separa de esta unidad. La Iglesia Católica vive y progresa en la fe de que en Cristo Jesús la humanidad no está sin la verdadera Divinidad, ni la Divinidad sin la verdadera humanidad.

6. Conclusión

Cuando Eutiques, respondiendo a vuestras preguntas, os dijo: "Confieso que nuestro Señor antes de la unión tuvo dos naturalezas, pero después de la unión no confieso en él sino una sola naturaleza", me sorprende que una afirmación tan absurda y perversa no haya sido censurada por los jueces, y que éstos hayan dejado pasar esas palabras insensatas y blasfemas, como si no hubiese en ellas nada escandaloso: tan impío es decir que el Hijo Unigénito de Dios antes

de la encarnación tuvo dos naturalezas como sostener que una vez hecho carne no tiene sino una.

Para que a Eutiques no se le ocurra pensar que su afirmación es correcta o al menos tolerable por el simple hecho de que no ha sido refutado por ninguna sentencia vuestra, esperamos ardientemente de tu diligente solicitud, queridísimo hermano, que si por inspiración de la misericordia de Dios la causa llega a un término satisfactorio, también este hombre ignorante quede purificado de la peste imprudente de su opinión. Es cierto que éste, como ilustra el curso de los acontecimientos, había comenzado felizmente a apartarse de su manera de pensar cuando, puesto en aprietos por vuestra sentencia, reconoció afirmar lo que antes no había afirmado y aceptar aquella fe a la que antes había sido extraño. Sin embargo como no hubiese querido prestar su consentimiento para anatematizar el dogma impío, entendisteis que él permanecía en su perfidia y era digno de ser condenado.

Pero si Eutiques muestra un sincero y saludable arrepentimiento, reconociendo, aunque tardíamente, con cuánta rectitud procedió la autoridad episcopal, o si ofrece plena satisfacción condenando de viva voz y por escrito sus propios errores, la indulgencia hacia el arrepentido, por grande que sea, no sera reprensible. Porque nuestro Señor, verdadero y buen Pastor, que "expuso su vida por sus ovejas" (Jn. 10, 11), y que vino a salvar las almas de los hombres, no a perderlas (cf. Le. 9,55-56), quiere que de tal manera seamos imitadores de su piedad, que la justicia corrija a los que pecan, pero la misericordia no rechace a los que se convierten. Al fin y al cabo la fe verdadera nunca será mejor defendida que cuando el error es también condenado por sus propios adeptos.

Para que piadosa y fielmente demos fin a esta causa, enviamos en representación nuestra a nuestros hermanos el obispo Julio y el presbítero Renato, del título de San Clemente, y también a mi hijo, el diácono Hilario. A los cuales agregamos a Dulcido, nuestro notario, de cuya fe tenemos constancia, confiando que no faltará el auxilio divino para que, condenada la maldad de su opinión, se salve el que había errado.

Dios te conserve incólume, queridísimo hermano. Dada en los idus de junio, siendo cónsules Asturio y Protógenes, hombres ilustres.

SAN LEON MAGNO

Tradujeron del latín Jorge A. Almeida y Elias Benitti, seminaristas de 2? año de Teología, de las Diócesis de Gualeguaychú y Concordia, respectivamente.

Libros Recibidos

— ALESSIO Luis . MUÑOZ Héctor **O. P., Matrimonio y Familia . Iglesia doméstica,** Paulinas, Florida (Bs. **As.),** 1976, 183 **pgs.**

— La Biblia, nueva traducción por un equipo de biblistas dirigido por el P. Serafín de Ausejo, OFM Cap., Herder, Barcelona, 1976, 1380 pgs.

— BAUER Johannes B., **Temas Cándenles para el cristiano - Da la** A a la Z - **Información, Orientación, Respuesta,** Herder, Bar. celona, 1976, 575 pgs.

— SLIPYJ Card. Josef, **Opera Omnia . Vol. VI: De** Sacramentis (en ucraniano) Universitas Catholica Ucrainorum a S. Clemente Papa, Romae, 1975, 457 pgs.

— **De constitutione palriarchali Partieularis Eclesiae Catholicae Ucrainorum (Ruth:nerum),** Editiones "Litterae Nuntiae" Particularis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum, Castel Gandolfo, 1974. 59 pgs.

— KARMAZYN-KAKOVSKY Prof. Dr. V., **De Arte Sacra** Ecclesia- **rum Lemcoviensixun** (en ucraniano), Ed. Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, Romae, 1975, 308 pgs.

— SCHNELL Hugo, La Arquitectura **Eclesial del siglo** XX en **Ale**mania, Schnell & Steiner - Editores, Munich-Zurich, 1974, 294 pgs.

— VARIOS (antología) **Panorama de la Literatura Alemana,** Hermes. México, 1974, 306 pgs.

— ANONIMO[1], Jornada de la Paz 1975 (Libro.relación), Pompei (Italia), 1976, 143 pgs.

— BOIXADÓS Alberto **El Mundo d=l A»te y su proyección fp** el Orden **Político,** Areté, Buenos Aires, 1976, 21 pgs.

— CÁRDENAS Möns. Manuel Augusto, **Fray Mamerto Esauiú,** Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires, 1976, 64 pgs.

— INSTITUTO SUPERIOR EVANGÉLICO DE ESTUDIOS TEOLóGTCOS DE LA ASOCIACION INTERCONTINENTAL DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS, **Bibliografía teológica comentada** del **áre,a Iberoamericana,** 1973-1974, Publicaciones El Escudo, Buenos Aires, 1975, 634 pgs.

— RESCIA Alfredo José. **Poemas de soldado,** Colmegna, Santa Fe. 1976, 18 pgs. **Elogio de tus dones - Poemas,** Colmegna, Santa Fe, 1976, 31 pgs.

— VILLEGAS Osiris G., No acuso, reflexiono, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 78 pgs.

— VANDOREN Mark, **Selección de cuentos.** Pleamar, Buenos Aires, 1975, 261 pgs.

— LAMAS Félix Adolfo, **Panorama** de **la Educación en la Argen, tina,** (su crisi y bases para su recordación). Ateneo de estudios Argentinos, Buenos Aires, 1976, 80 pgs.

BIBLIOGRAFÍA

JOHANNES B. BAUER, Temas candentes para el cristiano - De la Á **a la** Z. **Información. Orientación. Respuesta, Herder, Barcelona, 1976, 576 pgs.**

Cuando Hans Küng publicó su famoso libro "Infalible", un conocido teólogo alemán se dirigió a él aproximadamente en estos términos: "Yo no puedo dialogar con Ud. de católico a católico, sino de católico a protestante-liberal o, mejor aún, de católico a agnóstico". Con estas mismas palabras podríamos dirigirnos nosotros prácticamente a la mayor parte de los 25 autores de esta obra, 22 de los cuales son profesores de teología en universidades de Austria y Alemania, y entre los que se incluye un obispo auxiliar.

El libro está compuesto por 39 artículos, ordenados alfabéticamente, cuya intención no parece tanto la proclamada de aclarar desapasionadamente los problemas candentes de la teología (cf. p. 12), sino más bien la de atacar polémicamente en una serie de puntos claves la fe, la moral y el cuerpo mismo de la Iglesia.

Tanto la estructura del libro como su contenido nos permiten denominarlo, en el lenguaje de San Pío X, "collectio omnium haeresiarum". En efecto. Si el más malvado fautor del trogloditismo preconciliar se hubiera propuesto describir la imagen perfecta del neomodernista y progresista ideal, empeñado eficazmente en la "autodemolición de la Iglesia" y en agrandar las grietas por las que en ella se cuela "el humo de Satanás", difícilmente hubiera logrado un resultado más perfecto que el de este grupo de teólogos germanos.

Para estos señores la teología no es ya "inteligencia de la fe". Ellos se acercan al dato revelado con la fría y miope actitud de aquellos "historiadores de la religión" a quienes un gran conocedor de las diversas corrientes del pensamiento religioso y metafísico (René Guénon) consideraba destructores de todas las religiones.

El dato bíblico es diseccionado con el bisturí bultmaniano de la crítica histórica o textual, consideradas como único principio válido de interpretación. Aislado de la tradición viva de la Iglesia, dicho dato

sirve para comprender la fe tanto como la observación de un cerebro en formol para comprender al hombre vivo, natural y sobrenatural. La relación de la Escritura Sacra al Magisterio sólo se establece para afirmar que éste la ha deformado o malentendido.

El mismo Magisterio, aun al ejercer su autoridad suprema en las definiciones dogmáticas, es considerado al nivel de una simple opinión teológica –y de poca monta. Desde los tiempos del "doctor romanus, asinus germanus" la soberbia nórdica ha menospreciado la "teología romana", la cual, para los modernos habitantes de la región de las brumas teológicas, se identifica sin más con el Magisterio Romano (cf. v. gr. p. 402). Por otra parte, despojado éste de la divina asistencia para enseñar y transmitir, custodiar y explicar la divina Revelación (cf. Dei Verbum 10), la obediencia al mismo no es ya aceptación de la verdadera palabra de Dios, sino de una "palabra de hombre" (cf. L. Gentium 12) cuyo peso vale tanto cuanto los argumentos en que se apoya (cf. Humanae Vitae 28), argumentos –por supuesto– siempre inferiores al de los científicos teólogos racionalistas. No en vano Hans Küng despoja al Papa de su infalibilidad, para considerarla luego un carisma de los "doctores".

Es verdad que ni la Escritura, ni la Tradición, ni el Magisterio son ya criterios de verdad teológica, pues han sido reemplazados por las "expectativas" e "interpelaciones" y por la capacidad de comprensión del "hombre moderno", así como por su eficacia "liberadora" y "animadora" para la construcción de "un mundo más humano".

En todo esto aflora, por supuesto, el criterio del modernismo (cuya pervivencia nos recordaba ya la Ecclesiam Suam) acerca del carácter relativo y evolutivo de las definiciones dogmáticas. "Como toda verdad histórica, la verdad de fe, se puede apresar menos que ninguna otra en una frase, en una definición, en una doctrina. Incluso el artículo de fe obligatorio, que tiene su sentido en una comunidad, debe poder ser superado (...)" pues "a lo largo de la historia (...) modifica su sentido y su función" (p. 294).

El estilo utilizado por los autores nos recuerda el de "Publik" y otras publicaciones periódica^ del "kritischer Katholizismus". Estilo periodístico, lo suficientemente claro para hacerse entender y lo suficientemente ambiguo como para insinuar sin comprometerse. La duda metódica es inoculada al lector mediante interrogantes que lo llevan a problematizarse, a "ponerse en crisis", en "actitud de búsqueda" (semper quaerens et nunquam inveniens), pero que, por su propia formulación, están ya sugiriendo una respuesta: "Hoy día Dios sólo puede llamar y dirigir al sacerdocio a celibatarios. ¿Quién osaría afirmar que sólo esto es su voluntad?" (p. 118); "¿No podría darse que nosotros, en tanto sigamos asiéndonos (...) a la creencia en los ángeles, no

alcancemos precisamente esa inmediatez con Dios para la que Jesús quiso liberar a su pueblo...?" (p. 58); "¿Es la infalibilidad pontificia expresión de un amor supremo a la verdad, o consecuencia de una solapada reivindicación de poder?" (p. 286).

Así se van diluyendo, suave pero firmemente, los dogmas de la fe, relajando los principios de la moral, demoliendo las estructuras de la "iglesia jurídica e institucional". No se salva ni el Concilio, al que los autores se refieren con frecuencia, como si éste avalase todos sus despropósitos: "Los textos del Concilio están compuestos en un estilo que suena a anticuado, a algo pasado de moda, de tenor bíblico, con tecnicismos teológicos que carecen absolutamente de interés para los que no están especializados en la materia" (p. 41). Es verdad que para los neomodernistas el Concilio es sólo un "punto de partida", ya ampliamente "superado", y lo que cuenta no son sus documentos oficiales sino el "espíritu conciliar", vago, ambiguo, difuso, cuyos oráculos e intérpretes son los teólogos y doctores del "magisterio paralelo".

1. Crítica de ias instituciones

En nombre de este "espíritu" se ataca en sus instituciones a la Iglesia visible (contra L. G. 8). El nuevo Derecho Canónico, nonato aún, no merece siquiera figurar entre las "cuestiones candentes" sino entre las que "han sido descartadas como cosas ya resueltas" (p. 13): "Renunciamos también al análisis de una 'Lex Ecclesiae Fundamentalis'. . ." (ib.) pues "la naturaleza de la Iglesia y los criterios últimos de su vida y de su estructura están por encima de toda formulación jurídica, en la que necesariamente serán cercenados y traicionados" (p. 14).

Por tratarse de una mera obligación positiva, que no viene del Evangelio, sino que proviene de la "pureza cultual" judaica y helénica y del desprecio de la mujer, considerada como "mas occasionatus" (varón fracasado), debe suprimirse el celibato eclesiástico, el cual, en el mejor de los casos, es un carisma "incompatible con cualquier clase de intervención social en forma de reglamentaciones legales" (p. 118).

Por cierto que el ataque al celibato apunta por elevación al sacerdocio, en la línea de la "desclericalización" y "desacerclotalización": "El sacerdote de la Nueva Alianza no es una figura sacrai de mediador, sino e! presidente de fa comunidad" (p. 158). Su quehacer primario es la proclamación de la palabra (tendencia protestante) y no se lo puede ya definir "en función de sus poderes con respecto al cuerpo eucaristico de Cristo" (p. 477), pues "es posible la existencia no sólo de un orden ministerial, sino también de un orden carismàtico en la celebración de la eucaristía" (p. 255) y por ello "tomar sólo la 'váiida consagración sacramental' como presupuesto pare la debida celebración eucaristica

sería un **sacramentalismo mecanicista,** que no sin razón merecería el reproche de magia" (ib.).

La mujer del siglo XX, que vota (I), y a la que puede ser "que la futura evolución científica despoje (...) de la función generativa, que hasta ahora había sido el tópico más manoseado para su glorificación, como también para su explotación" (p. 338) puede, por supuesto, ser promovida al ministerio eclesiástico. Esto es afirmado en el mismo tono reivindicatorío, con matices de "lucha de clases", que se utiliza para referirse a la promoción de los seglares y de los teólogos seglares. Pero ¡ojo!, no vaya a ser esto un factor retardatario. Pues hay quien cree que "en las actuales circunstancias (las mujeres) pueden colaborar en la transformación de las estructuras y en la 'desclericalización' de los ministerios eclesiásticos mejor que si pertenecieran ya a esas **formas i-ardías** del ministerio clerical jerárquico" (p. 342). "Es también prueba de falta de sentido histórico aceptar el ministerio tal como es con tal de ser admitido en él" (p. 343).

Si el sacerdote no es imprescindible para la **eucaristía,** tampoco lo será para la **penitencia,** pese a la "fijación" de Trento (DS 1707), la que "no debe considerarse como irrevocable y definitiva" (p. 385). Para el perdón de los pecados no hace falta confesarse, ni —mucho menos— el formalismo legalista de la enumeración completa de los pecados; basta la "actitud interior" y por ello "de poco servirá querer mantener a todo trance la confesión privada", aunque ésta, "renovada y en vinculación con otras formas" pueda mantener su puesto en el futuro (cf. pp. 387-389).

Por ser demasiado obvio, no vale la pena insistir en **que** la Iglesia "deberá modelar su estructura en intercambio con las **formas democráticas** de pensamiento que han venido a ser de envergadura mundial" (p. 140) y aplicar la "democracia como forma de vida" (p. 134). Esto tiene su consecuencia lógica en la **elección de los obispos,** cuya designación por el papa "tampoco se justifica teológicamente" (p. 223). También deriva de ello la necesaria aceptación del **pluralismo,** tanto exterior, que consiste en reconocer "que la muerte de la sociedad cristiana compacta es la que ha liberado al hombre y al mundo para hallarse a sí mismos" (p. 395) como en el orden intraeclesial, donde "se entiende como primer fruto de la emancipación de la teología con respecto a la autoridad absoluta del magisterio" (p. 398). Es cierto que todo ello lleva a que sean "muchos los que ya no pueden reconocer la identidad de ciertas interpretaciones teológicas con el credo tradicional de la Iglesia" (p. 399), por lo que se hace necesario "diseñar nuevos modelos de la fe que permitan satisfacer críticamente las exigencias de la nueva concepción del mundo" (p. 402). El conocimiento teológico y la práctica aclesial son transitorios, en comparación con universalidad de

la verdad definitiva "que sólo halla una forma actual en el amoroso reconocimiento y conciliación de los extremos contrarios" (p. 397).

2. Dilución de la moral

En medio de este devenir omnipresente, donde la "verdad es lo que me afecta personalmente y en la medida en que así me afecta" (p. 317), se diluye la moral, cuya misión se restringe a señalar algunos principios muy genéricos que ayuden a formar la conciencia dejando un gran campo de apreciación a la libertad del individuo (cf. p. 327). La amplitud de este "campo libre" podemos imaginarla si considéramos que, por ejemplo, "la prohibición del divorcio por Jesús ha de entenderse como un imperativo y no como una ley rígida" (p. 204) y que el juicio sobre los métodos de regulación de la natalidad "desborda la competencia del moralista" (p. 427) (el cual, por supuesto, trata la "Humanae Vitae" como una simple opinión de la "teología romana").

Se abre, asimismo, una pequeña puerta para la licitud del aborto (cf. p. 512) y de las relaciones prematrimoniales (cf. pp. 507) s.) así como para la admisión a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar (cf. pp. 509 y 205). La masturbación "del desarrollo" en los adoles-:entes y la posterior ("satisfacción supletoria") no deberán, por lo regular, ser consideradas pecado mortal (cf. p. 507), mientras que la fecundación artificial intraconyugal y la eyaculación procurada para comprobar la fecundidad son moralmente lícitas (cf. p. 509). Por descontado, la afirmación de que "en el sexto mandamiento no hay parvedad de materia (...) es una tesis insostenible" (p. 510) (Cf. Persona Humana 10).

3. Demolición de la fe

Si es lícito señalar aquí una "dilución" de la moral, con mayor razón podemos advertir en esta obra un intento de destrucción o demolición de la fe. Es obvio que autores tan "avanzados" no puedan creer en ángeles ni demonios, pues la crítica histórica les ha hecho conocer el "curioso proceso" que conduce a estas creencias de modo que "resulte difícil" ver en ellas un "auténtico fruto de la revelación divina" (p. 185). Ni nos extrañemos por su negación del pecado original, a la que nos lleva la crítica bíblica, pues "no nos es posible conciliar con el Nuevo Testamento un estado de culpa prepersonal" (p. 373). Pero la cosa no para aquí.

En efecto. Por el mismo camino de la exégesis llegan nuestros teólogos a concluir que de la promesa de Cristo (Le. 22, 32) "no se puede concluir un magisterio petrino, y mucho menos la **infalibilidad"** (p. 291). Tampoco de las palabras del Señor: "Tú eres Pedro. . ." (Mt. 16, 18) hay que apurarse a sacar conclusiones, pues "hoy parece ser

claro para la exégesis que aquí no se transmite a Pedro un primado de jurisdicción ni, en conexión con éste, un magisterio infalible, decisivo e incuestionable" (ib.). La definición del Vaticano I, considerada un "estrechamiento jurídico del problema de la verdad" y "confirmación del absolutismo pontificio" viene así a constituir un dogma "que si bien fue preparado por la historia del poder papal, en su substancia no se puede explicar ni por la Escritura ni por una tradición de fecha temprana" (p. 293). Se desemboca de este modo en la postura herética de Hans Küng, el cual es por cierto considerado entre los "teólogos de primera fila" (p. 492).

Sobre esta base se puede edificar cualquier cosa. Así, por ejemplo, la definición dogmática de Calcedonia, según la cual hay en Cristo **una persona y dos naturalezas,** pasa al nivel de una "tentativa necesaria en las circunstancias históricas" (p. 128) pero que ha de ser archivada por el simple motivo de que rebasa "el horizonte de comprensión del hombre actual" (p. 127). La aserción de la **preexistencia** de Cristo tenía como sentido asegurar que "en el hablar y hacer de Jesús salía al encuentro Dios, y ningún otro" (?) pero cuando se la concibió "como un estado cuasi-pretemporal, en el que un ser divino, la segunda persona de la Trinidad, existía todavía sin el hombre Jesús, comenzó el viacrucis de la cristología eclesiástica, con sus dificultades y contradicciones insolubles" (p. 124). Esta idea de la preexistencia proviene del modelo gnóstico. En cambio, el término de "Hijo de Dios" se asocia con las representaciones paganas, según las cuales "los hijos de los dioses provenían de la unión entre un dios y una mujer de la raza humana, por lo cual disponían (...) de poderes nada comunes" (p. 123). Otra es la realidad de Cristo que nos muestra "la investigación histórico-crítica de la vida de Jesús", pues por ella sabemos que "la imagen preponderantemente joánica de un Hijo de Dios, que es consciente de su unidad con el Padre y atestigua esta su esencia divina con milagros exhorbitantes, no se puede ya sostener como histórica" (p. 129).

A esío sigue, como algo necesario, la negación de la historicidad del **parto virginal** de María. De ello se encarga J. B. Mauer (significativamente, el director de esta obra), siguiendo así las huellas del catecismo holandés y de "sabios católicos de renombre, como LOISY y BUONAIUTI" (p. 565) (l). Se niega la virginidad "como hecho biológico (que Jesús no tuviera padre humano)" (ib.). Los prólogos evangélicos (Lucas y Mateo) serían "narraciones haggádicas", inspiradas en mitos semejantes, veterotestamentarios y helénicos. La virginidad de María y el nacimiento virginal de Cristo deben ser entendidos en relación con Juan 1, 13 ("los que creen en su nombre, no nacen de la carne. . ."). O sea que el nacimiento de Cristo no se diferencia del de ninguno de los cristianos que nacen a la vida divina (cf. p. 573). A esta hipócrita negación la llama el autor "enunciado cristológíco" del nacimiento virginal, misterio este último al que no considera como verdad de fe,

sino como un simple "teologúmeno". Y extiende aún más allá su cinismo, al convenir con un tal Weiser en que "aun cuando quizá no hubiera que esperar una nueva interpretación en la Iglesia universal, debería, sin embargo, producirse tal amplitud de compresión en la Iglesia misma, que a alguien que no aceptara el hecho biológico, pero se atuviera firmemente al enunciado cristológico, no se le denegara una auténtica actitud de fe cristiana y una comunión viva con la Iglesia" (p. 574).

4. Mundanización de la Iglesia

¿Qué queda entonces de la Iglesia? Nada, sino una fuerza, cerrada en la **inmanencia,** inmersa en el devenir de la Historia, cuya misión es el desarrollo o el progreso de la humanidad, cuyo fin es el transformarse en instrumento de la Revolución mundial.

Esto aparece ya insinuado en el artículo sobre la **desacralización,** "concepto ideológico-político" bajo el que se reúnen "todos los que tienen interés en la reforma de la Iglesia y en la modificación de las estructuras" (p. 148). Pero el tema adquiere mayor claridad cuando se trata de la **escatología,** en la línea de la "esperanza" utópica e inmanente de Moltmann y Bloch. Allí encontramos afirmaciones de este calibre: "Un cristiano 'sabe' de la muerte exactamente tan poco como Cualquier otro hombre que piensa honradamente; en todo caso, up cristiano, como cualquier otro hombre, podrá sin inconveniente tener una intuición de la indestructibilidad de su fondo personal" (p. 242). "Cuando se habla de la 'resurrección de la carne' o del 'cuerpo', por 'carne y cuerpo' se entiende la dimensión sociopolítica de la existencia humana y la solidaridad del mundo nuevamente creado en Cristo" (¡b.). "El sentido escatológico de la posibilidad traslada la ética tradicional de orden a una ética política de cambio" (p. 239); "interpretación capitalista de la muerte", "más allá que sobreviene en la tierra", etc, etc.

La "teología de la **muerte de Dios",** expuesta a través de sus principales autores y valorada con simpatía, pone definitivamente de manifiesto este vaciamiento sustancial de la Iglesia y de la Fe, en una inversión análoga a la que Marx hiciera del pensamiento hegeliano, y de la que no se salva ni Dios, el cual "se hizo radicalmente historia". Dios "es devenir, es evolución sumamente rasante, imprevisible, la más sorprendente, la más inesperada" (p. 536). La fe en este Dios kenóticamente mundanizado, sólo puede ser, como la de Altizer y Teilhard, "fe en el progreso del mundo" (p. 537).

La misión del cristiano convertido a esta nueva fe no trascenderá el **límite intiamundano** de la acción política y social, malgrado las referencias a una ambigua "reserva escatológica". Podrá transformarse con la "teología política" de J. B. Metz en "crítica de la sociedad", la cual

incluye también la crítica de la religión "cuando ésta se hace sospechosa de fraude clerical y de complicidad con los opresores de la libertad" (p. 544). Pero la "teología política" es puramente negativa, se limita a "indicar lo que ciertamente no debe ser" (p. 547). En cambio la **"teología de la revolución,** que constituye a la revolución en el lugar propio de la teología" (p. 462) abre el camino para una colaboración positiva de los cristianos en la praxis revolucionaria y la construcción de la sociedad socialista. Aquí caen todas las barreras y también todas las ambigüedades de estilo germánico. Un buen señor Reyes Mate (profesor en Münster) apostrofa a la Iglesia con meridiana claridad latina: "Hay una constante en los cien últimos años. La postura de la Iglesia española bautizando de 'cruzada' al golpe de estado militar dirigido contra un gobierno popular, el silencio aprobador –para ser benignos– de la Iglesia alemana frente al nazismo o la bendición italiana a los cañones de Mussolini confirman la protesta de un Proudhon que antaño se declarara ateo en nombre de Dios, pues la Iglesia se había vendido a la opresión, y nos pone de manifiesto la actualidad de las críticas aceradas de K. Marx que denuncia a la religión como ideología del poder establecido" (p. 461).

Contra esta Iglesia "anturevolucionaria" y "aliada de la burguesía conservadora", hay que tomar conciencia de que la "salvación bíblica" se realiza y hace comprensible en el proceso histórico de la "liberación económico-nacional" (p. 465). Esto exige abandonar la "doctrina social", "derivado directo de una teología metafísica" (p. 466), nacida con "intereses antiemancipadores", y que supone la "dualidad Iglesia-mundo" (ib.). Se debe renunciar "a toda anticipación abstracta de cuál sea lo cristiano de la liberación" (p. 469). El depósito de la fe "no se puede considerar como un todo dado, intocable, que se nos impone dogmáticamente", sino que debe ser "reinterpretado" y "asimilado críticamente", en una formulación nueva que "tendrá carácter hipotético cara al proceso de liberación y habrá que atenerse a la praxis nueva del mismo para verificar su veracidad" (p. 467). Este recurso a la praxis como lugar y criterio teológico es reiterado con vehemencia: "Todo el contenido positivo del depósito (de la fe) y de la institución eclesial en sus diferentes aspectos tienen que **garanfizar** su verdad ante el tribunal de la conciencia y praxis revolucionarios de liberación" (p. 469). El catolicismo ha quedado atrás ya hace rato. Nos encontramos en plena ortodoxia (iperdón!; **ortopraxis)** marxista.

* * *

Podríamos continuar citando así indefinidamente. Pero no es nuestra intención transcribir todo el libro, así que baste con lo dicho hasta aquí. El mérito intrínseco de la obra no justificaría una recensión tan extensa, pero sí la hace conveniente su carácter sintomático.

Muchos piensan que la crisis de la Iglesia ha sido ya superada por haberse apaciguado algunas de sus manifestaciones más evidentes y escandalosas. Obras como la que comentamos son síntoma de que el mal está presente y activo en un sector talvez menos aparente pero más delicado: el de la inteligencia de la fe, en los teólogos que continúan su labor de autodemolición a través de su "magisterio paralelo". La fe ha muerto en muchas de estas almas, pero ellos siguen enclavados en el cuerpo de la Iglesia, e la que procuran demoler y transformar radicalmente desde sus cátedras universitarias y publicaciones que, contrabandeadas por editoriales y librerías sedicentes católicas, pervierten la inteligencia de sacerdotes, religiosos y estudiantes y envenenan a través de ellos al pueblo fiel. Esta es la dura verdad. Nuestra conciencia nos obliga a decirla.

P. ALBERTO EZCURRA

ROLAND DALBIEZ, **L'Angoisse de Luther,** Tequi, París, 1974, 358 pgs.

Propósito. El método histórico aconseja gran sobriedad en todo cuanto se refiere a las implicaciones de lo psicológico en el desarrollo eventual de un gran acontecimiento,- por esa razón explicar el luteranísimo, como fenómeno de historia religiosa, en función de un probable complejo neurótico padecido por Lutero, no sería lo más indicado para dar cuenta de su naturaleza.

Pero una cosa es el luteranismo y otra Lutero mismo. Roland Dalbiez señala con precisión la diferencia y establece desde las primeras páginas el carácter limitado de su indagación: "Me he propuesto exclusivamente describir la psicogénesis del proceso de descatolicización sufrido por Lutero. ¿Cómo llegó a una convicción incontrovertible en oposición al dogma católico? He aquí la única cuestión que he buscado resolver. A partir del momento en que la ruptura ideológica se produjo, ceso de ocuparme de Lutero".

Filósofo fogueado en la frecuentación asidua del Doctor Angélico, excelente conocedor de las doctrinas escolásticas, Roland Dalbiez ha completado su carrera intelectual con una sólida formación psicológica y en especial con un estudio nada trivial en la disciplina psicoanalítica.

La unión sin fisuras de todosi estos conocimientos, le permite concluir, luego de un examen exhaustivo de la personalidad y las fuentes doctrinarias de Lutero, que su angustia morbosa de culpabili-

dad, dependió en primer lugar de su constitución nativa, enseguida de la educación que recibió en su familia y en la escuela y, posteriormente, de la influencia de Pedro Lombardo, cuya doctrina teológica de la culpabilidad de la tentación natural, llevó a este escrupuloso al borde de una angustia suicida.

Escapó a la muerte –nos dirá Daibiez– haciendo de su propia justificación el objeto de su fe. Su destino puede escribirse en tres palabras: hereje para poder sobrevivir. Su doctrina tan original de la fe, absolutamente nueva en relación a toda la tradición teológica, se impuso a su espíritu en virtud de un incoercible mecanismo de defensa vital, de un automatismo teleológico anti-suicida. Y añade: "en un proceso de este género, no se puede hablar de libertad ni de responsabilidad".

El Doctor Lamache, que introduce el libro con una breve nota, precisa con el rigor de un especialista: "si se me pidiera un peritaje mental sobre Lutero, concluiría sin la menor vacilación, asegurando que Lutero era completamente irresponsable en el dominio religioso".

Con este diagnóstico perentorio se abre el proceso de Lutero en un nuevo intento de arrojar luz sobre la inquietante personalidad de uno de los indiscutidos forjadores del mundo moderno.

¿Era efectivamente un irresponsable en la esfera de acción donde mayor influencia tuvo?

Denifle que lo estudió como sólo un tudesco puede hacerlo no llegó a esa conclusión. Insistió en su responsabilidad religiosa y atribuyó sus doctrinas a un deseo perfectamente consciente de excusar una concupiscencia irrefrenable.

Hasta ahora esa ha sido mi convicción y tanto más oronda cuanto más respaldada en los cuatro volúmenes de la edición francesa de J. Paquier. Daibiez ha arruinado mi esquema y como su trabajo está fundado en un sólido análisis de los escritos más personales de Lutero y desarrollado con una lógica implacable, me parece conveniente exponer las líneas fundamentales de su argumentación.

Las tesis esenciales de Lutero. Son tres: la culpabilidad necesaria, la justificación extrínseca y la fe especial. Dejamos de lado el detallado examen de las fuentes medievales hecho por Daibiez sobre las dos primeras tesis y nos limitamos a sus conclusiones.

Sobre la culpabilidad necesaria o culpabilidad de la tentación natural, se encuentran algunos antecedentes en teólogos como San Anselmo, Pedro Lombardo y Esteban Langton. De estos tres interesa particularmente el segundo porque sus comentarios a las Epístolas de

San Pablo son citados por Lutero en más de una oportunidad, y en uno de ellos puede haber leído este texto:

"Tentatio autem cui non consentitur, non est peccatum sed materia exercendae virtutis. Hoc intellige dictum de tentatione quae fit ab hoste, non a carne, **quae peccatum** est **veníale, si ei non consentiatur".**

Y para asegurarnos que el movimiento de la carne no significa únicamente el apetito sexual sino también los irascibles, Pedro Lombardo agrega en su comentario al Salmo IV que es también pecado venial la cólera, aunque no se traduzca en un acto exterior, porque los primeros movimientos del alma no están en nuestro poder.

Reconoce que no están en nuestro poder, pero con todo son pecados veniales y por lo tanto imperfecciones que nacen de un fondo natural irremediable. Dalbiez exime a San Agustín de haber enseñado esta doctrina y si bien existen, entre los escritos del Obispo de Hipona, algunas frases que podrían ser interpretadas en favor de la culpabilidad necesaria, el A. cita otras donde claramente expone San Agustín que la culpabilidad comienza con el consentimiento voluntario. No así "El maestro de las sentencias" que insiste en el carácter pecaminoso, aunque venial, de l'os movimientos de la sensualidad natural:

"Cum vero in sensuali motu tantum est, ut praediximus, tune levissimum est quia ratio tune non delectatur".

Dalbiez se siente autorizado para afirmar que Pedro Lombardo y Lutero en su seguimiento reabsorben la noción de tentación natural en la de "pecado". Para ambos las únicas tentaciones no culpables son aquellas provocadas por el demonio. Las otras, provenientes de la concupiscencia, son pecados y no simples tentaciones.

Esta convicción, en una sensibilidad atormentada por los escrúpulos, conducía inevitablemente a dos salidas: atribuir todas las tentaciones al diablo y no a la naturaleza para descargar sobre el mal ángel el fardo de la culpabilidad o hallar en la justificación extrínseca el consuelo a una situación psicológica sin salida. Lutero recurrió con profusión a los dos expedientes, pero indudablemente la doctrina de la justificación extrínseca lo hizo resbalar por la pendiente de la herejía.

Dejamos las dificultades de la culpabilidad necesaria y las fuentes medievales consultadas por Dalbiez, para entrar en el terreno no menos difícil de la justificación extrínseca.

El A. examina el problema a la luz de la metafísica, la historia y la psicología. De estos tres niveles de consideración nos interesa decir dos palabras respecto al segundo y al tercero.

¿Tuvo Lutero en esta tesis como en la anterior algún antecedente en la enseñanza recibida durante sus estudios? Dalbiez no cree que

sea una creación original de Lutero, pero admite que se trata de una síntesis un tanto paradójica, de elementos extraídos del agustinismo y de ciertas opiniones de Scoto modificadas en la corriente occamista. El tema exige especial atención y requiere un rastreo metódico sobre una serie de escritos en los que se advierte un pensamiento más vacilante que preciso en torno a la debatida cuestión. Cuando se lee ciertos párrafos de Pablo o Agustín, sin tomar en cuenta todo el contexto de la enseñanza de ambos, se puede llegar a pensar en algo parecido, pero de manera especial Lutero recibió la influencia de Occam en lo tocanfe a la omnipotencia divina y pocos podrán discutir la tremenda presencia del Venerabilis Inceptor en la doctrina protestante a través de pensamientos como éste:

"Praeterea omnis voluntas potest se conformare precepto divino, sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiet eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Praeterea omne quod potest esse actus rectus in via, et in patria, sed odire Deum potest esse actus rectus in via, puta si praecipiatur a Deo, ergo et in patria".

Lógicamente, frente a un Dios cuya omnipotencia aplasta su propia sabiduría, no cuenta para nada el movimiento meritorio de la voluntad creada ni el buen orden de los apetitos para la recepción de la Gracia. Si nos salvamos, nos salvamos porque Dios lo ha decidido así, sin que en esa decisión entre para nada nuestra libertad coadyuvante.

Resbalando como un alud sobre la pendiente de su pesimismo radical, Lutero ha retenido del agustinismo medieval y del occamismo lo que ambos tenían de negativo. Al primero le tomó la depreciación de la voluntad y al segundo la de la inteligencia. Del agustinismo, en su acepción más amarga, tomó la ¡dea de que la culpabilidad no presupone el libre arbitrio. Del occamismo, la idea groseramente antropomórfica de que la justificación se reduce a la remisión de la pena. Ahora estaba en condiciones de escribir sin temblor:

"Quare his Patrum et Scripturae rupibus nixus revoco vel modero hunc articulum hoc modo-. Opus bonum optime factum veniale peccatum est secundum misericordiam Dei sed moríale peccatum secundum ¡udicium Dei".

Si a esto se reduce la buena obra, nuestra justificación, sin lugar a dudas, depende totalmente del sacrificio de Cristo Nuestro Señor que ha pagado con su muerte por todos nuestros pecados.

Pasemos al aspecto psicológico. Dalbiez, en uso de su buen sentido filosófico, nos asegura que la culpabilidad necesaria y la justificación imputativa extrínseca son tan inadmisibles la una como la otra, pero para Lutero significaban una victoria sobre la angustia y no estaba psicológicamente en condiciones de advertir sus contradicciones. No

había llegado a sostener esas tesis en uso de una inteligencia libre, sino bajo la presión de su culpabilidad mórbida.

Ambas tesis son coronadas por la idea, típicamente luterana, de la fe especial. En este capítulo el examen de las fuentes se limila a una revisión de la doctrina tradicional de la fe en la enseñanza de Santo Tomás y luego entra de buen paso en el pensamiento del hermano Martín. Extraigo de las muchas citas de textos luteranos éste en latín que no tiene desperdicio:

"Dixi: Neminem justificari posse nisi per fidem sic scilicet ut necesse sit et cum certa fide credere sese ¡ustificari et nullo modo dubitare quod gratlam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, ¡am non ¡ustificatur sed evomit gratiam".

Comprendamos la posición de Fray Martín –nos invita Dalbiez–, Se trata de un escrupuloso en grado sumo que teme en su ansiedad haber guardado alguna adhesión al pecado, no haber hecho bien su acto de contrición y en consecuencia teme también que la absolución recibida no sea válida; el infortunado neurópata vomita la gracia. "Para el Reformador la contrición no significa nada, sólo la fe es requerida, pero no la fe general, sino la fe especial, la fe en la justificación personal. La condición necesaria y suficiente para ser justificado es creer de manera absoluta que uno está justificado".

La angustia de Lutero. La angustia de Lutero estaba en el umbral de lo insoportable cuando logró frenarla –no extinguirla por completo– adhiriendo a su doctrina de la fe especial. Nuestro Autor se pregunta: ¿Aceptó libremente este error o se le impuso de manera necesaria? En la respuesta se juega la libertad religiosa de Lutero.

Acusado de angustia paroxística se trata de corroborar el diagnóstico a través del cuadro clínico ofrecido por el mismo enfermo. Para esto Dalbiez toma en cuenta los trabajos de Nacht y Racamier y observa si los cuatro signos del delirio indicado por esos autores se encuentran expresamente señalados en los escritos de Fray Martín. Descubre tres:

La angustia paroxística entraña el sentimiento de intolerabilidad. Lutero escribe: "Si las penas –por mí sufridas– se hubieran intensificado o hubieran durado una media hora o la décima parte de una hora, el hombre hubiera perecido completamente y sus huesos se hubiesen reducido a cenizas".

Nacht y Racamier denotan otro síntoma: la impresión de extrañeza que se experimenta frente al mundo. Lutero escribe: "Entonces Dios aparece espantosamente irritado y, al mismo tiempo que Él, toda la creación parece estarlo. No hay fuga, ni consuelo, ni hacia adentro, ni hacia afuera, por todas partes la acusación universal".

Los otros dos síntomas aportados por los psiquíatras son la desorganización del espacio y la del tiempo. Lutero no habla de haber padecido un sentimiento de ruptura con respecto a su posición en el espacio, pero en cambio nos dice con suficiente claridad cuál ha sido su experiencia de una alteración patológica del tiempo:

"En ese momento –cosa extraordinaria– el alma no puede creer en su rescate si no siente la pena como algo terminado. Sin embargo esa pena es eterna y el alma no puede juzgarla temporal, no le queda más que el deseo de ser socorrida y lanza un gemido horrible, pero no sabe a dónde pedir socorro".

"El alma está extendida con el Cristo de tal suerte que todos sus huesos pueden ser contados y no hay en ella un solo rincón que no esté lleno de una amargura terrible, de horror, de miedo, de tristeza, y iodo eso ¡e parece eterno".

"Para dar una imagen: si una esfera pasa sobre una línea recta, cada punto tocado por la esfera lleva toda la esfera y sin embargo no la comprende en toda su plenitud. Así el alma, en el punto en que es tocada por una inundación de lo eterno que pasa, siente y ve una pena eterna, pero ella no dura y de nuevo pasa".

Un sufrimiento de esta naturaleza sólo puede tener tres salidas: la muerte por falta de resistencia orgánica, el suicidio, o una salida delirante capaz de disminuir el sufrimiento y calmar la angustia.

Dalbiez cree que su adhesión a la doctrina de la justificación por (a fe especial es un paliativo inventado por la enfermedad misma. No una cura completa. Sólo disminuyó su angustia de muerte, pero no la extinguió. Con todo no se puede decir que haya sido una opinión sostenida en el pleno albedrío de su inteligencia.

RUBÉN CALDERÓN BOUCHET

MANUEL A. CARDENAS, Fray Mamerto Esquiú, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires, 1976, 64 pgs.

Una vez más la figura de Fray Mamerto Esquiú resalta con el brillo propio de la humildad y con la grandeza de lo pequeño, trascendiendo el tiempo para acercarnos un mensaje siempre nuevo, actual y necesario.

Mons. Cárdenas tuvo la feliz idea de presentarnos un tan bien logrado esbozo de este hombre de Dios, como homenaje en el sesquicentenario de su nacimiento.

Mucho se ha discutido y se ha escrito sobre Esquiú. Esta pequeña obra es ante todo "una invitación a estudiar y conocer su personalidad, de muy ricos y complejos valores, que se proyectan aún en la vida moderna, y que se descubren en la medida en que conocemos su personalidad y sus enseñanzas".

En efecto, así como "para conocer sus sentimientos, lo mejor es leer lo que escribió en su diario", así "para entender su posición de hijo fiel de la Iglesia e intérprete autorizado de su doctrina es suficiente el estudio de sus piezas oratorias".

Todas las virtudes que convergen en la persona de Esquiú, van perfilando una figura que no se agota en el mero hecho político. Su quehacer es más vasto y nos revela a un hombre íntegro, sapaz al mismo tiempo de vibrar con el gozo de su pueblo ("Laetamur de gloria vestra") y conmoverse con el dolor del pobre, gritar la verdad a quien quiere acallarla y sentirse pequeño ante la grandeza del amor a Dios ("Ah! el amor de Jesucristo").

Esquiú ha sido ante todo un hombre de Dios, y si ha tenido una amplia actuación política —no menos honrosa que su vida religiosa— ha sido porque "juzgó a nuestra historia y a nuestra sociabilidad desde lo alto de su verdad cristiana y de la plena fidelidad a Jesucristo y a la Iglesia católica". "Alguna vez se ha querido poner en duda la ortodoxia del fraile franciscano, o por lo menos, se ha insinuado o se ha sostenido abiertamente que pecó por exceso de condescendencia y aun de oportunismo- Su saludo entusiasta a la Constitución de 1853, su actitud general hacia el liberalismo de la época, la admiración que provocó en muchos de sus contemporáneos alejados de la doctrina católica han dado motivo para distintas interpretaciones de su actitud espiritual. Descarto desde luego totalmente a aquéllos que lo declaran un sacerdote liberal, pues hasta eso ha llegado el afán de quienes pretenden apropiarse de un prócer que no les pertenece", afirma Mons. Cárdenas.

Su profunda humildad "lo llevó a escribir verdaderas exageraciones sobre sus propios defectos". Para huir de su ya renombrada fama, se refugió en Tarija. Sucre y más tarde Guayaquil cuando renunció al Arzobispado de Buenos Aires ("Estoy bien, nadie me conoce..."), pero lo que constituye la mejor muestra de su humildad "fue su exaltación al Obispado de Córdoba. Todos conocen su nueva renuncia y su aceptación por obediencia al Vicario de Cristo".

Esta obra de Mons. Cárdenas nos descubre toda la riqueza de la vida espiritual de Esquiú, así como sus demás aptitudes de predicador, teólogo inteligente, hombre de destacada labor política, simple fraile u Obispo de Córdoba. Y enmarcando estos diferentes "rasgos de su personalidad, que se traslucen en diversos episodios de su vida y en lo que escribió en sus cartas y en el Diario de recuerdos", encontramos un profundo sentir catamarqueño.

En síntesis, esta obra constituye un positivo aporte para la historiografía argentina.

MARCELINO OCAMPO

Seminarista de la Diócesis de Catamarca, 1er. Año de Teología.

VARIOS, La Iglesia y la comunidad política, Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo 1965 - 1975, BAC, Madrid, 1975, 759 pgs.

El presente volumen recoge una selección de documentos colectivos promulgados por las Conferencias episcopales de diversos países del mundo que en estos años postconciliares toman posición frente a los hechos políticos.

El tono de estos documentos es muy variado, como enormemente variadas son las circunstancias que viven los distintos países. Los problemas que se plantean en las naciones de elevado nivel económico, social y cultural son muy diferentes de los que afectan a los pueblos cuya independencia política o económica está marcada por el signo de la precariedad. Así como las circunstancias de los países de arraigada fe católica o al menos cristiana difieren grandemente de aquellos en que los católicos o cristianos constituyen una insignificante minoría. Ni es la misma la situación de los pueblos donde rige una verdadera libertad para la propagación de la fe que la de los que están sojuzgados por los sin-dios.

De ahí la multiplicidad de facetas, enfoques y puntos de vista que se advierte en los presentes documentos, ya que una misma luz doctrinal debe proyectarse sobre relieves muy distintos.

Esta edición, preparada por Isidoro Martín Martínez, catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, agrupa los documentos con un criterio geográfico pues no es infrecuente que los problemas que afectan a los países de un mismo continente revistan cierta homogeneidad. Comienza por Europa, sigue por América y termina por África y Asia. Dentro de cada continente sigue el orden alfabético de las diversas naciones, y cuando recoge varios documentos de un mismo país los presenta según su orden cronológico. El trabajo se cierra con un detallado índice de materias que sin duda facilitará notablemente a los investigadores la localización de los diferentes temas.

Presentimos que no todos los lectores coincidirán con todos los documentos, ya que en la refracción de lo permanente a lo coyuntural caben soluciones diversas y prudenciales. Sin embargo pensamos que la presente obra será de especial interés para cuando se escriba la historia de la Iglesia en este decenio.

A. S.

MARCEL CLÉMENT, El Comunismo frente a Dios. Marx, Mao y Marcuse, Speiro, Madrid. 1974, 194 pgs.

El profesor Marcel Clément se destaca por dos cualidades que se manifiestan a lo largo de esta obra y que nos permiten calificarla como un "valioso manual": su notable versación en las doctrinas de los ideólogos comunistas y su fidelidad incondicional al magisterio pontificio.

Son muchos los que creen conocer al comunismo. Para algunos no representa sino un sistema político que impera allende el océano, para otros un intento romántico en pro de una mayor justicia entre los hombres, para otros un peligro distante, en fin, para muchos, incluso cristianos, no parece ser sino una fatalidad histórica a la que deben resignarse con los brazos cruzados porque Dios así lo permite. Ninguna de estas posturas condice, sin embargo, con la realidad del comunismo y mucho menos con la actitud cristiana

que frente a él es preciso asumir. Cuán actuales resultan las palabras de Pío XI cuando deploraba: "Son muy pocos los que fian podido penetrar la verdadera naturaleza y los fines reales del comunismo" (Divini Redemptoris, n? 15).

El presente trabajo no se dirige a los eruditos ni a los buscadores de detalles sino a aquellos que, sin ser especialistas en la materia son, sin embargo, "conscientes de los valores que están en juego en la agresión espiritual que realiza el comunismo, y desean conocer su realidad y sus métodos" (p. 7).

Para una clara intelección del comunismo tal como hoy se presenta a nuestros ojos el A., en las tres primeras partes de su trabajo, realiza una exposición "en perspectiva" de los aportes doctrinales de Marx "el profeta de la Revolución", Lenin "el estratega de la Revolución" y Mao-Tse-Tung "el práctico de la Revolución", presentando sintética y ordenadamente el pensamiento de cada uno de ellos:

— La ideología marxista (filosofía, sociología y economía).

— La estrategia leninista (la dictadura del proletariado, las tres etapas de la revolución mundial, el partido revolucionario de los trabajadores).

— La especialización revolucionaria maoísta (la guerra subversiva, la guerra revolucionaria, la revolución cultural).

De acuciante actualidad resultan algunos de los puntos hasta aquí tratados: ¿Cómo un cristiano puede llegar a ser marxista? (cap. III, n? 6), la dialéctica en el vocabulario (cap. VI, n? 1), la no resistencia al comunismo (cap. VII, n? 5), y un Apéndice al capítulo dedicado a la revolución cultural (cap. IX) en que se expone el pensamiento de Marcuse y donde a partir de las aparentes discrepancias se establecen las semejanzas reales entre éste y Mao.

Para dar a la obra un carácter práctico se evocan en la cuarta parte los "episodios de mayo" de 1968 acaecidos en Francia, cuando un puñado de revolucionarios en tres semanas colocó a ese país al borde de la democracia popular.

Completa el libro una exposición de las grandes líneas de la política cristiana. Un rasgo digno de mención es la generosidad con que M. C. transcribe párrafos enteros de documentos pontificios. Las referencias especialmente a la Encíclica "Divini Redemptoris" y a las alocuciones de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI son permanentes.

En fin, creemos que M. C. ha sabido presentar con claridad didáctica un panorama del comunismo con sus aplicaciones prácticas, así como la única respuesta católica posible. Se trata de un valiente testimonio frente a la "conspiración del silencio" que con respecto al comunismo y sus horrores efectúa una gran parte de la prensa mundial. "Este silencio se debe en parte a razones de una política poco previsora y es favorecido por vanas fuerzas ocuitas que desde hace mucho tiempo se empeñan en destruir el orden social y político cristiano" (Pío XI, Divini Redemptoris, n? 8).

REINALDO VIVEROS

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2? Año de Filosofía.

LA BIBLIA, nueva traducción por un equipo de biblistas dirigido por el P. Serafín de Ausejo, OFM Cap., Herder, Barcelona, 1976, 1380 pgs.

Editorial Herder nos ofrece esta nueva versión castellana de la Biblia, fruto de diez años de trabajo de un equipo de especialistas, bajo la dirección del P. Serafín de Ausejo, al que se debe también la redacción definitiva, las notas e introducciones. El texto del Nuevo Testamento corresponde a la cuarta edición de la "versión ecuménica", aparecida ya en 1968.

La máxima fidelidad a los textos ori-

ginales, ofreciendo su traducción literal en cuanto lo permiten la claridad de! buen decir castellano y la sencillez de expresión, quiere ser la característica distintiva de esta traducción.

Las introducciones generales y particulares intentan exponer el estado actual de los problemas relativos a cada libro. Las notas explicativas, sobrias y sintéticas, van al final de la obra, según el orden de los libros.

Completan la edición un vocabulario explicativo de los términos más frecuentes, tres apéndices (cronológico, de pesas y medidas y de nombres de los meses), un indicej onomástico y otro analítico y un elenco de los mapas que ofrecen la perspectiva histórica de la geografía bíblica.

Como es costumbre en las obras publicadas por Editorial Herder, la presentación, tanto en lo que se refiere a la encuademación como al papel y la tipografía, es de excelente calidad.

J. W.

EQUIPO CATEQUISTICO DE LA PARROQUIA "SANTA MARIA", Catecismo de preparación a la Primera Comunión - Años I? y II?, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1976, 64 pgs.

"Entre los antiguos Catecismos 'de preguntas y respuestas' (que podríamos considerar muy teóricos, talvez 'fríos') y el extremo opuesto de los Catecismos modernos (que por volcarse demasiado a la 'vida' han descuidado algunas veces la solidez de la doctrina), hemos tratado de seguir un término medio: inculcarle al alumno la doctrina en verdaderas 'Clases de Catecismo', invitándolo al mismo tiempo a que esa doctrina se convierta en una vivencia para él".

Tal propósito, expresado en la Introducción, nos padece perfectamente logrado a lo largo de las cuarenta y tres lecciones en que se divide este nuevo Catecismo (22 para el primer año y 21 para el segundo).

La orientación vivencial se advierte operante en el texto de cada una de las lecciones. La doctrina, condensada principalmente en las preguntas y respuestas. Estas son tomadas del Catecismo clásico y de las "Formulaciones Catequísticas de las Verdades de la Fe", del Episcopado Argentino, las cuales, pese a su obligatoriedad, brillan por su ausencia en la gran mayoría de los catecismos posteriores a la publicación de las mismas.

Interesa señalar que la doctrina se presenta aquí completa,, libre de las mutilaciones en la fe a las que por motivos pedagógicos, psicoanalíticos, ecuménicos o metodológicos pretenden acostumbramos los grandes bonetes de la catequesis "aggiornata". Aquí no faltan ni siquiera las referencias a ángeles y demonios, infierno y purgatorio, pecado y confesión. En el segundo año encontramos incluso tres lecciones destinadas a explicar los Misterios del Santo Rosario.

En suma, se trata de un Catecismo "confiable", digno de ser recomendado no sólo a sacerdotes y catequistas, sino a tantísimos padres de familia que hoy no saben en qué manos confiar la educación de sus hijos.

La presentación de la obrita es sencilla pero correcta. Puede ser útil tanto para uso. del catequista, coma servir de texto para el catecúmeno.

Este Catecismo despierta en nosotros una doble esperanza. ¿*Se* nos permitirá expresarla sin excesiva malignidad? Es la siguiente:

Primera, que las Ediciones Paulinas comiencen con la edición de este Catecismo su catártico camino de conversión o metánoia, abandonando la literatura marxistoide y a los teólogos del sexo y de la muerte de Dios, para volver a ofrecer sólido alimento a la fe y la piedad de quienes aún confían en la garantía de las "librerías católicas". . . y de quienes hemos dejado de confiar en ellas.

Segunda, que los pastores, responsables ante Dios de la fe y de las almas asignadas a su cargo, vuelvan sus ojos al campo de la Catequesis, por el que galopan tan frescos innumerables acre-

edores a la evangélica rueda de molino, y se decidan a restaurar el orden, uniendo la Caridad con la Fortaleza. "No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad, eminente hacia las almas" (Pablo VI).

P. ALBERTO EZCURRA

JOHANN AUER y JOSEF RATZINGER, Curso de Teología Dogmática; JOHANN AUER, Tomo V; El Evangelio de la Gracia y Tomo VI: Sacramentos - Eucaristía, Herder, Barcelona, 1975, 306 y 365 pgs. respectivamente.

Con el volumen V se inicia la publicación en castellano de este curso en ocho tomos, de tipo manual, breve y sistemático.

La adaptación al pensamiento filosófico moderno, subjetivista y personalista, y la revisión de los "esquemas metafísicos" según las exigencias del actual conocimiento científico de la naturaleza parecen ser la principal preocupación intelectual del autor. Respetando, sí, las definiciones dogmáticas, trata de abrir al máximo las posibilidades de explicación teológica, de acuerdo a las distintas corrientes filosóficas, resaltando la complejidad de las verdades reveladas y las múltiples respuestas que a ellas el hombre puede dar. Resulta así un típico exponente del pluralismo vigente en la Iglesia de hoy, con sus pros y sus contras. Debemos, sin embargo, decir que su gran flexibilidad resiente su solidez y su heterogeneidad hiere su unidad. Un permanente sentido crítico relativiza toda afirmación, que se hace así escurridiza, y un aire constante de escepticismo parece envolver todas sus afirmaciones metafísicas. Por ello, y porque supone un cierto conocimiento de la materia, no es, como lo señala el prólogo, un libro para estudiantes, sino más bien para el profesor o el estudioso de teología o el interesado en el diálogo.

El fundamento bíblico de cada dogma y ía historia de cada una de las doctrinas surgidas de la exégesis de tales textos, ocupa grandes espacios de la obra, ofreciendo así una amplia base para el pensamiento dogmático al cual, sin embargo, por ello mismo, le queda menos lugar, proporcionalmente, que en otras obras semejantes; a veces se reduce tan sólo a orientaciones, insinuaciones, intentos o aclaraciones conceptuales.

En este volumen, dedicado al tema de la gracia, el Prof. J. Auer, autor, por otra parte, de la mayoría de los de la colección, comienza examinando el problema del posible acceso a la doctrina de la gracia en nuestro tiempo y pasa luego a las cuestiones más fundamentales del tratado: voluntad salvífica universal y predestinación, relaciones entre pecado y gracia (justificación), gracia santificante y gracia actual, relación entre gracia y naturaleza y gracia y libertad.

Las circunstancias históricas del tema, así como también,, pensamos, la ubicación geográfica del autor (Alemania) hacen que preste mucha atención y buena vo'untad, a veces quizá demasiadas, al problema y la doctrina protestantes, que en nuestro país no tienen la misma vigencia.

El Tomo VI está dedicado a los Sacramentos en general y a la Eucaristía en particular.

Bien hace notar el autor (J. Auer) en la introducción el desnivel que en la valoración actual existe entre Palabra y Sacramento en la Iglesia, la cual no puede vivir sin una ni otro, pues mutuamente se complementan, pero el movimiento bíblico y ecuménico ha da^ do mayor importancia a la Palabra y el ataque de la Ilustración ha hecho aparecer como actos de magia a los sacramentos.

El A. presenta cuatro problemas básicos de la existencia humana que fundamentan la importancia capital tanto del Sacramento como de la Palabra, y que son: el binomio cuerpo y alma, el problema social, la diferencia e interrelación de inteligencia y voluntad como fuerzas primordiales del espíritu humano, y la relación de ser y obrar, particularmente en la persona, que tienen

importancia fundamental en toda la vida del hombre, especialmente en su vida religiosa que enfrenta a todo el hombre con la decisión suprema.

Antes que los conocidos siete sacramentos, Cristo es el sacramento original, pues en Él se ha hecho visible la misericordia de Dios y el amor divino se ha convertido en una realidad eficaz; y la Iglesia es el sacramento universal, marco en el que Cristo prolonga sus tres funciones, lugar propio de todos los sacramentos que, como signos visibles, comunican la gracia invisible.

Luego de analizar el significado del término "sacramento", aborda el A. lo que llama el significado objetivo del sacramento, analizando su estructura: el signo exterior y sensible, que tiene un fin pedagógico, la eficacia de la gracia, principalmente como inserción o reinserción más profunda del hombre en el misterio de Cristo, las gracias sacramentales diferentes para las distintas situaciones y momentos y su distinta medida según la donación del Espíritu Santo, la disposición y colaboración del sujeto y las necesidades del reino de Dios. Estudia asimismo el modo de presencia del misterio en los sacramentos, principalmente a la luz de la teología mistérica (Casel), así como la eficacia objetiva del sacramento ("ex opere operato").

Trata después los temas del origen, número y organización de los sacramentos, y del ministro y sujeto de los mismos. En lo que toca a las disposiciones que debe tener el sujeto, el A. señala que el sacramento requiere una realización personal del que lo recibe, ya que se trata de la actualización del misterio de Cristo en la Iglesia y en la espiritualidad del cristiano, de un encuentro vivo con Cristo, y de la creación de una buena disposición para caminar en presencia del Dios vivo y darle acogida. La recepción del sacramento implica un deseo profundo del corazón, que procede de una fe animada por la caridad, y al mismo tiempo que comporta una nueva exigencia de fraternidad en la Iglesia promueve la tarea cristiana en el mundo.

Los siguientes capítulos están dedicados a los Sacramentales, creados por la Iglesia a imitación de los sacramentos instituidos por Cristo, aunque rio con igual causalidad, y a la palabra sacramental de Dios, como una forma especial de aquéllos.

De manera especial estudia el A. el sacramento de la Eucaristía, con abundantes referencias bíblicas e históricas. Con laboriosidad verdaderamente alemana expone la doctrina de la transubstanciación, que queda luego un tanto relativizada por un párrafo acerca de la necesidad de reformulación de los esquemas metafísicos en razón de los nuevos conocimientos de la física actual (p. 236).

En resumen, un libro interesante pero que no deja plenamente satisfecho.

IGNACIO MARCENARO
Seminarista —Diácono— de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

JULIO TRÍVIÑO, Devocionario "Hacia la Vida Eterna", Guadalupe, 2? ed., Buenos Aires, 1975, 242 pgs.

Alguien ha dicho: "Los 'beatos' buscan ser 'santos', pero los santos buscan a Dios.. ,". Un Devocionario, ¿es cosa de "beatos" o de "santos"?

"Devocionario —nos diee el Autor del que presentamos— es un libro de oraciones con que una persona religiosa ejercita 'su devoción'. Devoción es la cualidad del hombre devoto. . ., quien pone a Dios por centro de su vida, le venera, le ama de todo corazón y le sirve con alegría en la oración, en el culto y en la obediencia. Jesús es el modelo por excelencia del hombre devoto. . . Todo cristiano, a imitación de Jesús, debe ser hombre devoto" (Prólogo).

Y a todo cristiano (sacerdote, religioso, seminarista, seglar) que quiera ser santo de verdad le dedica el suyo, compuesto con muy piadosas oraciones según las tres etapas o "edades" de la vida interior.

Del caudal de aquellos "devotos" eminentes: San Agustín, Santo Tomás, San-

ta Teresita, el Kempis, etc., selecciona oraciones que, presentadas en un lenguaje muy "nuestro", pueden ser fácilmente interiorizadas por el lector, que hace suyos los afectos y expresiones espontáneas de aquellas almas que buscaban tan sincera, fuerte y eficazmente a Dios.

De modo que es un Devocionario católico y argentino. Además, completo (sin ser recargado), y muy manuable en esta segunda edición, de menor tamaño que la anterior. Aunque pensado principalmente para uso personal ("mi Dios y mi alma": San Agustín) contiene sin embargo bastantes elementos de uso comunitario que lo hacen recomendable también para Ejercicios o retiros espirituales, comunidades, etc.

Realmente nos alegra esta iniciativa del P. Triviño (autor de diversos trabajos, entre los que destacamos la hermosa vida —escrita en verso— del Cura Brochero), que creemos oportuna después que el "vendaval" se llevó (de más de una librería religiosa) buena parte de las obras sólidas de piedad. Y doblemente oportuna: por una parte, puesto que a veces se nos hacía difícil recomendar los devocionarios antiguos por el estilo desusado que en algunos casos constituye más una traba que un cauce propicio para la devoción personal; por otra parte, porque no inspiran mucha confianza ciertos recientes libros de oraciones con escaso contenido doctrinal, con algo de ese cristianismo utópico del cual parecen estar ausentes la realidad del pecado, las exigencias del combate espiritual, y sobre todo la importancia de la divina gracia que tanto necesitamos para llegar a la santidad.

Nuestro libro "tiene esto y mucho más..." Nos enseña a rezar y nos mueve a hacerlo, nos inicia en la oración mental, nos muestra las maravillas de la vida espiritual, y nos hace admirar y saborear la oración misma de los Santos.

JORGE BENSON

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía.

MIGUEL PEINADO PEINADO, Exposición de la fe cristiana, La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1975, 378 pgs.

Mucho se espera de los libros para catequistas. Y mucho se les exige. He aquí uno capaz de satisfacer en gran medida las exigencias que hoy se plantean en el nivel medio de la enseñanza religiosa.

Esta obra, brotada de la experiencia pastoral de un obispo, se inspira —dice Mons. Peinado— en el n? 12 del Decreto "Christus Dominus" del Vaticano II y pretende ser un instrumento apto de evangelización.

El destinatario de la presente Exposición lo señala el mismo A. al decir que "con especial interés se ofrece a los alumnos del llamado 'curso introductorio' (cf. OT 14) para aquellos aspirantes al sacerdocio que inician sus estudios teológicos". Pero también se dirige a los catequistas, "para su propia formación" y "orientación en su tarea apostólica" así como a todo aquel que quiera iniciar a otros en la doctrina cristiana (Intr. p. 3).

En cuanto al contenido y estructuración de esta obra, Mons. Peinado se ha orientado estrictamente por los números 39 y 40 del Directorio General de Pastoral Catequística. El centro del libro es, consecuentemente, la persona de Cristo, encarnación misma del amor divino y manifestación suprema de la salvación. Por eso lo primero que conocemos es a Cristo. Toda la historia de Israel está en función de la venida de Cristo.

El plan salvífico de Dios tiene, pues, su centro en "la plenitud de los tiempos", se realiza por la venida de Cristo y se aplica a todos los hombres hasta la consumación del reino en la Parusía. Los 150 temas que integran la obra van recorriendo los principales jalones de la historia de la salvación, sin perder de vista a Jesucristo, el personaje principal. Lógicamente el A. ordena todo el contenido de su Exposición en cinco partes: el Designio Eterno (I), la Promesa y

Preparación (II), la Realización (III), la Aplicación (IV), la Consumación (V). En cada una de estas etapas palpita presente y operante el misterio de Cristo.

La "Exposición de la fe cristiana" está redactada siguiendo un esquema que se repite: en base a una lectura del Nuevo Testamento se funda la enseñanza en la Sagrada Escritura y en abundantes citas del Magisterio de la Iglesia (incluyendo también textos patrísticos y litúrgicos).

El resultado es un libro serio, conciso y profundo; una exposición sistemática de las verdades de nuestra fe; prácticamente un manual para ser empleado en im curso de religión en el nivel medio.

El lenguaje y estilo usados (en tercera persona del plural y en tono reflexivo) le dan gran aplicabilidad.

Es característica de esta obra la cantidad casi apabullante de citas de la Escritura —aunque muy bien propuestas— lo cual hace indispensable que se la lea con la Biblia en la mano. Por otro lado, introduce muchos elementos nuevos en la interpretación de la Biblia, que la crítica textual y literaria han puesto de relieve últimamente; y ofrece también algunos datos propios de la historia antigua extrabíblica que completan oportunamente los conocimientos del lector.

Es llamativo —y muy acertado— el puesto destacado que da a María Santísima al proponerla, en más de una oportunidad, como modelo e ideal altísimo.

"Exposición de la fe cristiana" responde así a la aspiración de su A. y a la expectativa del pueblo cristiano.

Doble nos parece ser el valor de esta obra. Ante todo por la amplia gama de sus destinatarios: tanto los catequistas, diáconos o sacerdotes, para su preparación previa inmediata a la catequesis, como los estudiantes de teología, aspirantes al sacerdocio o simplemente seglares. Y en segundo lugar, por la experiencia del A. en el campo de la catequesis, la cual se trasunta en su estilo que tanto facilita el trabajo personal y especialmente en el realismo que le da a los temas y su consiguiente aplicabilidad a nuestra época que difícilmente soporta teorías desencarnadas.

FLORENCIO BURGARDT

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO, Ideología, Praxis y Mito de la Tecnocracia, Ed. Montecorvo S. A., Madrid, ?? ed. (2* ed. castellana), 336 pgs.

La doctrina social de la Iglesia es "la enunciación de las proyecciones económico - sociales de la doctrina revelada que concierne al destino eterno y sobrenatural del hombre" (Tomás D. Casares, "Naturaleza y responsabilidad económico-social de la empresa", Ed. Itinerarium, Bs. As. 1967, p. 27). En esta definición aparece señalada una condición muy propia de este sector del magisterio ordinario: su entidad formalmente sobrenatural, y esto, tanto por razón de su fuente, cuanto por razón de su fin. Por eso es que el doctor Casares agrega que "la justicia de las instituciones económico - sociales debe expresar analógicamente la justicia del Reino de Dios" (op. cit., p. 27).

Este campo del Magisterio eclesiástico dedicado a lo social y político se ha enriquecido en los últimos años con dos documentos fundamentales: la Carta Apostólica Octogésima Adveniens (14 de mayo de 1971), escrita al cumplirse los 80 años de la Rerum Novarum de León XIII, y la Exhortación Apostólica Evangelii nuntiandi (8 de diciembre de 1975), dedicada al tema de la evangelización. Este segundo documento desborda, por supuesto, el campo de la Doctrina social de la Iglesia, ya que se orienta a "hacer a la Iglesia

del siglo XX cada vez más apta para anunciar el Evangelio a la humanidad del siglo XX" (n. 2. Oss. Rom. n. 364 (ed. lengua española) 21]12|75, p. 3), pero siendo la Doctrina social un capítulo especializado de esa Misión evangelizadora (capítulo que si bien incluye a la ley natural, la incluye asumiéndola en el contexto de una finalidad salvífica y escatológica), la teología de la evangelización adquiere un lugar decisivo cuando se trata de proyectar la doctrina revelada sobre el ámbito económico-social. Y esto se confirma con la Octogésima Adveniens, que nos urge a los cristianos a renovar nuestra confianza "en la fuerza y originalidad de las exigencias evangélicas". Así esta primacía del Evangelio, de su fuerza y su originalidad sobrenaturales, pasa a ser —y esto tiene un peso enorme, tanto en ei orden especulativo, cuanto en el orden práctico— lo más íntimo, lo más formal, el eje central del Magisterio eclesiástico social y político.

Ahora bien, para una caracterización más precisa y exacta de la naturaleza y la índole de este Magisterio importa señalar un doble criterio negativo: la Doctrina social no es un sistema económico - social particular,, ni tampoco es una solución particular y concreta de los problemas económico - sociales y políticos. La unión entre el campo de los principios (que para los católicos no son simples criterios indicativos posibles, sino normas, y normas que obligan en conciencia), y el campo de las aplicaciones concretas es tarea de la prudencia. Aquí, en este ámbito de la decisión prudencial se juega todo. Llegados aquí, al ejercicio de la prudencia, lo básico será el realismo. El realismo en un triple plano: en la captación intelectual clara y exacta de los principios, en la comprensión suficiente de todos los aspectos y circunstancias sobre los que recaerá la decisión, y en una cuidada ponderación de la proporción entre los medios disponibles y los fines intentados. En síntesis: el puente que conecta a la Doctrina social con las aplicaciones particulares se llama prudencia política. Y esta prudencia política implica una doble fonnalidad, natural y sobrenatural, ya que se trata de ordenar y perfeccionar la convivencia social y política desde la primacía del Bien común temporal, abierto plenamente a la realización del fin sobrenatural de la Iglesia.

Para apreciar la importancia de la obra que pasamos a comentar se hacía conveniente precisar la noción de Doctrina social (que el A. supone), y a la vez subrayar que su aplicación exige un juicio prudencial, que es competencia de los particulares y de la autoridad civil. Y es en este nivel del juicio prudencial en que se comprende el valor y la significación de este nuevo aporte del iusnaturalista español.

La primera y segunda parte del libro examinan las nociones de tecnocracia e ideología, estableciendo que la contraposición absoluta que se establece entre ambas es falsa. El A. muestra que en la tecnocracia se dan rigurosamente todos los elementos esenciales de la ideología. Esta conclusión supone un planteamiento en tres pasos: en primer término la relación de causalidad que existe entre la doctrina del conocimiento intelectual (todo el tema del origen de las ideas) y la noción de ideología (cf. p. 24); en segundo término las consecuencias enormes y fatales para todo el campo de la filosofía práctica que acarrea la negación nominalista de la inteligibilidad del universo; en tercer término la segmentación de la realidad en res cogitans-res extensa, obra del dualismo idealismo-empirismo que arrincona todo el ámbito social a una pura ortopraxis que es estrictamente ideológica (cf. pgs. 47-71).

En síntesis, la ideología en general, y la ideología tecnocrática en particular, son posibles porque se ha negado la metafísica social, al negarse toda metafísica, al negarse todo acceso real de la inteligencia del hombre a la realidad de las cosas extramentales. "Puede, pues, pensarse con fundamento que el hombre moderno ha perdido la sensibilidad del orden de la naturaleza. Es un ser mutilado de la plena utilización de sus sentidos, con una visión achatada reducida a un solo plano como quien avanza con orejeras de un modo linea!, y que suple esa limitación de su percepción de la realidad con su imaginación y con un dominio continuamente perfeccionado de las técni-

cas mecánicas de manipulación de las cosas, constituidas en puros objetos materiales. Ello produce en la inteligencia del hombre moderno el fenómeno, al que hemos aludido en la primera parte de este trabajo, de la pérdida del límite, que Sciacca califica de stupidità (estolidez), causante de una falsa impresión de libertad en el sujeto que intenta construir un mundo a la medida de sus ideas. A ella conduce la negación de todo cuanto trasciende de lo que resulta materialmente experimentable en el momento dado de que se trata. En nombre de la realidad experimentable se pone entre paréntesis la metafísica social, lo que equivale a aceptar su negación. La falta de visión del todo y el enfoque sólo de alguna de sus partes, lleva a la aceptación corno verdad total de lo que sólo es una verdad parcial y limitada, a la que se la deforma al hacerla crecer desmesuradamente. Así, como dice Sciacca, a la verdad puramente técnica, se la hace total, exclusiva, privilegiada, tiránica, creciente, con lo que se ocasiona el "cáncer del economismo, del cientismo, del sociologismo, de la tecnocracia, que tienen su filiación en la degeneración de la razón" (pgs. 66-67).

Al fin de la segunda parte el A. conecta los temas del desarrollo tecnocràtico y la sociedad de consumo con el tema de "la economía al revés" según expresión de Marcel de Corte, en la que el proceso productivo invierte totalmente su finalidad natural, que es el consumidor, el hombre concreto, para centrarse en la producción y el consumo globales (cf. pgs. I1i ss.).

La tercera parte la dedica el A. a la praxis tecnocràtica y allí pasa revista sucesivamente al totalitarismo estatal (que aparece como una consecuencia obligada de la ideología tecnocràtica), a la matematización como técnica de dominación, al uso cíe la informática y de los ordenadores electrónicos, a la manipulación de los hombres (en su contaminación del medio físico y social). En toda esta parte conviene destacar: 1) el pasaje de un legislar como legere a un legislar como facere (cf. pgs. 174-5) que implica una desnaturalización profunda y gravísima de la realidad de la ley, y a la vez la destrucción de todo acceso al conocimiento de la ley natural, y 2) la tecnocratización de la enseñanza que[1] masifica al educando en una dirección a-metafísica y a-histórica (cf. pgs. 193-197).

En la cuarta parte el A. muestra que la opción tecnocràtica "se funda en un acto de fe, ya sea en un mito pseudo científico, o bien en una visión profética de tipo gnóstico pseudo religioso" (cf. pgs. 225 ss.).

El tema de la tecnocracia está estrechamente ligado a las estimaciones futurológicas, ese género de construcciones del futuro que en estos años se han multiplicado. Se trata de proyecciones imaginativas de gran panorama que usando un abundante andamiaje matemático, económico, sociológico, estadístico y de psicología social, pretenden guardar una cuidadosa neutralidad religiosa, filosófica y política. El A. nos muestra que toda esta futurologia que pretende ser a-ideológica o nieta-ideológica, responde exactamente a los moldes de la ideología tecnocràtica. Y, precisamente, por esta dependencia no guardan ninguna neutralidad. Primero, porque todo proyecto social, ya sea en instancia de plan político o de estimación prospectiva, supone un pronunciamiento sobre qué es el hombre (y la respuesta completa y válida sólo la puede dar una antropología natural realista plenamente abierta a la antropología sobrenatural), ya qus a tal hombre, tal sociedad, y más en general, un pronunciamiento respecto a la ley natural, al realismo de la inteligencia y a la Economía de la Redención. Y en segundo lugar porque estando estos enfoques prospectivos íntimamente conectados a las posiciones ideológicas tecnocráticas (que por definición, ya lo sabemos, no son neutras), suponen una decisión clara —clara, a pesar del lenguaje sofisticado, y a veces esotérico— respecto al triple nivel de la ley natural, de la razón natural y de la Fe sobrenatural.

La actitud que hay que tomar frente al avance de la ideología tecnocràtica la escalona el A. en tres niveles: educar y desarrollar la responsabilidad personal, restaurar los cuerpos sociales

intermedios y participar en la restauración del entramado social (cf. pgs. 297 ss.).

Vallet de Goytisolo no enfrenta a la técnica con este libro. Solamente la reduce a su dimensión y a su nivel reales. Devuelve lo instrumental al plano instrumental. Y en esto nos hace un gran servicio. Lo que sí enfrenta es la tecnocracia, que no es técnica sino ideología. y una ideología que destruye las libertades concretas y acelera el proceso de masificación social.

El A., a lo largo de toda la obra nos muestra que tecnocracia y sociedad de masas constituyen el anverso y el reverso de la misma medalla, y aquí importa señalar que el libro que comentamos está muy ligado a un importante trabajo anterior de Vallet de Goytisolo: "Sociedad de masas y derecho", Ed. Taurus, Colee. Ensayistas de hoy, n9 60, Madrid, 1969, 658 pgs.

El hombre contemporáneo, nuestro hombre de hoy, particularmente el que vive en nuestras "civilizaciones urbanas", racionalista y a la vez empírico, muy pragmático y muy cansado de palabras que han ido perdiendo, poco a poco, alma y realidad, vive tironeado por lo práctico, lo aplicable, el primado de lo útil, de la eficacia y la eficiencia. Y todo esto lo lleva a sentir una especial atracción por la palabra tecnocracia y más aún por la realidad que esa palabra significa. En este contexto que, aunque no decimos sea exclusivo ni excluyente de otras mentalidades, nos parece hoy muy generalizado y muy conectado' con las actitudes profundas del hombre-masa, la obra del jurista español que comentamos es un valioso aporte que nos recupera el sentido de la ley natural, del orden natural, y en última instancia del realismo metafísico, en toda su incidencia sobre el recto ordenamiento de la sociedad.

ALBERTO CASAS RIGUERA

Seminarista —Diácono— de la Arquidiócesis de Paraná, 4¡? Año de Teología.

JEAN MEYER, La Cristíada, Siglo Veintiuno, México, 1973-74. Tres tomos: I, 409 pgs.; II: 411 pgs.; III; 328 pgs.

Méjico, 1926. El gobierno masónico revolucionario del presidente Calles se ha propuesto eliminar a la Iglesia Católica y marcha inexorable en pos de este objetivo, a través de una serie de leyes y decretos persecutorios que impiden o dificultan la actividad religiosa, hasta reducirla a un mínimo intolerable.

Pero la fe está profundamente arraigada en el alma y el corazón del pueblo mejicano, y el gobierno perseguidor encuentra una resistencia siempre creciente- Esta se manifiesta en protestas legales y demostraciones callejeras, que chocan contra la más absoluta sordera gubernativa. Los católicos proclaman el duelo nacional, acompañado de un "boycott" económico consistente en la reducción de todos los gastos al mínimo absolutamente indispensable, con la intención de doblegar al Estado mediante la amenaza de una crisis económica.

El odio de Calles lo impulsa a seguir adelante. En febrero de 1926, la reforma del código penal equipara las infracciones a las leyes religiosas con los delitos comunes. La Iglesia responde el 31 de julio, decretando la suspensión del culto público en todo el país. El gobierno intenta hacerse cargo de los templos, para entregarlos a la administración de comités partidarios o cómplices, pero el pueblo resiste masivamente la medida. Hay encontronazos y muertos; partidas de católicos alzados se lanzan al campo o a la sierra. Agotados los recursos legales, llegó la hora de la resistencia aunada. Ha comenzado "LA CRISTIADA" o guerra de los "cristeros".

La sublevación de grupos aislados se extiende a comienzos de 1927, cuando la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa,- la Asociación Cató-

lica de la Juventud Mexicana y la Unión Popular que d'rige en Guadalajara el futuro mártir Anacleto González Flores, lanzan la consigna de la insurrección general.

Los obispos mejicanos, sin comprometerse directamente en el alzamiento, reconocen su licitud: "hay circunstancias en la vida de los pueblos en que es lícito a los ciudadanos defender pollas armas los derechos legítimos que en vano han procurado poner a salvo por medios pacíficos" (15|1|27).

Tres años durará la guerra civil, sangrienta y sin cuartel. Por una parte, el ejército revolucionario (los "federales"), corrompido y cruel, los "agraristas", usufructuarios de la reforma agraria, los sindicatos anarco-sindicalistas (CROM) cuyo jefe, Morones, ya en 1925 había intentado fundar una iglesia cismática, pronto fallida. Y tras las fuerzas gubernistas toda la potencia diplomática y económica de los Estados Unidos, que permitirá al gobierno superar las crisis económicas y rehacer y potenciar una y otra vez sus castigadas tropas.

Por otra parte, los católicos. Algunos pocos ex militares y combatientes revolucionarios que acompañaron a Villa o Zapata. En su mayoría gente sin experiencia militar: jóvenes de la ACJM, algunos profesionales de las ciudades, incluso sacerdotes como los PP. Aristeo Pedroza y José Reyes Vega, que alcanzarán el grado de generales entre los jefes revolucionarios, y morirán en la empresa. Pero el grueso de las fuerzas católicas proviene de las capas más humildes de la población: los sindicatos católicos y, en su gran mayoría, los campesinos, pequeños agricultores, peones e indios.

Las tropas del gobierno están animadas por el odio, un odio místico-satánico contra la religión y todo lo que la representa. Sus soldados van al combate blasfemando y gritando "¡Viva nuestro padre el Diablo!". "¡Viva el Diablo!", grita al morir uno de los generales del ejército federal. Con saña verdaderamente diabólica fusilan prisioneros y rehenes, violan, roban y maltratan a las poblaciones, castigando así su solidaridad con los rebeldes. Antes de matar a sacerdotes o a simples fieles los torturan y mutilan. Las iglesias, imágenes, ornamentos y vasos sacros son profanados. Pretenden dominar por el terror, pero sólo consiguen hacer más firme en el pueblo la voluntad de resistencia j' de combate.

Los cristeros vivan a Cristo Rey y a la Virgen de Guadalupe. Su fe es senci > lia y profunda (los del gobierno los 1 laman "fanáticos"). Pero no es supersticiosa: es la buena fe recta y sólida que clava sus raíces más profundas en la tierra firme de la catequesis misionera de España. Asombra el espíritu y la claridad de ideas de estos soldados de Cristo, el 60 % de los cuales no había asistido jamás a la escuela. Y su vida es conforme con su fe. Es cierto que por parte de los cristeros hay también abusos y excesos —inevitables en toda contienda civil— pero constituyen la excepción. La inmensa mayoría confía más en el sacrificio de la propia vida que en la muerte de sus perseguidores, en el derramamiento de la propia sangre como arma de máxima eficacia, lo que permite a Jean Meyer considerar el movimiento cristero como una "Imitatio Christi" colectiva.

El martirio no sólo es aceptado, sino ardientemente deseado. "¡Qué fácil está el cielo ahorita, mamá!" —exclama el joven Honorio Lamas, ejecutado junto a su padre. En Totatiche los ancianos, sin armas, se unen a los combatientes, diciendo: "Nos vamos a ir los más viejos que no servimos para nada, para dar nuestra vida para Dios". Anselmo Padilla es martirizado en San Julián: las piernas desolladas, los pies deshuesados, castrado, lo obligan a caminar sobre brasas. Pide perdón a Dios, perdona a sus enemigos y muere diciendo: "Viva Cristo Rey". Meyer calcula en 250 los mártires "verdaderos", "utilizando los criterios de resignación, dificultades extremas de la resistencia, atrocidad de los sufrimientos, magnitud de la tentación, etc." (III, p. 298).

Tres años dura la guerra, en la que tienen lugar desde pequeñas escaramuzas hasta verdaderas batallas y operaciones militares de envergadura. En 1929 la situación es indecisa. Los cristeros se han afianzado, dominan de he-

cho una gran extensión del país, cuentan con el apoyo de la población campesina, pero no se hallan en condiciones de ofrecer batallas decisivas, ni de ocupar las ciudades. El gobierno, por su parte, comprende la imposibilidad de poner fin al alzamiento y decide buscar la victoria por el camino de la diplomacia y del engaño.

Llegamos así al momento más triste: los "arreglos". En la mesa de negociaciones se sientan el embajador norteamericano, Morrow, cómplice del gobierno, y dos obispos, Mons. Pascual Díaz y Mons. Ruiz y Flores, enemigos de los cristeros y dispuestos a la transacción a cualquier precio, pero que han logrado inclinar en su favor la autoridad de Roma, no siempre bien informada. La Iglesia cede todo y dispone la reapertura del culto público, a cambio de vagas y mentirosas promesas del presidente Portes Gil.

Los cristeros combatientes (su número en este momento puede calcularse en unos treinta o cuarenta mil) no han sido informados, ni consultados. Reciben la orden de cesar la lucha y de acogerse a la amnistía y entregar las armas. Se sienten traicionados, abandonados por sus pastores, saben que no pueden confiar en la palabra del gobierno falaz y, sin embargo, obedecen, en un acto supremo de fe y de heroísmo.

Su general en jefe, Jesús Degollado Guizar, licencia sus tropas con estas palabras: "La Guardia Nacional desaparece, no vencida por nuestros enemigos, sino, en realidad, abandonada por aquéllos que debían recibir, los primeros, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones. Ave, Cristo, los que por ti vamos a la humillación, al destierro, talvez a una muerte ingloriosa, víctimas de nuestros enemigos, con el más fervoroso de nuestros amores, te saludamos y una vez más te aclamamos Rey de nuestra patria" (II, p. 342).

Tales son las grandes líneas de una epopeya de fe, de sufrimientos y de heroísmo, a la que la frágil memoria de nuestros contemporáneos y el desinterés o la insegura conciencia de muchos eclesiásticos han preferido sepultar en el olvido.

De allí viene a rescatarla Jean Meyer, un francés que se aproxima a "la Cristíada" con interés y con respeto, y hace de ella el objeto de su tesis doctoral, sostenida en Nanterre el 11 de diciembre de 1971. Esta es fruto de cuatro años de trabajo, de la consulta de archivos oficiales y privados y, lo que aumenta grandemente su interés, de centenares de entrevistas con los sobrevivientes de ambos bandos, testimonios vivos, inéditos y originales.

La obra que comentamos —traducción de la tesis— consta de tres partes, a cada una de las cuales corresponde un volumen. El primero es la historia de la guerra cristera, acompañada por un análisis del ambiente ideológico y social y de las condiciones históricas en las que ésta tuvo lugar. El segundo volumen analiza los antecedentes y el desarrollo paralelo a la guerra de las relaciones conflictivas entre la Iglesia Católica y el Estado mejicano. El tercero, titulado "Los cristeros", constituye un análisis social y humano de los combatientes católicos, sus ideas, su gobierno en las poblaciones conquistadas, etc.

La obra en su conjunto constituye un esfuerzo sin par sobre el tema, especialmente en el aspecto documental. Los análisis sociológicos e históricos y las conclusiones pueden ofrecer algún punto débil pero, en general, son de gran interés.

En síntesis, un libro digno de ser leído. El contacto con el ejemplo de los mártires puede ser fuente útil para renovar en nosotros el espíritu de combate, hoy tan necesario como decaído, y para recrear en nuestras almas la virtual disposición al martirio, acto supremo de la fortaleza y de la caridad. Puede que despierte la conciencia de una Iglesia que, silenciosa en demasía frente al martirio de tantos millones de hermanos hoy perseguidos, parecería haber olvidado aquéllo de que "si sufre un miembro, todos los demás sufren con él" (I Cor. 12, 26).

P. ALBERTO EZCURRA