

GLADIUS

“ GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI ”



LA CARTA DE UN HEROE CRISTIANO

Alberto Caturelli

LECCIONES DEL EXODO

Alberto García Vieyra

LA PERDIDA DEL SER Y EL OCCIDENTALISMO
EN EL PENSAMIENTO DE SCIACCA

Alberto Caturelli

RETORNOS IMAGINARIOS

Nicola Petruzzellis

SANTO TOMAS Y LA TAREA
DE LOS CATOLICOS HOY

Ennio Innocenti

EL ICONO, MANIFESTACION
DEL MUNDO ESPIRITUAL

Tomas Spidlik

¿ESTADO TOTALITARIO O SOCIEDAD TUTELAR?

Thomas Molnar

EL TEMA DEL ORDEN
EN LA INVESTIGACION CIENTIFICA

Fermín García Marcos

EL ORDEN PSICOSOMATICO

Mario Caponnetto

CONTRIBUCION A LA CRITICA
DEL SISTEMA ESCOLAR ARGENTINO

Bruno Jacovella

LAS IDEAS LINGÜISTICAS
EN LA SUMA TEOLOGICA

Vicente J. Pérez Sáez

Correo Argentino Central B	FRANQUEO PAGADO Concesión N° 4039
	TARIFA REDUCIDA Concesión N° 1077

GLADIUS

Director: Rafael Luis Breide Obeid

Consejo Consultor: Roberto J. Brie, Alberto Caturelli, Enrique Díaz Araujo, Alfredo Di Pietro, José María Gallardo, Carlos Ignacio Masini, Fermín Raúl Merchante, Juan Carlos Montiel, Carmelo Palumbo, Patricio Randle.

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

Distribución y Correspondencia: Revista Gladius
Casilla de Correo 376
1000 - Correo Central

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

Juan Carlos Ssok

GLADIUS

Año 2 - Nº 5

Pascua de 1986

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 308072

INDICE

Alberto Caturelli	<i>La carta de un héroe cristiano</i>	3
Carlos A. Sáenz	<i>Adoro te devote (texto bilingüe)</i>	8
Alberto García Vieyra	<i>Lecciones del Exodo</i>	11
Alberto Caturelli	<i>La pérdida del ser y el "occidentalismo" en el pensamiento de Sciacca</i>	29
Nicola Petruzzellis	<i>Retornos imaginarios</i>	49
P. Ennio Innocenti	<i>Santo Tomás y la tarea de los católicos hoy</i>	67
Tomas Spidlik, S.I.	<i>El icono, manifestación del mundo espiritual</i>	85
Thomas Molnar	<i>¿Estado totalitario o sociedad tutelar?</i>	99
Fermín García Marcos	<i>El tema del orden en la investigación científica</i>	107
Mario Caponnetto	<i>El orden psicosomático</i>	121
Bruno C. Jacovella	<i>Contribución a la crítica del sistema escolar argentino</i>	133
Amelia Urrutibeheity	<i>Meditación</i>	148
Vicente J. Pérez Sáez	<i>Las ideas lingüísticas en la Quaestio XIII del Libro I de la Suma Teológica</i>	149
Luciana Reynal O'Connor	<i>El cántico espiritual</i>	153
Platón, Etienne Gilson, Josef Pieper y Alfredo Di Pietro	<i>Diálogos en la Posada del Fin del Mundo. Tras la luz del sonido (II)</i>	159
<i>In memoriam</i>	Rdo. P. David Núñez	170
<i>Bibliografía</i>		171

EL 2 DE ABRIL DE 1982, AHORA Y SIEMPRE

La Semana Santa la Iglesia conmemora la Muerte y Resurrección de N. S. Jesucristo. En esta época que nos toca vivir, en que la tentación más grande es la de querer modificar el mundo sin sacrificios, nos conviene meditar los Misterios Pascuales a la luz del testimonio lleno de sentido y de esperanza cristiana de uno de nuestros mártires en la Guerra de las Malvinas.

¡Felices Pascuas!

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Pascua, 1986

LA CARTA DE UN HEROE CRISTIANO

La siguiente, es la carta póstuma del Teniente Don Roberto Esteves, muerto en combate al frente de su sección en Puerto Darwin durante la batalla de las Malvinas. La carta fue dirigida a su padre y, en su persona, a todos los suyos. Está fechada en Sarmiento, el 27 de marzo de 1982*:

“Querido Papá:

“Cuando recibas esta carta yo, ya estaré rindiendo mis acciones a Dios Nuestro Señor. El, que sabe lo que hace, así lo ha dispuesto: que muera en el cumplimiento de mi misión. Pero fijate vos ¡qué misión! ¡No es cierto? ¡Te acordás cuando era chico y hacía planes, diseñaba vehículos y armas todos destinados a recuperar las Islas Malvinas y restaurar en ellas Nuestra Soberanía? Dios, que es un Padre Generoso ha querido que éste su hijo, totalmente carente de méritos viva esta experiencia única y deje su vida en ofrenda a Nuestra Patria.

“Lo único que a todos quiero pedirles es 1º) Que restauren una sincera unidad en la familia bajo la Cruz de Cristo. 2º) Que me recuerden con alegría y no que mi evocación sea la apertura a la tristeza y muy importante, 3º) Que recen por mí.

* Publicada por la revista *Verbo*, XXV, 230, p. 77, Bs. As., 1983.

"Papá, hay cosas que, en un día cualquiera, no se dicen entre hombres pero que hoy debo decírtelas: Gracias por tenerte como modelo de bien nacido, gracias por creer en el honor, gracias por tener tu apellido, gracias por ser católico, argentino e hijo de sangre española, gracias por ser soldado, gracias a Dios por ser como soy y que es el fruto de ese hogar donde vos sos el pilar.

"Hasta el reencuentro, si Dios lo permite. Un fuerte abrazo.

"Dios y Patria. ¡O muerte!

Roberto"

I

Cuando leí esta carta, publicada en marzo de 1983, además de la emoción que me produjo (soy argentino y padre de familia) comprendí, una vez más, que en medio de este mundo ahogado por los miasmas de la putrefacción moral, existen jóvenes en quienes viven, sin que ellos mismos se percaten, todas las virtudes, naturales y sobrenaturales. Quienes no fuimos dignos del honor de combatir en las Malvinas tenemos la obligación moral de meditar y perpetuar estos testimonios donde brilla lo más noble del hombre como hombre y, en este caso, del hombre cristiano. En esta carta maravillosa, espontáneamente escrita y en la cual no existen límites para expresar la propia intimidad al desnudo, se pone de manifiesto, ante todo, la "experiencia única" del morir hacia la cual se encamina. Roberto Esteves sabe, con anticipación, que ha de morir; podría decirse que ha tenido la revelación interior de su muerte y, por eso, el morir, para él, supone el supremo "rendir cuentas" ante el supremo Donador de la vida. La dolorosa ruptura del morir no le arredra sino que, desde el mismo instante de su misteriosa certeza, manifiesta la *aceptación* total del total sacrificio. Este acto primero pone de manifiesto, sin que haya mediado reflexión alguna (y de ahí su encanto) la evidencia de la *donación* de la vida, del Creador a la creatura y, ahora, de la creatura al Creador. Este doble carácter de donación-aceptación y de aceptación-donación, constituye el dato primero y más sublime.

Pero en este caso, la donación-aceptación, implica el cumplimiento de una misión que puede requerir el derramamiento de la propia sangre. Aunque absolutamente toda vida humana expresa su carácter *misivo*, relativamente al destino de cada hombre, este carácter se pone en acto en *tal* situación concreta. No existe una misión abstracta sino siempre concreta aquí y ahora;

por eso la vocación de cada hombre (llamado a la existencia *para* esto o aquello) implica su carácter de "enviado"; de ahí que el Tte. Esteves intuya que él ha sido *llamado y enviado*; él tiene una "misión" en cuyo cumplimiento se le va la vida. Es evidente que, en cuanto libre, podría haber eludido tanto el sentido del llamado cuanto el cumplimiento de su misión (negándose en cierto modo a sí mismo); pero la aceptación-donación supone, en él, el acto supremo de libertad consistente en el cumplimiento de su misión que, como él intuye, conlleva la entrega de la vida.

La muerte, al Tte. Esteves se le presenta como una gracia de Dios Padre porque Él quiere que "viva esta experiencia única" de morir. Llama la atención que designe como *vida* el acto de la muerte y que, a la vez, sea considerada un *don* para quien no tiene mérito alguno para merecerla y, por otro, que semejante muerte tenga el carácter de ofrenda. Carencia de méritos; es decir, don puro y, al mismo tiempo, ofrenda, donación de sí mismo. Nada de sí mismo y, desde ella, aunque parezca paradójico, algo que se da: La vida; de ahí que la ofrenda tenga también un carácter cultural, como la ofrenda del pan y del vino. Sobrenaturalmente, acto supremo de caridad; naturalmente, acto supremo de justicia porque devuelve al Creador lo que es *suyo*; inmediatamente es también acto supremo de justicia legal como ofrecimiento a la Patria de lo que es *suyo* como bien común.

II

Así, la "experiencia única" del acto de morir como expresión de la más radical donación-aceptación-donación es, a la vez, vida como una gracia recibida y como el cumplimiento de una misión concreta y, al cabo, como suprema y religiosa ofrenda.

Esta actitud inaudita y, por eso, sublime, derrama luz sobre el sentido de la familia, de la alegría y de la oración. El Tte. Esteves no percibía al escribir su carta, que rubricaba con su sacrificio la jerarquía esencial de los valores: Ante todo, vuelve su corazón hacia la *familia* por cuya unidad ruega. La cotidiana restauración de la unidad de la familia, ha de ser hecha bajo la Cruz de Cristo y, por eso, nada más necesario que su unidad. Pero, si observamos bien, la familia es el presupuesto de la Patria; de ahí que rogar por la unidad de la familia sea, al mismo tiempo, poner en lo más alto, la unidad de la Patria por la cual Esteves se apresta a dar la vida. Y, al mismo tiempo, estar poseído por la locura del amor a la Patria terrena, equivale a poner a la familia en la base misma del amor a la Patria que es el camino terreno de nuestro peregrinaje hacia la Patria celeste.

De la Patria celeste a la Patria terrena (en esta familia) y desde la Patria terrena partimos hacia la Patria permanente a la cual llegamos por la dolorosa puerta de la muerte.

El espíritu desea la muerte, aunque tenga miedo por la ruptura del tránsito y, por eso, el héroe cristiano, instantáneamente asocia la muerte no con la tristeza sino con la *alegría*. De ahí el pedido de la carta: "que me recuerden con alegría...". Alegría de quien llora el desgarramiento casi visceral de la ruptura temporal al mismo tiempo que sabe y saborea el gozo de vencer a la muerte para siempre: "vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero por que no muero".

El héroe cristiano rechaza que su recuerdo traiga consigo la tristeza porque él intuye certeramente que la tristeza es efecto del pecado y que la muerte, como suprema ofrenda a la Patria y, por ella, a Dios Rey de la Patria permanente, lava con su propia sangre todo pecado y abre la puerta de la suprema alegría. Por eso se puede llorar el dolor de la ruptura y de la ausencia temporal y tener el alma inundada de la anticipación de la suprema alegría. Misterio del alma cristiana que siempre escapará a la mirada ciega del espíritu mundano.

Pero a esta intuición suprema le hubiese faltado todo sin las alas de la *oración*. Primero ha reconocido la gratuidad total de su vida y, por ello, implícitamente, su dependencia absoluta manifestada en la ofrenda de la misma vida; pero semejante reconocimiento es la esencia de la oración y, por eso, el Tte. Esteves, con la sencillez completa de la entrega, pide la oración ya que su misma muerte es acto de oración. De ahí que el héroe cristiano, como Cristo que es el Modelo, posee, como decía Santo Tomás, el hábito heroico que no difiere de la virtud sino que le agrega una mayor perfección porque quien lo posee está mejor dispuesto al bien que el común de los hombres (*STh*, 3,7,2 ad 2).

III

Al final de la carta, el soldado cristiano no puede hacer otra cosa que dar las gracias. Se dirige a su padre terreno, cabeza de su familia por modo de ministerio de Cristo-Cabeza y agradece en palabras que expresan claramente los tres grados de su misma vocación: Un grupo de sus palabras se refieren a su fe y a su pertenencia a una patria terrena; otro, a la familia y otro al honor y a su carácter de soldado. Por eso Esteves da las gracias por ser católico; es decir, por haber recibido la fe y da las gracias por ser argentino y por su ascendencia hispánica que es el camino terreno de la fe recibida. Da también gracias por

ser bien nacido en los varios sentidos que tal expresión implica tanto en el humilde reconocimiento de sus raíces temporales, cuanto en el valor moral y espiritual de la tradición recibida cotidianamente; por eso el joven Esteves agradece a su padre el nombre recibido, su apellido que es como la marca o el sello que hace de cada uno de nosotros un único, irrepetible, que Cristo ha tenido presente en su martirio salvífico; gracias da también a su padre por el hogar que ha tenido y del cual su padre es el pilar. Pero el Teniente da las gracias también por el honor que es el premio de la virtud, testimonio de alguna excelencia que hay en el hombre y, aunque insuficiente como premio, es, al menos, el mayor entre los bienes que exteriormente manifiestan la virtud. Gracias, por fin, por ser soldado: Soldado en tres sentidos: Como cristiano en cuanto miembro de la militancia de Cristo peregrinante hacia la Patria permanente; como argentino que entrega su vida por la Patria en cada momento del tiempo cotidiano; como miembro de la fuerza armada que, al frente de su sección en las Malvinas, hace la ofrenda de su vida por la Patria terrena en camino hacia la Patria permanente.

Por eso, después de la ofrenda de la vida, sólo cabe esperar el re-encuentro en Dios.

En este testimonio, como se ha visto, encontramos las virtudes naturales y las virtudes infusas, algunas implícitas, otras explícitas como la justicia en la ofrenda, la fortaleza ante el acto de morir, la fe imperturbable, la esperanza viva y, sobre todo, la caridad en el acto de la ofrenda de la vida. Por eso, cuando todo parece derrumbarse, cuando la inconmensurable podredumbre moral cubre toda la tierra, cuando la Argentina está cercada y amenazada por dentro y por fuera, cuando la tentación de la desesperación nos atrae a la oscuridad de su propio abismo, la aparición entre nosotros del héroe cristiano, nos indica que no todo está perdido; que nuestra ceguera nos impide ver con claridad que quizá tengamos la luz muy cerca nuestro.

ALBERTO CATURELLI
Semana Santa, 1986

ADORO TE DEVOTE

*Adoro te devôte, latens Déitas,
quæ sub his figúris vere látitas:
tibi se cor meum totum súbjicit,
quia te contéplans totum déficit.*

*Visus, táctus, gústus, in te fállitur,
Sed audítu sólo tuto créditur:
Credo quidquid dixit Déi Fílius:
Nil hoc vérbo veritátis vérius.*

*In crúce latébat sóla Déitas,
At hic látet simul et humánitas:
Ambo tamen crédens atque cónfitens,
Péto quod petivit látro pænítens,*

*Plágas, sicut Thómas, non intúeor.
Déum tamen méum et confíteor:
Fac me tibi semper mágis crédere,
In te spem habére, te diligere.*

*O memoriále mórtis Dómini,
Pánis vivus vítam præstans hómini,
Præsta méæ ménti de te vivere,
Et te illi semper dúlce sápere.*

*Pie pellicáne Jésu Dómine,
Me immúndum múncta túo sángine.
Cújus úna stílla sálvum fácere
Tótum múndum quit ab ómni scélere.*

*Jésu, quem velátum nunc adspício,
Oro fiat illud quod tam sitio:
Ut te reveláta cérnens fácie,
Visu sim beátus tuæ glórix. Amen.*

RITMOS PARA LA ELEVACION

(Sto. TOMAS DE AQUINO)

*Prostrado te adoro, Deidad escondida,
que tras las especies celas tu venida;
entrégote el alma toda, totalmente,
porque al contemplarte se arroba mi mente.*

*Vista, gusto, tacto no aciertan contigo,
pues sólo el oído sirve de testigo;
creo en la palabra del Hijo de Dios,
verísimo verbo del Verbo, su voz.*

*En la cruz velabas sólo tu Deidad,
y aquí lo haces junto con tu humanidad;
uniéndolas ambas en mi confesión
reclamo tu amparo como el buen ladrón.*

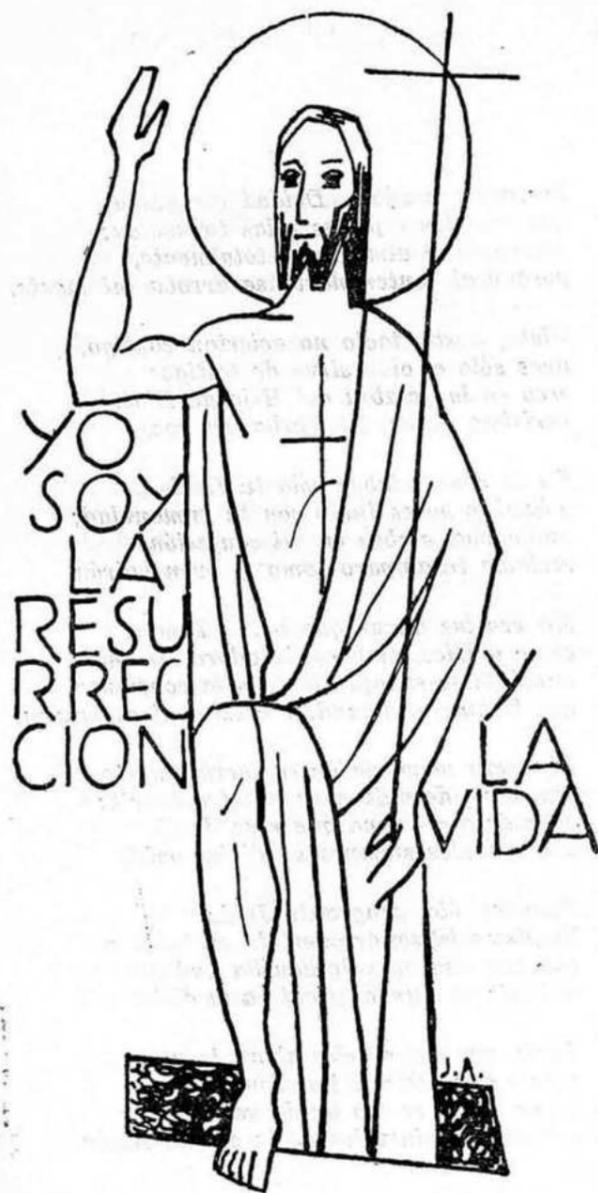
*No veo las llagas que palpó Tomás,
como a Dios, empero, te adoro sin más;
auméntame siempre la fe y la confianza,
que te ame, y amándote crezca mi esperanza.*

*Oh sacra memoria de tu sacra muerte,
pan vivo, de vida para nuestra suerte;
concede a mi alma que viva de él,
y la endulce siempre su divina miel.*

*Pelícano pío, sangrante Jesús,
límpieme tu sangre vertida en la cruz,
que con una gota de aquélla pudiste
redimir al mundo, y entera la diste.*

*Jesús, que entre velos ahora te veo,
pidote que sacies mi ardiente deseo,
y por fin tu rostro pueda yo también
contemplar sin velos en la gloria. Amén. 1970*

CARLOS A. SÁENZ



LECCIONES DEL EXODO

Estando en prensa este estudio enviado generosamente a GLADIUS, sobrevino la muerte de su autor, el *Padre García Vieyra*. Su talla intelectual y su valía sacerdotal se resisten a ser esbozadas en pocas líneas. Sin embargo, no podemos dejar de testimoniar nuestra gratitud y nuestra admiración por quien fuera uno de los maestros más destacados de la Catolicidad que enseñó en estas tierras. Precisamente a Dios y a la Patria, a la Iglesia y a la Nación Real, a la Fe y a la Argentina sirvió con fidelidad renovada hasta el momento final. Seguramente, él está ya, como merece, blandiendo la espada del espíritu desde la fortaleza celeste del Señor de los Ejércitos.

Nuestro trabajo es un homenaje al P. Julio Meinvielle: primero porque el libro del Exodo nos enseña algo que el P. Julio tenía muy en el corazón, la misión santificadora de la Iglesia, que la salida del pueblo elegido enseña con tanta elocuencia.

Efectivamente el Exodo narra el hecho trascendental de la salida de Israel de Egipto, en medio de prodigios, donde lo sobrenatural domina visiblemente la historia de los hombres.

Segundo, que aquella misión de la Iglesia no es temporalista, aunque se da en el tiempo; es una tarea de santificación, de seguir el camino de Dios, el camino del desierto, como lo entendía Moisés, y lo explicamos comparando Moisés, su vocación de caudillo en el desierto, con aquella otra de José, ministro del Faraón.

En tercer lugar podemos apreciar la perseverancia del pueblo elegido en pedir la liberación del poder de los egipcios.

El Padre Julio mucho se ocupó de asuntos políticos, económicos, vale decir temporales; pero lo impulsaba su gran amor por la Iglesia. Si se ocupó porque José llenara los graneros, se preocupó mucho más para que el pueblo de su patria transitara por el desierto hasta la Tierra Prometida, ya en la Nueva Ley.

El mal de los tiempos actuales, es la nueva iglesia, que se presenta como la verdadera Iglesia de Cristo, y trata los problemas humanos con un criterio secularista. Este criterio secularista, que crece en la ambigüedad de los términos fue denunciado desde el principio por Meinvielle: "Es interesante observar cómo el empleo de estos términos: conciencia, espíritu, inteligencia, pensamiento, libertad, y aquellos otros con los cuales van acoplados: progreso, liberación, desarrollo, emancipación, ascensión, evolución, se prestan para que sean igualmente aceptados por los que profesan las más opuestas ideologías" (*De Lamennais a Maritain*, p. 30).

Todo esto sirve para cocinar un humanismo antropocéntrico, impermeable a lo sobrenatural; como la "unión de los cristianos" esconde la conversión que los falsos cristianos o herejes deben a la verdadera Fe Católica. Otras veces, "lo que nos une y nos separa", es un campo de ambigüedades, donde naufraga la concepción de la verdadera Iglesia de Cristo.

El Padre Julio siempre vivió preocupado por poner de relieve la misión santificadora de la Iglesia. El pueblo de Dios, la Iglesia debe llegar a la tierra prometida. Es la enseñanza fundamental que nos proporcionan las lecciones del Exodo.

Queremos destacar la misión del gobierno eclesiástico, y su distinción del gobierno civil, tomando ejemplos del Antiguo Testamento: por un lado Moisés, y por el otro lado, el gobierno secular de José, virrey del faraón.

Los hemos elegido como tipos característicos, con la intención de deslindar fronteras, y disipar ambigüedades.

La distinción entre el poder civil y eclesiástico, hace mucho tiempo que está señalada; no es ninguna novedad. El Padre Meinvielle se ocupó en uno y otro campo, con competencia y sin nada confundir. En verdad, no hemos seguido sus enseñanzas; hemos caído en un clericalismo secularista, que llega hasta proponernos el marxismo.

Al hablar de gobierno eclesiástico no me refiero al sacerdocio; sacerdote era Aarón; me refiero al poder de jurisdicción (en la Iglesia) o sobre el pueblo hebreo, que detentaba Moisés.

Este poder de jurisdicción, en un ámbito completamente secular (no secularista) lo tenía José el hijo de Jacob, vendido por sus hermanos, que por circunstancias que aquí pasamos por alto, llegó a ser un primer ministro, virrey, del faraón.

Moisés y José son dos personajes bien diferentes, cada cual

con una misión bien definida: el uno el gobierno eclesiástico, el otro el gobierno civil. El uno debe conducir su pueblo a la tierra prometida, o sea la santidad; el otro debe proveer a su pueblo de lo necesario para la vida.

José es uno de los doce hijos de Jacob, como lo manifiesta la Escritura. Pertenece a la familia elegida por Dios, descendencia de Abraham, para ser fundamento del pueblo mesiánico en el Antiguo Testamento, depositario de las promesas de salvación. El es un perfecto israelita, cumplidor de las tradiciones religiosas, aprendidas y vividas en su familia patriarcal. Dios le concede dotes extraordinarias, que le llevarán al gobierno en el imperio egipcio.

Israel (nombre de Jacob después de luchar con el ángel), amaba a José más que a todos sus otros hijos (Gen. 37,3). Esto despierta el odio de sus hermanos, pero son circunstancias que le van a llevar a Egipto; es el camino abierto por Dios para que el pueblo elegido se instale y crezca.

El tiempo de José pasó. La Biblia nos dice que había trasladado a todos los suyos, ocupando las tierras de Gesem. Allí los israelitas se multiplicaron y formaron un gran pueblo. Pasaron los años, y vinieron otros faraones, que no vieron con buenos ojos aquel pueblo:

“Alzóse en Egipto un rey nuevo, que no sabía de José (Ex. I,8); entonces comienza una política adversa por parte de los faraones. El éxodo, o salida del pueblo, bajo Moisés, según la opinión más probable fue reinando Ramsés II (a. 1292-1225).

No es nuestro objetivo tratar de José y su tarea de gobernante en Egipto; es una tarea que no podemos emprender. Solamente lo mencionamos como término de comparación con Moisés; es fácil ver en Moisés el caudillo encargado de la difícil misión de conducir un pueblo por los caminos fijados por la Providencia. Estaba prometida la salvación; y el pueblo salido de la fe de Abraham sería el depositario de las promesas mesiánicas. Era el pueblo que debía anticipar proféticamente lo que sería la Nueva Ley.

Para José no hay esos problemas; él conoce las promesas hechas a Abraham. Creemos que algún día Jacob hablaría a sus hijos de la realidad que encarnaban; algo aparece que les revela en su lecho de muerte, al bendecir a cada uno de ellos. Pero no podemos suponer nada sin fundamento cierto.

La narración bíblica nos asegura que José, vendido a unos

ismaelitas por sus propios hermanos, va a caer como esclavo, al servicio de un egipcio llamado Putifar, ministro del faraón.

Este señor se dio cuenta de quién era José; "vio que Yavé estaba con él y que todo cuanto hacía Yavé lo hacía prosperar por su mano" (Gen. 39,3).

Pero sucedió el episodio de la venganza de la mujer de Putifar, que llevó a la cárcel a José. Pero fue en la cárcel como empezó su ascensión.

Primero por la interpretación de los sueños del copero y del repostero del faraón, y después por los sueños del mismo faraón.

En la interpretación de sueños, José no recurre a ninguna arte de magia, sino, por el contrario, asegura al faraón que Dios dará la respuesta (Gen. 41,16).

Aquí comienza José a ascender en el concepto del faraón, y de los cortesanos. José aconseja con prudencia al rey;

"Busque el faraón un hombre inteligente y sabio, y póngale al frente de la tierra de Egipto. Nombre el faraón intendentes, que visiten la tierra, y recojan el quinto de la cosecha de la tierra en los tiempos de abundancia; reúnan el producto de los años buenos que van a venir y hagan acopio de trigo a disposición del faraón para mantenimiento de las ciudades, y consérvendolo para que sirva de reserva para los años de hambre que vendrán sobre la tierra de Egipto, y no perezca de hambre la tierra" (Gen. 41, 33-36).

Hemos transcrito los consejos de José, para prevenir el tiempo de carestía. Los egipcios eran excelentes administradores; toda la vida de Egipto dependía prácticamente del Nilo, y sus aguas eran bien aprovechadas. El faraón vio en José no solamente prudente consejero, sino un hombre de Dios; así lo calificó delante de sus cortesanos: un hombre lleno del espíritu de Dios (Gen. 41,38).

Cuando llegaron los tiempos de carestía, el faraón decía: id a José y haced lo que él diga... abrió José los graneros, y lo que en ellos había se lo vendía a los egipcios (Gen. 41,55-56).

Hemos querido exponer, según la Escritura, el gobierno civil de José, con jurisdicción sobre la comunidad egipcia, para confrontarlo con aquel gobierno de Moisés, en la comunidad del pueblo elegido, con una vocación especial, que será la de la Iglesia.

EL EXODO

El Exodo es el acontecimiento excepcional y milagroso de la salida de Israel de Egipto, y su viaje hasta la Tierra Prometida a Abraham: "Toda la tierra de Canaán en eterna posesión" (Gen. 17,8).

Los hijos de Israel pedían la liberación de la esclavitud de Egipto. El libro del Exodo narra la manera como Dios escuchó ese pedido de liberación y como los encaminó según su Providencia hasta la tierra que prometiera a Abraham.

Los hijos de Israel (o de Jacob) se habían multiplicado en Egipto; los historiadores nos dan pocas referencias acerca de su permanencia en la "tierra de Ramsés" (Gen. 47,11).

El hecho del Exodo, o salida de Egipto, es excepcional por varios motivos. Israel representa la Iglesia de Jesucristo, mejor dicho es la Iglesia del Antiguo Testamento. Israel representa la Iglesia; es el prototipo de la humanidad llamada a la salvación. Los hijos de Jacob fueron los depositarios de las promesas mesiánicas, como los bautizados son actualmente, de las gracias de salvación.

La oración elevada al cielo por los hijos de Israel, era ya la oración de la Iglesia. Debemos tener en cuenta este aspecto de la cuestión para explicarnos la Historia del Nuevo Testamento o sea la era actual del mundo. La Iglesia ora para salir, no de un cautiverio local, histórico-geográfico, sino para evadirse del cautiverio del pecado, y marchar hacia la definitiva y perfecta tierra de promisión, o sea la Bienaventuranza. Se puede pedir por la inundación, el terremoto, la enfermedad; son peticiones legítimas; pero la petición más formal del cristiano es por aquella liberación tipificada en la esclavitud faraónica. En una palabra la Iglesia no está para promover el progreso, la industria, el desarrollo; son cosas ajenas a su misión propia y específica. Puede hacer accidentalmente alguna obra social, para promover la vida cristiana, pero nada más. No se debe descuidar lo esencial. Esto es importante en la Iglesia de América Latina, cuyos últimos documentos insisten en forma casi exclusiva en la promoción humana, mientras las puertas quedan abiertas a la invasión de mormones, sectas protestantes y religiones exóticas.

Ex-odos significa salir para el camino, emprender la marcha. En este caso es una salida altamente significativa: ponerse en marcha en el camino de la salvación, que no se obtiene por la promoción humana, ni por el camino de las sectas disidentes, aunque vengan con sus papeles en regla, según la libertad religiosa.

Después que José llenara de trigo los graneros de Egipto, pasaron cuatro siglos y medio, en los cuales los hijos de Israel se multiplicaron y participaron íntimamente de los beneficios de la civilización del Nilo. "Llegaron a ser muchos en número y muy poderosos, y llenaban aquella tierra" (Ex. 1,7).

Vuelve el sagrado texto a consignar el crecimiento de los hijos de Israel, "y se han hecho un pueblo numeroso" (Ex. 2,7).

Un pueblo es una multitud coherente y organizada; los hijos de Jacob habían conservado siempre su individualidad como nación: leyes, costumbres, el culto al verdadero Dios. Esto les daba una fisonomía especial, como debe tener la Iglesia. Ya habían pasado José y sus hermanos; los hebreos, sin auxilios de ninguna clase debían afrontar los poderes del mundo que los rodeaba.

Dos órdenes de peligros debían afrontar: adaptarse a las costumbres egipcias, y lo que es más grave, adaptarse al culto de los mismos egipcios. Son las comunes piedras de escándalo para la Iglesia de Dios; adaptarse a las costumbres de un paganismo o de un neo paganismo decorativamente cristiano, y adaptar el culto del verdadero Dios a un pluralismo religioso.

Los hebreos formaron el primitivo pueblo de Dios. Desde que se unieron como pueblo se sintieron unidos por un lazo misterioso con Yavé. Los israelitas eran el pueblo del Dios de Abraham, Isaac y de Jacob. Ellos conocían las promesas hechas por Dios a Abraham, y el destino glorioso prometido a la multitud de generaciones nacidas del glorioso Patriarca.

La concepción moderna del pueblo de Dios, parece ser una polarización de individuos alrededor del culto; pasado el culto se dispersan. Esto no es pueblo; es cualquier cosa menos sociedad. La Iglesia debe ser sociedad, con leyes, instituciones, costumbres, tradiciones comunes. Pueblo de Dios no es un catolicismo pluralista o marxista. Pueblo de Dios es la Iglesia, es la cristianidad: unidad en la fe, las costumbres, en la religión. Ni en la Antigua Ley ni en la Nueva el pueblo de Dios puede ser un conglomerado pluralista.

El pueblo de Israel se habían consolidado, homogéneo en la fe al Dios de Abraham y en la esperanza mesiánica.

Pero los caminos de los hombres no son los caminos de Dios. Y así de aquellos hombres, de los cuales iba a salir el Deseado de las naciones, debió padecer la servidumbre de los egipcios:

"Sométieron los egipcios a los hijos de Israel a cruel servidumbre haciéndoles amarga la vida con rudos trabajos de mor-

tero, de ladrillos y del campo, obligándoles cruelmente a hacer cuanto les exigían" (Ex. I, 13-14).

La servidumbre a que quedan sometidos los descendientes de Jacob tiene un acento especial; no es solamente un episodio de dimensiones solamente históricas sino ilustrativo para el cristiano. En la disipación de la Fe crecen las exigencias del tiempo.

"Pasado mucho tiempo murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel seguían gimiendo bajo la dura servidumbre y clamaron... Miró Dios a los hijos de Israel y atendió" (Ex. II, 23-25).

Este pasaje es capital; nos muestra un pueblo entero en oración; es la Iglesia que pide; es su misión la vida contemplativa; oración transmitida de padres a hijos, por varias generaciones.

MOISES EL CAUDILLO

Moisés es el caudillo, el jefe que debe librar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios. En ese sentido Moisés es figura de Jesucristo, quien nos libra del mal fundamental: la aversión a Dios, y nos vuelve hacia el Padre.

Moisés es un conductor; no cumple las funciones de estadista, de administrador que cumple José, el hijo de Jacob, en Egipto.

La misión de José es temporal; la misión de Moisés es religiosa. José es inmediatamente entendido por todo el mundo. El faraón dice a José: "Tú serás quien gobierne mi casa y todo mi pueblo te obedecerá. Solo por el trono seré mayor que tú" (Gen. XLI, 40).

En cambio Moisés es rechazado muchas veces; su misión religiosa era más difícil.

La paz y la prosperidad temporal es un orden de cosas bueno, legítimo y atendible; agreguemos que necesario para la práctica de las virtudes. José es bien mirado por el faraón, hebreos y egipcios. Así pudo consolidarse el pueblo en la tierra de Gesem.

Pero ahora se trata de pasar las fronteras del pacífico orden temporal, para ir a otra cosa.

Entonces aparece el jefe, la cabeza con autoridad, encargado de conducir, de guiar por el difícil camino que anticipaba aquel de la perfección cristiana.

Mientras José es nombrado por el faraón, la vocación de Moisés aparece enteramente sobrenatural:

“Apacentaba Moisés el ganado de Jetro su suegro, sacerdote de Madian. Llevólo un día más allá del desierto, y llegado al monte de Dios Horeb, se le apareció el ángel de Yavé en llama de fuego en medio de una zarza. Veía Moisés que la zarza ardía y no se consumía, y se dijo: Voy a ver que gran visión es ésta, y por qué no se consume la zarza. Vio Yavé que se acercaba para mirar, y Dios le dijo: No te acerques, quita las sandalias de tus pies porque el lugar en que estás es tierra santa. Yo soy el Dios de tus padres; el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Moisés se cubrió el rostro pues temía mirar a Dios” (Ex. 3,1-7).

Allí en el monte Horeb, o sea el Sinaí, Yavé Dios, ordena a Moisés librar a su pueblo de los egipcios. Las palabras del Señor son taxativas como un preanuncio de la cristiandad por venir:

“Ve, pues, yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, a los hijos de Israel de Egipto” (ib., 10).

Recibido el mandato, con el príncipe Moisés, salvado de las aguas, el pueblo tiene cabeza, para conducirlo a “una tierra que mana leche y miel”; de esa manera adquiere y vigoriza su propia articulación como pueblo. La orden dada a Moisés, es por una parte exigir la salida del pueblo de Egipto, y por la otra llegar a la tierra prometida y guerrear contra quienes la habitaban: cananeos, jeteos, amorreos, etc. Aquí hay algo explicable como historia de la salvación, y no como historia civil.

El tránsito por el desierto debía significar la vida de la Iglesia en el tiempo. No digo en la Historia —como se dice hoy—, porque la Historia no viene prefabricada; a la Historia la hacemos nosotros en un tiempo y lugar. En un momento oportuno, y también desaprovechado, el P. Meinvielle escribía: “La Iglesia es para el hombre una Realidad de Salvación. Esto es muy importante señalarlo, sobre todo ahora que, en los ambientes católicos se hace la exaltación del Hombre con el Humanismo o el Personalismo. El Hombre ciertamente tiene una altísima dignidad, en cuanto es una realidad salida de la mano de Dios. Pero esta dignidad es limitada, ya que el hombre no tiene el ser ni de sí mismo ni por sí mismo”¹.

Dignidad limitada y averiada, que debe redimirse con la Cruz, y el misterio de la gracia. No hay que equivocarse. El tránsito de la Iglesia en el tiempo, está representado por el tránsito del pueblo elegido por el desierto. La exaltación del Hombre a que aludía el Padre Julio, en el texto citado y muchos otros lugares

¹ *La Iglesia y el Mundo Moderno*, p. 15.

de sus obras, viene a configurar un retroceso en materia de fe, que llega hasta la apostasía.

No debemos confundir las cosas; no identificar la misión de Moisés con la de José. La prosperidad o el progreso no son factores de Redención y de salvación. Que sea necesario para la vida el bienestar es una cosa; que nos vamos a salvar por el bienestar es otra cosa. Esa confusión es común en nuestra América Latina, y no solamente en esta región del mundo. Queremos a menudo las ollas de Egipto y no la vida del desierto.

Al llegar junto al mar Rojo, las caballerías del faraón estaban a la vista de los hebreos; éstos tuvieron miedo, y se quejaron a Moisés: "¿No te decíamos nosotros en Egipto: Deja que sirvamos a los egipcios, que mejor es para nosotros servir en Egipto que morir en el desierto?" (Ex. 14,12).

En el desierto de Sin, también los israelitas murmuraban contra Moisés: "¿Por qué no hemos muerto de mano de Yavé en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, y nos hartábamos de pan?" (Ex. 16,3).

Una y otra vez a la menor dificultad el pueblo murmuraba contra Moisés, y contra el Señor que con tantos prodigios le había sacado de Egipto. El cristiano no puede estar eternamente junto a los graneros de Egipto bien abastecido de pan; debe prepararse para la peregrinación por el desierto.

Muchas veces la misión de la Iglesia se presenta deformada; habla Juan Pablo II: "En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana, contra los poderes, incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia"².

Moisés quiere la liberación de su pueblo; pero no lanza a su pueblo a una lucha contra los egipcios; reconoce la autoridad del faraón; pero no deja de exigirle una obediencia superior.

Es curioso que la petición del pueblo, escuchada por el Señor, la liberación de Egipto termine en el desierto, en la sed, sin poderse saciar por las aguas amargas, y en el hambre por las estériles llanuras de Sin.

¿Moisés nada ha previsto? Ninguna previsión nos cuenta el sagrado texto, más que su infinta confianza en la Providencia.

² Discurso al inaugurar la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

En cambio José, también bajo la misma Providencia, administra los bienes del faraón, y de su pueblo (Gen. 47,13).

Llega Moisés junto a las aguas de Mara: echa el madero en el agua, y las aguas se endulzaron (Ex. 15,25).

Todo tiene un valor evocativo para nosotros, profético para los hijos de Israel. Muchos quizás no comprendieron el significado de esta transformación, de agua amarga en dulce. Nosotros podemos apreciar cómo por el madero de la Cruz, las aguas recobran un valor, el poder de transformarse en aguas de regeneración, en aguas de vida, en las aguas del bautismo.

Moisés continúa al frente de su pueblo, en la difícil empresa de conducción con una finalidad religiosa, de salvación, que no era una finalidad temporal. La leche y miel, ofrecidas en el término de aquel peregrinaje, había que entenderlo también sin el ropaje de las metáforas.

Peregrinando por el desierto, protestan duramente porque no tenían qué comer.

Estas protestas no pueden escandalizarnos. Nosotros las reiteramos día a día; cada pecado, cada caída es una protesta, de la cual debemos arrepentirnos. En cambio, en Egipto, bajo la administración de José no había protestas. José negocia el trigo que había recogido en los graneros, lo vende, y acumula: "a cambio del trigo todo cuanto dinero había en el país de Egipto y en la tierra de Canaan, e hizo entrar dinero en la casa del faraón" (Gen. 47,13 y sig.).

Por un régimen administrativo especial, les va comprando todo, hasta que cada uno, su campo y la tierra vino a ser propiedad del faraón, y después se los entregó para el cultivo, con la obligación de dar el quinto al faraón.

En el jefe religioso, jefe del pueblo mesiánico, Moisés, no encontramos nada de esto; ninguna preocupación natural por las necesidades de una multitud que a duras penas seguía su calvario; no es que fuera insensible, sino que todo el itinerario estaba bajo la conducción de Yavé.

A la murmuración del pueblo ya hemos aludido. Ahora Yavé dijo a Moisés: "Voy a hacer llover comida de lo alto de los cielos" (Ex. 16, 4). Moisés anuncia a su pueblo: "Esta tarde os dará a comer Yavé carnes y mañana pan a saciedad, pues Yavé ha oído vuestras murmuraciones" (Ex. 16,8). A la tarde vinieron una bandada de codornices que llenaron el campamento y a la mañana siguiente apareció un rocío, el maná, como una semilla. Moisés

les dijo: "Este es el pan que os da Yavé para alimento" (ib., 16,15).

Siguiendo el Exodo, vemos cómo Dios va guiando su pueblo paso a paso. Quiere que ese itinerario signifique proféticamente algo del misterio Redentor. El objetivo de Moisés no es el de José. No interesa a Moisés la prosperidad material del pueblo sino su obediencia al Señor.

En la alta tipología que encierran los hechos de este pueblo escogido, el maná significa la Eucaristía; es el alimento celestial por excelencia, que la Iglesia recibiría después. El hambre de los hijos de Jacob, debe significar entonces, el apetito del pueblo de Dios por el pan de vida eterna. La Iglesia no vive sin la Eucaristía; por eso los hebreos tuvieron hambre, y experimentaron, supieron por experiencia, que no podrían subsistir en el desierto de no venir el pan del cielo. Moisés, confidente del Señor, conocería ya el misterio del pan venido del cielo.

"Comieron los hijos de Israel el maná durante cuarenta años hasta que llegaron a la tierra habitada. Lo comieron hasta llegar a los confines de la tierra de Canaan" (Ex. 16,35).

El maná era semejante a la semilla del cilandro. El pueblo se esparcía para recogerlo; lo machacaban y molían, cociéndolo en una caldera o hacían tortas que tenían el sabor de una pasta amasada en aceite (Num. XI, 8).

En el contexto de Números la queja por el alimento aparece más apremiante: "Quién nos diera carne de comer; cómo nos acordamos del pescado que comíamos en Egipto, de los cohombrós, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos; ahora está al seco nuestro apetito" (Num. XI, 4-5).

Ségún la orden de Moisés, cada uno debía recoger lo exactamente necesario para alimentarse. No todos obedecieron, sino que unos recogieron más y otros menos; pero al momento de medir cada uno tuvo lo estipulado (2 litros y algo más).

Moisés volvió a mandar: que nadie deje nada para mañana. Tampoco obedecieron; algunos dejaron para el día siguiente, pero se les llenó de gusanos (Ex. 16,20).

Orígenes ve aquí la preocupación de los pudientes por almacenar tesoros en la tierra, que se corrompen en el mundo y con el mundo. En cambio la parte que se guarda para el sábado no se corrompe, permanece intacta. Vosotros —dice el mismo Orígenes— que atesoráis para la vida presente, y por el amor de este siglo, los gusanos se multiplicarán en vuestro cuerpo. Escu-

chad el juicio del profeta, sobre los pecadores y amadores de este siglo: su gusano no morirá, y su fuego no se extinguirá (Is. 66,24). Distinto es trabajar para el mundo, y trabajar para la gloria del Señor³.

Antes de seguir adelante, debemos contemplar otra vez la diferencia entre lo que ocurría en Egipto en tiempos de José y después de él, y lo que ocurría en el desierto. La diferencia del pueblo predestinado por Dios para la gloria, y aquél del que nada podemos afirmar; la distinción que ya aparecía en los tiempos patriarcales, entre Isaac e Ismael; entre Jacob y Esaú.

En Egipto iban al ministro del faraón, y allí se hacían las permutas, y usuales contratos de compra-venta. En el desierto no pasa lo mismo; Dios envía el maná; hay detalles minuciosos sobre lo que se debe recoger; hasta cuando, y otros pormenores que llaman a la obediencia, una obediencia religiosa. Son los distintos regímenes: el uno temporal del Estado, el otro espiritual de la Iglesia.

No podemos saber si todos los judíos entenderían bien estas cosas. Sin duda lo entendieron bien Moisés y su hermano Aarón.

En el libre juego de las causas segundas, sin ninguna intervención especial de Dios, el pueblo hebreo debió sucumbir bajo la política hostil del faraón, o bien se hubiera transformado en una tribu más, errante por el desierto; no tenía otros caminos. Muchos pueblos sucumbieron por idénticos motivos. Los hijos de Jacob tienen un papel, no solamente histórico sino teológico, en el plan mismo de la salvación; lo desempeñan mal o bien, pero tienen ese papel. Por ese motivo, su salida de Egipto, su viaje por el desierto, su entrada en la tierra de Canaan no son solamente hechos históricos, sino que tienen significación teológica.

“Ve, pues, yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto” (Ex. III, 10).

Aquí tenemos el fruto de la oración. Moisés sacará al pueblo que ha orado por su esclavitud en Egipto; ésa es la voluntad de Dios, que lo manda. Pero ese pueblo, no irá a la Tierra de Promisión según el modo propio, si no según el modo divino, según la voluntad de Dios, que siempre se le manifestará. No todo estaba en salir de Egipto, si no en continuar cada día, según la voluntad de Dios.

La voluntad de Dios se expresa por signos representativos de la misma. Llegará siempre al hombre en una manera que

³ Hom. sobre el Exodo, p. 178-9.

diríamos sacramental. El cayado convertido en serpiente (Ex. IV, 3), las plagas desatadas sobre Egipto, son señales de la voluntad del Señor; la invisible voluntad de Dios debía manifestarse por señales visibles, que esconden el misterio de la divina predestinación.

La última plaga sobre Egipto fue la muerte de todos los primogénitos de los egipcios; fue la última señal de castigo, medicinal siempre, sobre el hombre pecador; la muerte del hombre viejo es la vida del hombre nuevo; por la finalidad religiosa, la muerte de los primogénitos tuvo carácter oblativo por la salida del pueblo, como los santos inocentes, por el Hijo de Dios. Hay un cierto indudable paralelismo.

Por fin los hijos de Israel salen de Egipto, después de cuatrocientos treinta años de permanencia. Milagros hechos por Dios acompañan la salida: el paso del mar Rojo, que según San Pablo lleva consigo el simbolismo del Bautismo.

Con todos esos milagros obrados en su favor; las diez plagas de Egipto, las aguas que se dividen en el Mar Rojo, el hundimiento de las caballerías del faraón, penetran los hebreos en el desierto.

Notemos para nuestra instrucción lo siguiente: han salido de Egipto conforme a la voluntad de Dios, por su larga oración; ya Egipto quedó atrás; pero esa misma voluntad de Dios, no les tiende ningún puente de plata hasta la tierra prometida. Deben permanecer en el desierto, con todas las penurias que tiene consigo la vida en una tierra reseca y árida:

“Avanzaron hacia el desierto del sur, y marcharon por el tres días sin hallar agua. Llegaron a Mara pero no se podía beber el agua de Mara, por ser amarga” (Ex. 15, 22-23). Por este contexto nos damos cuenta de las condiciones del viaje; debieron sufrir el cansancio, el hambre y la sed. El signo de la Cruz estaba sobre los hijos de Jacob.

La historia de José es como un injerto de la historia de los Patriarcas guiada por la inspiración divina, en la historia civil del pueblo egipcio. Nadie puede dudar que la vida maravillosa de José, pertenece de lleno al pueblo elegido.

José, empero, interviene en Egipto como un personaje del mundo secular. Moisés es, por el contrario, un personaje del mundo profético, separado de lo secular.

Después de José, en el siglo 18 antes de Cristo, la historia

del Egipto continúa; sucedense los reyes y las guerras normales en toda la Historia de la Humanidad.

La historia de Egipto es normal, natural; la historia del pueblo elegido es una historia, que podemos llamar, sobrenatural. Por lo menos lo sobrenatural tiene gran parte en ella.

Los pasajes históricos se entrelazan con el fin de revelar lo profético; con todas sus miserias y defectos, nos anticipan y nos hacen ver el pueblo que anticipa la ley de gracia. Lo profético son a menudo hechos milagrosos en los cuales lo extraordinario es perceptible a los sentidos, porque se trata de anticipar, la inminencia de la nueva ley de salvación. Después aquello milagroso desaparecerá, sobre todo en la Nueva Ley, donde tendrá primacía la oscuridad de la fe salvífica sobre lo ostensible y palpable.

José al insertarse en la historia egipcia, asume en cierto modo la historia civil de aquel pueblo para los fines del mesianismo.

En la historia egipcia, los diversos pasajes se suceden; no aparece nada milagroso más que la interpretación de los sueños del faraón, algo vinculado al pueblo mesiánico, que debía formarse en Egipto.

En la historia de Moisés, todo es maravilloso, y tiene, en casi todos sus pasajes, un evidente sentido típico, representando algo del Nuevo Testamento. Con Moisés, la mano de Dios, de manera más perceptible y evidente, conduce su pueblo. El pueblo encargado de tipificar la Iglesia, en su existencia neo-testamentaria, el Cuerpo Místico de Nuestro Señor Jesucristo.

El pueblo que guía Moisés, a pesar del carácter religioso, no es una procesión, no es la ceremonia de culto que llamamos procesión; es un pueblo en marcha, y dispuesto a luchar, porque tiene también la orden de luchar, contra sus enemigos paganos e idólatras. En esa lucha, y en todas sus luchas, el pueblo de Dios, empleará la oración y las armas. No nos equivoquemos profesando un pacifismo vergonzante.

“Amalec vino a Rafidim a atacar a los hijos de Israel, y Moisés dijo a Josué: “Elije hombres y ataca mañana a Amalec. Yo estaré sobre el vértice de la colina con el cayado de Dios en la mano” (Ex. 17,8).

Mientras Josué luchaba en el bajo, Moisés tenía los brazos en alto, haciendo el signo de la cruz. Entonces prevalecía Josué; pero cuando bajaba los brazos prevalecía Amalec. Por fin Josué venció a Amalec, y Moisés levantó como trofeo un altar, que llamó Yavé Nissi (Dios es mi enseña) (ib. 15).

Así luchará el pueblo de Dios por el reino de Jesucristo sin dejarse amedrentar por sus enemigos. Es la voluntad de Dios, suficientemente expresada por el sentido típico de la Escritura, en el cual los hechos del Antiguo Testamento son significativos de la vida del cristianismo en el Nuevo.

Después de la victoria sobre Amalec el sagrado texto nos presenta la maravillosa teofanía del Sinaí. Nada de semejante tenemos en la historia de José que es una historia civil. Aquí tenemos a Israel en el desierto; y es en el desierto que Dios se dispone a hablar a Moisés, para concertar su alianza.

“Yavé llamó a Moisés desde lo alto de la montaña: habla a la casa de Jacob, dí a los hijos de Israel: Vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto, y como os he llevado sobre las alas de águila, y os he traído a Mí. Ahora si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa” (Ex. 19,3-6).

Todo esto expresa la voluntad de Dios para con su pueblo; quiere de su pueblo escogido, la santidad. De hecho el pueblo escogido, nunca llegó a la grandeza de Egipto, de Asiria, menos a la grandeza de Grecia o Roma. Quiso Dios disponerle, no para los éxitos más o menos mundanos sino para cuna del Salvador. Los profetas anunciarán en una u otra forma esta vocación, que es para lo cual ha sido llamada la Iglesia.

“Yo soy Yavé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí” (Ex. 20,1).

Son las palabras iniciales del Decálogo, y todo un programa de fidelidad que permanece aún hoy. Y digo aún hoy, porque Jesús no vino a abrogar la ley sino a perfeccionarla. Siguen enseguida las diez-palabras, el decálogo que concentra los fundamentales mandamientos para el hombre frente a Dios y frente a sus semejantes.

El pueblo elegido posee desde ahora una doctrina, y una doctrina promulgada solemnemente desde el monte sagrado donde habló el Señor.

Pero ese pueblo escogido del Señor no tardó en caer en la idolatría: “El pueblo viendo que Moisés tardaba en bajar de la montaña, se reunió en torno a Aarón y dijo: haznos un dios que vaya delante de nosotros” (Ex. 32,1).

Aarón mandó hacer el famoso becerro de oro, símbolo eterno

de la infidelidad y de la apostasía. Moisés encolerizado al bajar del monte rompió las tablas de la ley. Después Dios le manda hacer tablas nuevas, y renueva el pacto (Ex. 34,10).

Pongamos punto final, y saquemos las conclusiones que se desprenden de la lectura meditada que hemos hecho de estos contextos.

CONCLUSIONES

Una es la perseverancia en la oración. El pueblo hebreo pidió por varias generaciones la liberación de la esclavitud de Egipto. La Iglesia es una comunidad destinada sobre todo al culto, a la oración, para la liberación del pecado.

Y repitémoslo hoy, en América Latina: El último fin del cristiano es la perfección de la caridad, y no la promoción humana o el desarrollo. Debemos salir con Moisés al desierto.

La Iglesia debe ocuparse de llevar a los hombres a la unión con Dios. Es su misión propia e irrenunciable. Es aquí, cuando nos ocupamos de la salvación, que hablamos como ministros de Dios. Lo demás sería edificar una para-Iglesia, que no sería la Iglesia de Jesucristo.

Hoy en día hay muchas de tales aberraciones. La doctrina de la Iglesia no es un plan de coexistencia pacífica, desarrollo integral o técnicas de planificación, ni es una doctrina sobre la evolución técnica de pueblos subdesarrollados. Todo esto que hoy absorbe la atención de un gran sector de sociólogos no es propiamente doctrina o interés primario de la Iglesia. Sin embargo es algo que interesa al sociólogo católico como al no católico. Pero el interés del sociólogo —del hombre con esa vocación definida— no es precisamente el fin de la Iglesia, y la Iglesia, aunque pueda fomentar una sociología católica, no debe volcarse íntegramente en la sociología.

Muchos hermanos nuestros están precisamente en eso. Están en una sociología de lucha de clases o promoción tumultuosa de clases sociales que conduce a la anarquía social, sin otras consecuencias. Porque este fenómeno se da en gran escala, la Iglesia se presenta deformada, como un simple instrumento de política salarial, resentimientos sociales, que prepara el advenimiento de dictaduras tipo castrista.

Por otra parte la sociología clerical no puede ser pluralista, aconfesional, laicista, sin interés por la vida —poca o mucha—

de la Iglesia en la comunidad. Ni la coexistencia, ni la integración, ni el desarrollo, ganarían mucho, sin una fundamentación en fe, caridad y temor de Dios.

Las páginas del Exodo nos señalan la meta en la unión del hombre con Dios. La unión con los demás viene en pos de eso.

El camino de los hijos de Jacob a través del desierto hasta la Alianza y el Tabernáculo es una figura vetus testamentaria, es el itinerario de la perfección de la vida cristiana.

Debieron partir desde el hombre carnal y mundano de Egipto hasta el hombre purificado por la larga travesía en el desierto y que se une con el Señor en el Tabernáculo por la alianza.

Las leyes de la santidad estaban sobre todo en el Levítico. Allí sobre la base de la santidad divina, se habla de la santidad del culto y de la santidad de los ministros del culto: "Sed santos como yo soy santo"; había dicho el Señor (Lev. 19,2). Sed santos para mí, porque yo Yavé soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos (Lev. 20,26).

La santidad implica la separación del común y la consagración a Dios. En las palabras que anteceden está implícita la vocación de Israel, y la ulterior vocación de la Iglesia a vivir para Dios, segregándose de los valores mundanos.

La santidad implica un proceso de depuración interior, y por eso hablamos de perfección. Es perfecto el hombre que ha logrado una consagración definitiva al Señor, y que tiene un verdadero desasimiento de las cosas del mundo.

Santidad y perfección, son, en este caso, sinónimos. En todo caso, la una indica la consagración a Dios, la otra el proceso de sufrimiento o depuración por el cual llegamos a esa consagración.

El proceso de sufrimiento y depuración en la vida cristiana es por aquella virtud que encierra el mandamiento supremo de la ley, o sea la caridad. La caridad es el amor sobrenatural de Dios y del prójimo por el amor de Dios. Amor sobrenatural y salvífico, lleva implícitas todas las exigencias de la salvación. No es un amor nacido de la tierras (eros), sino nacido del cielo (ágape). Viene y comienza a centralizarse en el hombre, llevándole al desprendimiento de aquellos valores que lo comprometen demasiado con el mundo.

Ese amor de caridad, salvífico, que quiere la salvación es el amor que impulsa a la oración, del pueblo en la servidumbre de Egipto. Es el amor que comienza, poco a poco a articular en

el plano de las causas segundas todo lo necesario a la salvación. Desde la primera plaga de Egipto hasta la Alianza en el Sinaí, la gloria de Yavé sobre el Tabernáculo, todo es obra de la caridad, el soplo del Espíritu.

INDICE BIBLIOGRAFICO

- José Ricciotti, *Historia de Israel*, I. Egipto y Moisés, p. 175 y sigs.
Maximiliano García Cordero, O.P., *Teología de la Biblia* I, 82, Madrid, 1970.
—, *Pentateuco*, Madrid, ed. BAC, 1960.
A. Mallon, *Les Hebreux en Egipte*, Roma, 1921.
Orígenes, *Homilias sobre el Exodo*, PG 12, 263-396.
San Gregorio de Nisa, *De Vita Moysis*, PG 44, 297-430.
—, *La Vie de Moise*, ed. Sources Chretiennes, 2ª ed., 1955.
José M. Lagrange, O.P., *Le Cantique de Moise*, Revue Biblique, 8 (1899), 532-42.
Buber, *Moisés*, Buenos Aires, ed. Imán, 1949.
Jorge Anzou, *El Libro del Exodo*, Madrid, 1966.
Juan Danielou, S.J., *Tipología Bíblica*, Buenos Aires, 1966.
Verbum Dei, Comentarios a la S. Escritura (en colaboración), Barcelona, Herder, 1950.
José Salguero, O.P., *La Rivelazione Biblica o la Storia della Salvezza*, Roma, 1971.

Nota.— En nuestro trabajo que no pretende ser más que un paralelo entre Moisés y José, con la intención de destacar el ámbito y propósitos del gobierno o jurisdicción eclesiástica, con relación al poder civil, hemos tomado la historia de José en su sentido literal histórico, que es el fundamental sentido bíblico (cf. S. T., I, I, a. 10).

El relato del Exodo también es histórico; pero cabe sobre aquello histórico el sentido típico, donde significan también los hechos. Como lo expresa el Card. Danielou: "La universal tradición del cristianismo ha reconocido en los personajes, en los acontecimientos y en las instituciones del Exodo, figuras del Nuevo Testamento y de los sacramentos de la Iglesia" (*Tipología Bíblica*, 201). El mismo Danielou estudia la tipología del Exodo en los profetas, en el Nuevo Testamento, y en los Padres.

Por tanto nuestro paralelo está perfectamente justificado.

ALBERTO GARCÍA VIEYRA O. P.
Santa Fe

LA PERDIDA DEL SER Y EL "OCCIDENTALISMO" EN EL PENSAMIENTO DE SCIACCA *

1. LA PERDIDA DEL SER Y LA ANTICULTURA

a) La paideia cristiana

El proceso de degradación de Occidente debido, principalmente, a lo que Sciacca llamó el "pecado original" del mundo moderno el cual consiste en el "acto irracional (de la razón) de proclamarse absoluta"¹, ha tenido y tiene consecuencias cada vez más graves. Por un lado, es la "hora de Cristo" como vía positiva de salvación; por otro, el ahondamiento de aquel acto irracional del hombre que se proclama absoluto, significa que el logos se vacía del ser que es su ineludible objeto y así, la nada o el "aniquilamiento" del ser es el mayor castigo de Occidente; su autonegación y el aniquilamiento de la cultura es el resultado que merecemos "por haber perdido la inteligencia del ser y, con ella, los valores de Occidente"². Este camino es el que hemos de analizar ahora. En efecto, la inteligencia sin ser produce el vaciamiento de la cultura y la cultura es la educación en el sentido de *paideia*; esta última, a su vez, incluye el ejercicio y desarrollo de todas las facultades del hombre y, por eso, supone la capacidad para educarse y producir nueva cultura³. En el fondo, según el concepto elaborado por los griegos, se trata de "la bús-

* El 24 de febrero de 1985, se cumplieron diez años de la muerte del gran filósofo católico, Michele Federico Sciacca. El presente ensayo constituye un homenaje a su memoria y a la sorprendente actualidad de su pensamiento.

¹ "I due idealismi", en *Studi sulla filosofia moderna*, p. 29, Opere Complete, vol. 20. Marzorati, Milano, 1964.

² *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 13, Opere Complete, vol. 32, ib., 1970.

³ *Gli arieti contro la verticale*, p. 104-105, Opere Complete, vol. 30, 1969.

queda que el hombre hace de sí mismo" para realizarse plenamente y la cultura, en el sentido de formación del hombre, coincide con la investigación de la verdad: "Este principio fundante o primer *logos* es el *ser*; la ciencia de la cual es el objeto propio, es la filosofía"⁴; luego, cultura no es conocer esto o aquello "sino saber *qué* es el hombre, el significado y el fin de su existencia...". Por eso la filosofía se sitúa en el mismo comienzo de la educación como *paideia* y, en sentido contrario, la abolición del *logos* (*filodoxa*) es, exactamente, la *anticultura* propia de los sofistas de todos los tiempos. El Cristianismo no sólo hereda el concepto de *paideia* y el primado que la misma asigna a la filosofía (*logos* humano), sino que este primado (que en su orden es mantenido) pasa absolutamente al Verbo encarnado (*Logos* divino) que es el único Maestro, o Maestro interior, cuyo influjo abraza todas las dimensiones del hombre; por eso, "para el Cristianismo, toda actividad humana puede ser cultura o *paideia* si el hombre piensa y hace lo que piensa y obra para actuar integralmente su ser y su capacidad..."; con lo cual, no sólo el intelecto se convierte en "intelecto de amor" sino que, en el hombre se unen armónicamente el *logos* y la *Charitas*⁵.

El concepto cristiano de cultura supone, así, por un lado, el *logos* fundante; es decir, la "verdad primera del ser" y, por otro, el *Logos* revelado que permite que todo hombre se eleve a la altura de la Sabiduría. De ahí que la cultura cristiana sea *aristocrática*, no en el sentido clásico de lo reservado a pocos, sino de un ideal que *todos* pueden alcanzar, cada uno según su posibilidad⁶. Sciacca no pierde la oportunidad de recordarnos que "el más 'ignorante' puede ser más 'culto' que el 'estúpido adoctrinado'" y que "la plegaria sincera del último analfabeto... puede hacerlo más 'sabio' y más 'libre' que Aristóteles" y, naturalmente, que el intelectual soberbio; de modo diverso, el ideal cristiano de cultura es contemplativo porque, a diferencia del hombre griego, el cristiano, como Santa Teresa, opera contemplando y contempla obrando. Y como precisamente gracias al influjo de la Revelación la naturaleza alcanza su salud, *la plenitud de la cultura es la plenitud de la paideia cristiana*; dicho de otro modo, se trata de "la *paideia* integral del hombre integral"⁷. En este estado sólo cabe el compromiso total que no excluye el desapego porque la elección absoluta (en el Instante) sólo tiene por objeto a Dios y, por eso, el compromiso total no excluye la

⁴ *Op. cit.*, p. 106.

⁵ *Op. cit.*, p. 110-111; sobre el concepto de educación, cf. *Pagine di pedagogia e di didattica*, cap. I, Opere Complete, vol. 35, 1973.

⁶ *Gli arieti contro la verticale*, p. 113.

⁷ *Op. cit.*, p. 115.

simultánea "indiferencia" respecto de la cosa finita escogida⁸. Y esto es propio y exclusivo de la paideia cristiana.

Con estos supuestos esenciales, se comprende que la cultura suponga una capacidad personal creativa que se desarrolla y funda de ese modo una *élite*, siempre que se entienda que las personas cultas no son sólo los letrados y filósofos sino *todos* los que poseen el *espíritu de cultura* que "significa ver, sentir, pensar, querer todo bajo la especie de la cultura: disponibilidad o amor por todos los valores, lo cual es, justamente, ser libres"⁹. Y esto no es exclusivo de los "doctos" sino que puede serlo de operarios, campesinos, artesanos, etc., en la medida que su "disponibilidad al ser" y a los valores enriquece su actividad. Ellos poseen, así, el "espíritu de cultura" perennemente amenazado por el "espíritu de civilización" que no pasa de ser una peligrosa "barbarie civilizada".

El laicismo —que ha significado la progresiva pérdida del ser— ha logrado anular el concepto de cultura y de la paideia como formación del hombre; en verdad, el laicismo inmanentista destruye la cultura laica (tan bien fundamentada por Santo Tomás en la Edad Media) que es autónoma pero no autosuficiente¹⁰; el proceso de formación educativa se invierte en el proceso de *deseducación* movido por la anticultura de la ausencia del logos... y del ser; asistimos así al resentimiento de los mediocres que sólo acepta la obra "cultural" (anticultura) apta para saciar las apetencias de los "consumidores" tipo *mass media*; con respeto y con dolor, Sciacca denuncia la invasión de la anticultura y se duele "con el luto en el alma, por la muerte de la cultura"¹¹.

b) El proceso de la anticultura

La pérdida del ser, que es pérdida del sentido de la participación del *esse* en los entes cuyo último fundamento es el *Ipsum Esse*, significa la nadificación de lo que Sciacca llama la "vertical del ser" por el nivelamiento más bajo de la autosuficiencia del hombre. De ahí el simbólico título de su obra *Gli arieti contro la verticale*. Porque, en efecto, no la laicidad de la cultura en su orden, sino el laicismo como autosuficiencia del hombre, no tiene otro camino que el "infalible" progreso hacia la "perfecta feli-

⁸ *La libertà e il tempo*, p. 265, Opere Complete, vol. 22, 1965.

⁹ *Gli arieti contro la verticale*, p. 118.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 120; más ampliamente, en *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cap. II. El propio Sciacca remite —y yo con él— a la esclarecedora obra de Maria Raschini, *Riflessioni su filosofia e cultura*, Marzorati, Milano, 1968.

¹¹ *Gli arieti contro la verticale*, p. 123.

ciudad terrena". Este proceso ha comenzado con el liberalismo iluminista que inicia "el oscurantismo de la cultura" por el cual, al mismo tiempo que la cultura pierde su carácter contemplativo y aristocrático, se sustituye el principio del ser por el del hacer y la verdad por la utilidad. En ese sentido, "el Iluminismo no es anticultura porque hace entrar como elementos constitutivos del ideal cultural las disciplinas científicas que, por otra parte, tienen un puesto de honor en la paideia griega y cristiana; ni siquiera por su enciclopedismo y otras de sus características; sino por la eliminación decretada con descorazonante superficialidad, de todos los valores menos los políticos, económicos y científicos"¹².

Este "oscurantismo de la cultura" odia (y teme) al ocio como recogimiento y meditación contemplativa, la pobreza como la no-adhesión a las cosas y el des-apego de ellas sin despreciarlas, de quien siempre está en *vela* por los problemas esenciales¹³. Odia (y teme) el sentido del *límite* de la inteligencia¹⁴ y es la negación de la *pietas*, siendo por ello irrespetuoso, injusto, maligno, indiscreto y desacralizador¹⁵; así ha odiado (y temido) a Sócrates, el gran desocupado y pierdetiempo que es, nada menos, que el símbolo de la cultura occidental; por eso, como decía Pascal, toda la infelicidad de los hombres "ocupados" proviene "de una sola cosa: no saber estar en reposo en una habitación"¹⁶. En el mismo lugar, reflexionaba Sciacca acerca de los dos "instintos" que posee el hombre, uno negativo, que le hace llenar la cabeza de miles de ocupaciones y que deriva de su propia miseria y otro positivo, residuo de su grandeza primitiva, que lo lanza a la contemplación activa y la "desocupación" creadora: "Cuando una civilización pierde el gusto de este segundo instinto está destinada a morir porque no es más capaz de producir nuevos objetos culturales válidos". De ahí que, encadenada la cultura a la suerte de la política, las ciencias y la economía, no puede dejar de seguir su suerte; en nuestros países, el progresivo desarrollo industrial y técnico (en el espíritu del Iluminismo) ha favorecido el encadenamiento de la cultura a la industria y a la técnica hasta el punto de que es identificada con alguna especialidad cada vez más particular; esto supone el mismo abandono de la idea de cultura: "Los países industrialmente y tecnológicamente desarrollados, aquellos en los cuales en diversas formas domina el neo-iluminismo, constituyen zonas siempre más am-

¹² *Op. cit.* p. 127-128.

¹³ *Il magnifico oggi*, p. 58, Opere Complete, vol. 41, Città Nuova Editrice, Roma, 1976.

¹⁴ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 37.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 75.

¹⁶ *Il magnifico oggi*, p. 59-60.

plias de subdesarrollo cultural en el sentido de la paideia, de una congelante pobreza humana bajo la retórica de una socialidad epidérmica y de un humanitarismo puramente emotivo”¹⁷. Esta anti-cultura o anti-paideia que se autopone como “cultura”, siempre es promovida por pseudo-saberes neutros como cierta “antropología cultural”. Lo cual es claro: “la antropología cultural no es reaccionaria y retrógrada; no ‘privilegia’ un modo de vida respecto de otro;... se limita a *describir*. Y así ‘lo cocido’ del antropófago es un producto cultural con el mismo título que la *Metafísica* o la *Divina Comedia*”¹⁸.

Este modo anti-cultural de concebir la cultura puede fascinar a pueblos sin una gran tradición cultural y, así, para seguir con amargo y justificado humor y poniendo la atención en el “norteamericanismo”, es evidente que “el corazón de estos pueblos palpita fuertemente al oír decir que los diversos modos de beber la coca-cola en Los Angeles o de resonar el tam-tam están en el mismo plano que el Partenón y las sinfonías de Beethoven”¹⁹. Este connubio de política, industria y tecnocracia, quintaesencia del espíritu iluminista es, en verdad, totalitario, y existe “no sólo en la base de las llamadas democracias populares o comunistas, sino también de las llamadas democracias occidentales”; en una sociedad en la cual los hombres son instrumentos de la producción para el consumo, no hay lugar para el hombre como fin, sea en el método democrático del señor Johnson o el método del señor Bresnev, porque entre ellos no veo diferencia esencial: “como hombre libre y hombre de cultura y cristiano católico me opongo a uno y a otro”²⁰.

Y así estamos: la progresiva pérdida del ser se ha vuelto contra el hombre al que ofrece... la nada: “Si para obtener el mundo debo negar el ser... no he obtenido nada, porque, negado el ser, *todo es nada*”²¹. Esta negación progresiva del Iluminismo laicista es una suerte de “desfilosofización” (destrucción de la paideia griega) y también de desacralización y ateización del mundo (destrucción de la paideia cristiana)²². El verdadero “producto” de este proceso es el hombre *inculto*, aunque “armado de la técnica más desarrollada” y a la vez capaz, por odio, de la destrucción de todo el mundo de la cultura; trátase así de una suerte de “incivil” in-educado que “tiene sólo las apariencias de la

¹⁷ *Gli arieti contro la verticale*, p. 130.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 133.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 134.

²⁰ *Op. cit.*, p. 136.

²¹ *La casa del pane*, p. 151; el subrayado es mío; *Opere Complete*, vol. 42, Manfredi, Palermo, 1979.

²² *Gli arieti contro la verticale*, p. 140.

civilización, pero costumbres y leyes bárbaras: la civilización cae en la incivilización"; es diariamente violado el derecho a ser bien informado por los llamados "medios de comunicación social" y la verdadera anti-democracia se desliza en el populismo porque "el populismo es el gran enemigo de la educación del pueblo, si educarse quiere significar elevarse"; no existe ni puede existir una cultura "colectiva" (que es lo contrario de la cultura) ni tareas verdaderamente culturales en "equipos" o "cooperativas" de "pensadores"; y así, por medio del abuso de estos "medios" (cine y televisión), "una 'cultura de la imagen', sustitutiva del libro... asesina la palabra y el pensamiento" condenando a los niños (y a los hombres futuros) al "infantilismo crónico, que es aquello hacia lo cual mira la civilización del bienestar y de la técnica, la anticultura. El pensamiento es mediación, la palabra es logos: la imagen inmediata dispensa del trabajo de la reflexión y de la mediación, del esfuerzo de la 'palabra propia', que siempre es creativa porque es reveladora del ser, mientras no lo es el 'término exacto' que es el lenguaje de la ciencia. Una pura cultura de la imagen es, verdaderamente, la muerte del pensamiento que, en realidad, es el sueño del sueño en el que ha caído el hombre moderno"²³. Por eso nos encaminamos "hacia una época oscura con tantos viajes interplanetarios y otras maravillas del medir, todos cálculos racionales sin inteligencia —cuyo signo es el límite— toda elaboración y manumisión técnica de datos empíricos y verificables para el bienestar social, pero sin amor, el cual es signo de lo sagrado; una época que probará hasta el fondo toda la miseria incivilizada del hombre sin verdad y sin Dios, extrema indigencia espiritual"²⁴. Tal es, pues, el último resultado de la pérdida del ser en la cual el todo es convertido en *nada*.

2. LA PERDIDA DEL SER Y LA ESTUPIDEZ

a) Negación y nihilismo

La anticultura como vaciamiento del logos constituye la insensatez esencial, la *estupidez* que, en cierto modo, es insensatez. La pérdida del ser es como una sombra negativa del logos: "La estupidez es omnipresente, infinita como el ser" y, en verdad, decía Sciacca en 1970, "nadie la ha hecho objeto de meditación filosófica"²⁵. La *medida*, que es el signo de la inteligencia,

²³ *Op. cit.*, p. 148.

²⁴ *Op. cit.*, p. 150.

²⁵ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 59.

es todo²⁶; perdida la medida (que es lo mismo que perder el ser) nace, como perpetua amenaza, la estupidez que es el "oscurecimiento" de la inteligencia. Como se ve, la estupidez no es la ignorancia, porque consiste en "negar aquello que no se ve y no se comprende" y porque, simultáneamente, *no quiere ver* ni comprender y, desde el comienzo, "niega el límite y la inteligencia porque tiene una concepción del ser que es su negación"²⁷. Así no es ya el ser el que pone los límites del conocer sino el conocer los límites del ser y *niega* todo aquello que no sea experimentable y racionalizable. De ahí su mortal peligrosidad, porque "lo material y lo racional, abandonados a sí mismos y a su engranaje en la pérdida de la inteligencia del ser, marchan, entremezclados, hacia el nihilismo"²⁸. La estupidez es, por eso, arrogante en el modo, autoritaria, pretenciosa, activista, privada de verdadera inquietud espiritual, enfática, niveladora por lo bajo, terminista; ha perdido, pues, no la razón sino la *luz* de la razón que es la inteligencia del ser y, con ella, pierde también la voluntad y los sentimientos a los que sustituye por la "imbecilidad sentimental" paralela a la "imbecilidad racional" y la "imbecilidad volitiva". Como dice Sciacca con su prosa punzante: "la estupidez, perdido el límite, es capaz de cualquier estupidez y nada la detiene; su prueba maestra la efectúa en la negación de Dios con el arma, típica del estúpido, de arrojarles el ridículo y ridiculizar a quienes creen: el Cristo escarnecido es la obra maestra de la estupidez y se repite, es contemporáneo en la conciencia y en la acción de todo hombre"²⁹.

El proceso iniciado por el Iluminismo y que ha conducido a la negación tanto de la paideia griega cuanto de la paideia cristiana, que ha "resuelto" el ser en la nada desde el hegelismo en adelante, ha vaciado, como ya dije, al logos del ser, sumiéndolo en una suerte de estupidez metafísica que es la inversión de la vocación del hombre. Y esto no es otra cosa que el nihilismo que, como un abismo amenaza de muerte a la cultura occidental.

b) El odio y la culminación de la estupidez

Este nihilismo utiliza un método propio que Sciacca denomina *método de la reducción a*: "niega el principio dialéctico o del 'ser en relación a' y, con él, la dialéctica de los límites"; de modo que el reducir a, muestra al método como "adialéctico" procediendo por sucesivas negaciones del ser (nihilismo)³⁰. Siempre

²⁶ *Il magnifico oggi*, p. 107.

²⁷ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 62.

²⁸ *Op. cit.*, p. 64.

²⁹ *Op. cit.*, p. 68.

³⁰ *Op. cit.*, p. 70.

reducción-sustitución, nivelamiento-fagocitación, porque el singular es reducido y fagocitado por lo "colectivo" primero y, luego, por la simple "cosa". Al perder la inteligencia del ser y, con ella, los límites, cualquier cosa puede absolutizarse poniendo la raíz del fanatismo y, en el fondo, reduce y sustituye el amor del ser, la alteridad por amor (que ya he analizado) por la *egoidad por odio* que es la causa más profunda de la *impiEDAD* como falta de respeto por todo (porque odia todo).

Perdido el ser y el respeto por todo, se pierde la *pietas* en sus tres formas: "hacia sí mismos y aquellos con los cuales se constituye el núcleo familiar; hacia sí mismos y los otros en el darse de las leyes, y hacia Dios"; y, por eso, es "la falta de respeto hacia toda cosa, institución y valor", viniendo así a coincidir con el nihilismo³¹ y con la anticultura. Y como la estupidez siempre se siente amenazada por la inteligencia del ser, se enmascara; por eso están frente a frente el *prósopon* como "apariciencia exterior" y la *hipóstasis* que es la persona³². Mientras la *hipóstasis* sólo aspira a ser lo que es en sus límites ontológicos, el *prósopon* se enmascara "y quiere aparecer *prosopopeía*, la personificación de todo"³³. Así nos fabricamos máscaras, una para ti, una para mí, hasta lograr el máximo de la estupidez en la "masa" donde es posible llamarnos con un "nosotros" vago e indistinto, todo potenciado por los medios audiovisuales hasta generar un nuevo tipo de estúpido en una "sociedad" advenirista. Mientras la inteligencia resiste, la tentación de la estupidez es casi irresistible porque es "apreciada y bien remunerada": Ella dirige las emociones colectivas, puede fabricar las opiniones hasta hacerlas valer como "opinión pública". De semejante modo, la estupidez, mediante la propaganda, puede llegar a ser estado permanente y casi constitutiva de una sociedad y hasta de la humanidad toda³⁴. En este juego negativo entra la relación consumo-producción, que Sciacca muestra simbólicamente como el acoplamiento de dos dioses, el dios Consumo y la diosa Producción, que en el tiempo por venir generará el mundo del hombre "felicísimo" consumidor de ilimitada cantidad de productos artificiales y artefactos, en virtud de su concupiscencia sin cesar estimulada. Este sometimiento de la inteligencia, culminación de la estupidez y la anticultura, es el momento en el cual se problematiza la *hipóstasis* la que, o cede a la tentación de su propia nadificación dejándose tragar por el *prósopon*, o rompe con el "sistema de la estupidez" por el re-descubrimiento del ser. Lle-

³¹ *Il magnifico oggi*, p. 17-18.

³² *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 78.

³³ *Op. cit.*, p. 79.

³⁴ *Op. cit.*, p. 84.

gados a este punto, aun es posible ir más lejos en el plano general de la historia y de la cultura de Occidente.

3. LA PERDIDA DEL SER Y EL "OCCIDENTALISMO"

a) El nihilismo de Occidente

El proceso de la estupidez (que coincide con la antifilosofía o filodoxa, con la anticultura y el nihilismo) significa un progresivo "oscurecimiento" de la inteligencia y ha comenzado en el siglo XVIII con la reducción del Ser (pérdida del límite) a la historicidad. Esto equivale a destacar el aspecto ontológicamente negativo de la historia la que, en verdad, ha comenzado con el tiempo de la existencia infinita. Sobre el acto originario y originante de la inteligencia del ser, asumido por el Verbo encarnado en la culminación del tiempo, ha nacido el Occidente: En Belén, "comienza de veras la nueva era; la historia del hombre y, con el hombre, de lo creado, retoma su punto culminante"³⁵. Este es el fondo mismo de la tradición de Occidente: "Esta solidaridad originaria con el ser es nuestro existir histórico; y superhistórico porque, siendo infinito el ser que lo constituye, su cumplimiento está más allá de la historia, la trasciende"³⁶. Solidaridad de la inteligencia con el Ser es, por eso mismo, solidaridad con el Ser Creador que quiere ser libremente amado por el ente inteligente, siempre tentado por la egoidad por odio que es su contradictorio y verdadero origen de las dos ciudades en el desarrollo de la historia³⁷. Sin embargo, la pérdida del límite, proceso progresivo (o regresivo si se quiere) expresado en la "parábola" de la razón autosuficiente, termina en la razón hegeliana que es "la concepción de la razón más irracional e irrazonable que haya sido 'imaginada' jamás"³⁸; vuelta fundamento de sí misma, este proceso no puede tener otro destino que la nada y la crisis del fundamento (que es ella misma); es decir, "del fundamento fundante del pensar y del obrar"³⁹. Frente a esta crisis profundísima, sólo Rosmini propone el camino positivo de tener conciencia de la pérdida del límite y la necesidad de la recuperación del Ser; en cambio Nietzsche representa el camino negativo señalando coherentemente el nihilismo inevitable de Occidente⁴⁰; por otras vías, Sciacca ha señalado también el

³⁵ *La casa del pane*, p. 22.

³⁶ *Gli arieti contro la verticale*, p. 38.

³⁷ *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 80, Opere Complete, vol. 36, Marzorati, Milano, 1972.

³⁸ "I due idealismi", en *Studi sulla filosofia moderna*, p. 32.

³⁹ *Op. cit.*, p. 34-35.

⁴⁰ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 93.

cuasi desesperado testimonio de Kierkegaard y Unamuno: El primero, cuya "enfermedad", "transferida al plano de la cristiandad de su tiempo, es como el exponente de la enfermedad que acomete la autenticidad de toda una sociedad que se dice cristiana y ya no lo es más"; desde este punto de vista, Kierkegaard constituye "la denuncia... del no-cristianismo de la cristiandad de su tiempo o del 'fin de la cristiandad'"⁴¹. El segundo, el "hermano" español, es el testimonio, al proponer un nuevo quijotismo, de que Europa "ha perdido su alma por no haber permanecido fiel a sí misma"⁴². Unamuno, el "sentidor" de la *Vida de don Quijote y Sancho*, "captó con penetrante intuición... la desintegración de la civilización occidental de la que el cientificismo y el progresismo no eran (y no son) el remedio, sino el último estadio de su descomposición"⁴³; de ahí que el trágico testimonio de Unamuno, formulado desde la situación española, "vale para Europa y para la humanidad"⁴⁴. La pérdida progresiva del ser (nihilismo) significa, en el orden histórico, la conversión negativa del Occidente en el "occidentalismo" que es como la cáscara de Occidente, así como la "razón" inmanentista es como la cáscara del logos *sin* el ser.

El problema no tiene otra salida, pues la pérdida del ser significa la ruptura y el aniquilamiento de la única constante de Occidente, incluido el oriente ruso: el Cristianismo. Por eso, "en el momento en el cual tal constante no es más el alma propulsora y creadora de nueva cultura", provoca "el deceso de la cultura occidental en cuanto tal"⁴⁵; precisamente porque el Evangelio es la espina dorsal de Occidente, el laicismo iluminista se ve obligado "a formular nuevos evangelios" apócrifos, perentorios y dogmáticos⁴⁶. Estos evangelios apócrifos tienen también necesidad de falsos profetas, todos productos de una cultura muerta. Este "espíritu" de la anticultura y de la estupidez, tiene gran poder de difusión; por eso adquieren especial valor los esfuerzos de los pensadores que luchan por la recuperación del Ser, aunque permanentemente marginados y exiliados por el "occidentalismo"; y también adquieren especial valor testimonios como el de Nietzsche cuya conciencia del nihilismo, sin embargo, por carecer del esfuerzo por la reconquista del Ser, desemboca en un pesimismo sin salida.

⁴¹ *L'estetismo. Kierkegaard. Pirandello*, p. 186-187; *Il magnifico oggi*, p. 24.

⁴² *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 44, *Opere Complete*, vol. 33, 1971.

⁴³ *Op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁵ *Il magnifico oggi*, p. 242.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 243.

La historia misma de Occidente nos ayuda a comprender este trágico proceso porque la Hélade se corrompió en el "helenismo" y la Romanidad en el "romanismo". Y esto es siempre así porque "es típico de las civilizaciones en vías de corrupción adular o renegar aquellos valores que se revelaron cuando eran creativas; ... por el oscurecimiento de la inteligencia, o no los ven o, no consiguiendo más soportar la carga y la responsabilidad, los declinan como un peso oprimente e inútil"⁴⁷. Empero, los síntomas de la enfermedad mortal son siempre los mismos: "la pérdida del ser y del logos, el oscurecimiento del pensamiento y el predominio de los intereses prácticos y mundanos" como, asimismo, la "escasa originalidad de pensamiento", todo lo cual impulsa a proponer a la misma decadencia como progreso⁴⁸.

Así como la Helenidad decayó en el "helenismo", la corrupción de la Romanidad comenzó con Tiberio: "Roma helenizada, 'romanística' y no más romana, difundió con sus conquistas esta cultura y no aquella de la Hélade y de la Romanidad auténtica". Sin embargo, bajo Augusto, maduro el tiempo histórico, nació el Verbo encarnado "y los valores de la Hélade y de la Romanidad renacieron en una nueva cultura creadora, la que va de Carlomagno al Renacimiento: el Occidente"⁴⁹. Es decir, con Carlomagno, "inicia su camino la cultura occidental, resultante de la elaboración... de la cultura griega, romana, hebraica, germana, árabe"⁵⁰. Sin embargo, los síntomas de la pérdida del ser y del logos, también afectaron al Occidente: el primer oscurecimiento de la inteligencia comenzó con el Iluminismo, se expresó políticamente con la Revolución Francesa y la independencia y Constitución de los Estados Unidos que prosiguió la secularización terrena de la potencia inglesa; la Europa del "occidentalismo", dominada por la egoidad por odio, no ha exportado, en los últimos tiempos, los valores del alma de Occidente sino la estupidez y la anti-paideia: "nueva forma de colonialismo" sobre los llamados (por soberbia) países subdesarrollados que, después de todo, pueden significar buenos negocios y nuevos mercados.

El "occidentalismo" del mundo moderno se autopresenta como el portador *no* del principio del saber (que es el Ser) sino del problema del *método* y entra en el mundo, junto con el Imperio Británico, de manos de Francis Bacon en quien "el paso de la hipótesis a la ley se realiza siempre por la experiencia sen-

⁴⁷ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 101.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 102 y nota 6 al pie.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 103, 104.

⁵⁰ *Il magnifico oggi*, p. 255.

sible, y por ello la ley no puede tener jamás absolutez ni universalidad" conduciendo así al pensamiento a un inevitable escepticismo⁵¹; perdido el límite entre naturaleza y hombre y, sobre todo, perdido el ser y, con él, el saber y el ente, sólo resta *nada*; mientras Galileo renueva la tradición a la luz del ser sin rechazarla⁵², ha triunfado el empirismo baconiano y comienza la marcha del "occidentalismo" hacia el nihilismo, la reducción del saber a la "ciencia", de la filosofía a la "ideología". Cedámosle la palabra a Sciacca; "el Occidentalismo en la forma liberal-capitalista 'se estabiliza' y avanza hasta tener en los Estados Unidos de América —ya con la primera guerra mundial— su aceleración y, hoy, el *leader* del así llamado Occidente; penetra en Rusia con la Revolución de Octubre en la forma marxiana-anticapitalista, hasta hacer de la U.R.S.S. el *leader* de la revolución mundial por un mundo nuevo; pero, en un caso y en el otro con el 'peso' de su materialismo, con su método de reducción de todos los valores al de la sociedad del bienestar y de la justicia social, hasta alcanzar un secularismo tan envilecedor y chato que no puede más llamarse ni siquiera 'horizontal'. Y así también los valores del Oriente ruso propios de su tradición y de su siglo XVIII, encadenados por el zarismo, han sido perdidos por el Occidentalismo de importación que viene a ser una forma de Orientalismo, mientras que el europeo, primero con la ayuda y después con el aplastante predominio de los Estados Unidos, sepulta también los restos de Occidente y, con ellos, los 'occidentales' superstites..."⁵³. Y así el "occidentalismo" viene a coincidir con el nihilismo extremo que pierde no sólo el ser sino la nada, porque se ha vuelto imposible hasta la reflexión sobre la misma nada. No se trata ya de la Nada en lugar del ser (una suerte de Nada ontologizada) sino de *nada*, no entificable, ni nadificable⁵⁴.

b) La tiranía tecnocrática

La lógica del ser es sustituida por la "lógica del poder" connatural al proceso iluminista-hegeliano-marxista en el cual la ciencia y la técnica son sustraídas al servicio del hombre (por la nivelación) y subordinadas a la *eficiencia productiva creciente*; de ahí que semejante sociedad que ya no admite autonomías espirituales, sea "intrínsecamente *totalitaria* y 'democrática' sólo en las formas" porque también los totalitarismos pueden tener el sufragio de la mayoría⁵⁵. De este modo, los dos totalitarismos

⁵¹ *Historia de la filosofía*, p. 312, trad. de A. Muñoz Alonso, 2ª ed., Miracle, Barcelona, 1954.

⁵² *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 112.

⁵³ *Op. cit.*, p. 120.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 128.

se colocan bajo el ámbito del totalitarismo mayor de la tecnocracia, para el cual la "grandeza" es la miserable opulencia y su fin el bienestar; trátase de una satánica inversión del mismo concepto de bienestar (logrado por el trust de "cerebros" privados de "mente") que hace a los hombres esclavos del "nivel de vida". Y como en semejante mundo la inteligencia del ser es un insoportable escándalo, odia la inteligencia como todas las tiranías.

La tecnocracia no admite las críticas de la inteligencia ni el pensamiento crítico (sustituido por la "investigación de equipo"); ni admite, en el fondo, diálogo alguno porque sólo lo admite en un sentido (a los que están dentro del "sistema"); para el verdadero opositor no hay espacio sino agresivo silencio, típico de la intransigencia dogmática "contra todo conocimiento que no tenga como origen la experiencia exterior y como resultado el cálculo en base a los datos"⁵⁶. La lectura (que hace pensar) es sustituida por la "civilización" de la imagen, por ese martillar estupidizante de imágenes que admite el "diálogo" en un solo sentido. Esta tiranía en verdad se avergüenza de la tradición de Occidente y lleva una ofensiva contra seis factores esenciales: Contra la autoridad en cuyo lugar vacío insta una forma insidiosa de autoritarismo (al mismo tiempo que "habla" contra él); contra el medio ambiente, contra los sentimientos, contra todo principio moral, contra la fantasía y contra las mismas ideologías políticas en procura del poder sindical-industrial⁵⁷. Esta reducción de todo a sí misma, lleva a la tecnocracia, mediante la "programación racional", a la destrucción del paisaje y el sentido de la naturaleza en manos de "técnicos" y de "expertos"⁵⁸; ellos son, precisamente, quienes primero han hablado del problema de la "contaminación" (por ellos mismos provocada) sin advertir lo que Sciacca llama la "contaminación de las conciencias" que es su causa principal y verdadera; por eso, "el aire puro ya no existirá más, si no purificamos nuestras conciencias, porque no se remueve el efecto (la contaminación del ambiente) sin quitar la causa que lo produce; y los daños del alma no se reparan con instrumentos técnicos"⁵⁹.

Pero no sólo hemos de sufrir la destrucción del *habitat* natural sino del *habitat* urbano ("todos juntos y cada uno cerrado en su aislamiento") y del *habitat* político-social; a la "desteologización" es paralela la "despolitización": Una política sin políticos que piensen ni pensadores que piensen la política cuya

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 132.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 135.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 137-139.

⁵⁹ *Il magnifico oggi*, p. 83 y 84.

“democraticidad” funciona así: “los planes están previstos, elaborados y realizados con criterio tecnocrático, el único que tiene el poder de decisión: después, ‘persuadir’ con la propaganda y la publicidad a las ‘masas’ trabajadoras y consumidoras; por último, operada la persuasión, someter los planes a la consulta ‘democrática’ que da el ‘consenso’”...⁶⁰. Todo queda, así, integrado en el sistema: la educación “democratizada” (está ya prevista la máquina de aprender), la confusión del lenguaje como signo de la pérdida del ejercicio del pensar⁶¹ y, por fin, la Organización mundial tecnológica, la gran tiranía totalitaria, por encima del comunismo, del liberalismo y de la Iglesia pensada como un Cristianismo sin fe ni sentido de lo sobrenatural.

La anticultura, la estupidez, el “occidentalismo” y sus vertientes: el nihilismo y la tiranía tecnocrática, son signos de la civilización corrompida y, como tal, *hedonística* “en sentido orgiástico, mágico, pseudo-profético y pseudo-místico”; inversión de la contemplación, tanto la orgía como la pornografía son “construcciones cerebrales” que proponen un falso retorno al hombre primitivo⁶². En realidad, el erotismo y la pornografía, constituyen la corrupción de la sexualidad y Marx y Freud, expresiones del “occidentalismo”, están bien acompañados por el Marqués De Sade; poco a poco la lucha dialéctica entre burguesía y proletariado es subordinada al conflicto entre “moral represiva” y “libertad sexual”; por tanto, la fidelidad, la abstinencia, el pudor no son valores sino “tabú” y “una habitación tranquila y confortable y anticonceptivos a mano, bastan para la felicidad de una pareja” cuyo ideal ético no va más allá de la “moral americana” o de la “moral sueca”⁶³. Tal es la *impiedad cultural* que vanamente busca el significado habiendo, primero, perdido el significante que es el Ser reducido a nada; aprémiale abolir el privilegio del pensamiento y de la cultura, declara la guerra a la inteligencia y así, todos “igualados” en el nivel del “experto” y del “técnico”, “sin expresarse la cabeza pero rellenándose el cerebro de cálculos y métodos, pueden aspirar a un puesto en la bahía de Houston...”⁶⁴. La impiedad cultural es, pues, el más terrible totalitarismo como expresión de la *nadificación* del Ser.

La impiedad cultural de la Organización tecnocrática supone, también, la *impiedad religiosa* porque esa Organización es considerada como el fin de todas las religiones; en el fondo, “reali-

⁶⁰ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 142.

⁶¹ *Il magnifico oggi*, p. 13-16.

⁶² *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 143-154.

⁶³ *Op. cit.*, p. 156, 159-160.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 169.

zación terrestre de las promesas mesiánicas”⁶⁵. En semejante sociedad sólo cabe un “cristianismo” mundano, “nuevo” y, sobre todo, *deshelenizado*, puesto que la existencia de Dios trascendente no es problema cristiano sino griego; Dios ha *muerto* con Cristo y, por eso, el Cristianismo se “libera de Dios”⁶⁶; más aun: esta caída de la vertical de la Iglesia incluye la *desromanización* del Cristianismo (muerte de la “Iglesia”-institución) y así puede la Iglesia dirigirse a la edificación de Babilonia, la sociedad impía⁶⁷. En el primer caso, “un Cristianismo ‘deshelenizado’ es un Cristianismo que ha renunciado al logos o al lumen natural de la verdad y, con ello, al ser y, por tanto, le es imposible acoger a Cristo como Logos sobrenatural”⁶⁸. Sin metafísica del ser (sin logos) no es posible elaborar la teología dogmática, ni siquiera la teología positiva y se desnaturaliza la teología bíblica⁶⁹. Tal es, pues, el primer cuadro de la impiedad religiosa que supone la pérdida del ser y, por ello, la pérdida del respeto (piedad) por *todo*; dicho de otro modo, la impiedad es “la ausencia de respeto por toda cosa, institución y valor”⁷⁰. Se impone así el espíritu del mundo como mundo.

De ahí que este inmenso totalitarismo tecnocrático, en relación con la Iglesia, propugna, primero, la integración de la Iglesia a la sociedad tecnocrática en el horizonte compartido de una sociedad del bienestar, realizando así perfectamente “la ‘continuidad’ iluminista y neoiluminista entre liberalismo, comunismo y modernismo”; en segundo lugar, la desnaturalización del Concilio Vaticano II para “impedir el despertar de la fe dentro de la sociedad del bienestar”⁷¹. Ambos propósitos manifiestan (¡por fin!) la “madurez”, el estado “adulto” del cristiano, que se ha convertido en “colaborador activo del sistema materialista-tecnocrático”; y como esta sociedad es impía y a-religiosa, seamos “adultos” e interpretemos el Cristianismo de modo que sea aceptable a semejante sociedad⁷². Estos nuevos discípulos de Saint-Simon (entre ellos Obispos y Cardenales) parecen haber olvidado que, ante todo, la Iglesia tiene necesidad de fe y de plegaria, de recogimiento y de silencio, “no de asambleas... , mucho menos de la *prosopopoia* de eclesiásticos y cardenales que se prodigan despilfarrándose en conferencia de prensa y entrevistas tele-

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 178.

⁶⁶ *Gli arieti contro la verticale*, p. 80.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 83-84.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 130.

⁶⁹ *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, p. 44, Opere Complete, Vol. 40, Città Nuova, Roma, 1975.

⁷⁰ *Il magnifico oggi*, p. 18.

⁷¹ *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 179.

⁷² *Op. cit.*, p. 182, 184.

visivas, en la redacción repetida y perfeccionada de la *carta magna* del progresismo católico mundial”⁷³. Como dice el sabio refrán castellano: “al que le caiga el sayo que se lo ponga”.

Todo lo cual manifiesta, hoy más que nunca, la intensa necesidad de la plegaria contemplativa y del ecumenismo auténtico (no del “acomodamiento” de la impiedad religiosa), frente a la creciente invasión del neocapitalismo y el comunismo que convergen en una “sociedad universal tecnológica”; es, pues, menester, desintegrar el “sistema de la estupidez y el nihilismo” por el redescubrimiento del ser que permite la vuelta del logos y el sentido del límite: “La disolución del Occidentalismo es una empresa de la humanidad, pero las semillas son católicas: y bastan solamente doce (apóstoles): de la cualidad de ‘aquellos’, aunque otro Matías deberá sustituir a otro Judas Iscariote”⁷³.

4. LA RECUPERACION DEL SER POR EL QUIJOTISMO

La impiedad cultural y la impiedad religiosa, las dos sociedades impías (capitalista y marxista) como expresiones del nihilismo de fondo, no tienen otra solución que la re-instalación de todas las cosas en el Ser; es decir, “una renovación de la paideia clásico-cristiana, no porque sea griega o romana y ni siquiera cristiana, sino porque responde al *ser* del hombre”⁷⁴. En la situación actual, “no se trata tanto de Agustín o de Tomás o de Rosmini, sino de algo bien distinto: de la salvación del logos sin el cual no hay más nada, ni verdad humana ni Verdad revelada”⁷⁵.

Tal es el objetivo. Pero ¿no es ya demasiado tarde? ¿Puede Europa reencontrar su propio sentido luego de haber luchado contra sí misma durante más de tres siglos? ¿O está reservada a otros pueblos la herencia de los verdaderos valores de Occidente? Quizá exista una esperanza en el hombre que “repitiendo la antigua empresa de don Quijote, salga de casa para imponer a los europeos el espíritu quijotesco y, sobre todo, para convencerlo que cada uno está destinado a la inmortalidad”⁷⁶; el hombre quijotesco es “capaz de rescatar de la corrupción cuanto en el Occidente existe de verdadera cultura y de restituirlo a una cultura nueva radicada en la grande y auténtica tradición europea”; hombre “espiritual” y “vividor”, el único que puede salvar a la “Europa agonizante”: Tal el hombre quijotesco, el modelo

⁷³ *Op. cit.*, p. 198.

⁷⁴ *Gli arieti contro la verticale*, p. 131.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 22.

⁷⁶ *Il magnifico oggi*, p. 46.

humano que es "la más alta encarnación de la civilización que está muriendo por haberlo perdido"; este nuevo Don Quijote debe cumplir, como el primero y el de siempre, "una empresa terrena de justicia y de verdad, y la cumplirá armado de la pasión y del coraje de llamar a las cosas por su nombre: *desenmascarando*"⁷⁷.

Quizá el lector crea adivinar en estas palabras de Sciacca cierta desesperación, como la de quien tiene que predicar en el desierto sin tener a la vista otra cosa que la desolación; pero no es así porque Don Quijote es el hombre cristiano que acomete empresas imposibles armado de la fe que mueve montañas y sabe triunfar en la derrota; por eso, "el quijotismo es para siempre una profunda verdad, no arbitraria si el hombre que la encarna humildemente se arrepiente y se convierte al verdadero Cristo Dios-Hombre; de otro modo, muere también aquel en el nivel de los (hombres) 'terrenos', contra los cuales generosamente se ha despertado en defensa del espíritu y de lo trascendente. Y la Europa de hoy, terrenísima, lo ha asesinado suicidándose"⁷⁸. Este mundo insensato que, hasta hoy, ha sido progresista y ha esperado la utopía de una sociedad perfecta, hoy "no cree más en el progreso como mito...; no cree más en la utopía del mundo perfecto de la sociedad perfecta y, simultáneamente, no cree en Dios. Es el *estado de desesperación*, donde se realiza la búsqueda de la fe verdadera, que es también una fe dolorosa"⁷⁹.

Por un lado, pues, el "occidentalismo" de una Europa sin logos, que es como decir sin ella misma y, por otro, la capacidad de desenmascaramiento y la fe dolorosa de Don Quijote. Esta tesis fundamental de Sciacca, puede seguirse en las páginas que dedicó a exponer sus meditaciones sobre el pensamiento de Unamuno, siempre que el lector esté muy atento y se haga cargo de las críticas esenciales que dirigió al gran vasco y retenga el pensamiento propiamente sciaquiano acerca del hombre quijotesco. Unamuno opuso la España "vertical" a la secularizada Europa "horizontal", de modo que Europa, si quiere salvarse, debe "españolizarse" de modo que "sea nuevamente 'trascendental' y no sólo 'terrena', (que) reconquiste, para repensarla, las verdades de su tradición auténtica"; así, el quijotismo ofrece la posibilidad de una nueva Europa consistente en una síntesis nueva entre la "horizontal" de la razón histórica y científica y la "vertical" del hombre de carne y huesos que salva el abismo entre la Nada y el Ser⁸⁰. Esta tradición que es *la tradición de*

⁷⁷ *Op. cit.*, loc. cit., el subrayado es mío.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 49; *Il Chisciotismo tragico di Unamuno*, p. 65.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 73; el subrayado es mío.

⁸⁰ *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, p. 30-31.

Occidente, que vive en el pueblo y es la sustancia de la historia ⁸¹, sustenta valores no sólo hispánicos sino, simultáneamente, universales, siempre vivos en el Humanismo auténtico y en la mística ⁸²; de ahí que “el argumento de Unamuno en clave española vale para Europa y para la humanidad” ⁸³.

Trátase, pues, de una nueva empresa quijotesca, propia de la “casta originaria”: La de “quijotizar Europa, que ha perdido su alma por no haber permanecido fiel a sí misma” ⁸⁴. Don Quijote es “un nuevo hijo de aquel Medioevo que solo el oscurantismo iluminista ha podido llamar oscurantista” ⁸⁵; es, sí, hombre de acción, pero después de haber pensado y leído mucho; es, sí, hombre de acción, pero es “el héroe de las acciones *inútiles*, en el sentido que llamamos inútiles un hermoso cuadro o un bello jardín, la *Metafísica* de Aristóteles o el ‘tramonto’ de Posillipo” ⁸⁶. Don Quijote tiene también una filosofía “revolucionaria” para la cual hay que “transformar” el mundo, en un sentido contradictorio con el secularismo marxista o liberal, porque se trata de transformarlo para Dios, para el bien de los otros y “liberarlo” de la idolatría de lo útil; este “inaudito pragmatismo quijotesco” es “pragmatismo ‘latino’, cristiano, occidental, de la Europa que fue, el opuesto del de Occidente de hoy. Pragmatismo al revés: una verdad es más verdadera cuanto más es materialmente inútil” ⁸⁷.

La Europa de la actual opulencia, del “cristianismo” ateo y de la autosuficiencia del hombre; la chatura abominable y totalitaria del norteamericanismo y del comunismo, del capitalismo y de los socialismos, están bien representados por el rey Midas, aquel rey de los frigios, opulento de medios y carente de fin: “Esta opulencia es la extrema indigencia del hombre, su obtusidad para todo fin que no sea la misma riqueza que, colocada como motivo de existir, se vuelve ‘inservible’ también para el cuerpo: *nada*”; quizá por eso el mito coloca orejas de asno en la cabeza de Midas, “símbolo de la desesperación por exceso de medios e indigencia de fines o de la *desesperación por el vacío*” que es, ya, símbolo de la humanidad contemporánea ⁸⁸. Mientras Midas multiplica los bienes materiales por concupiscencia, muere de hambre y se rompe los dientes en el oro, Cristo multiplica los panes y los peces “para dar de comer a cinco mil” ⁸⁹. Midas,

⁸¹ *Op. cit.*, p. 33.

⁸² *Op. cit.*, p. 39.

⁸³ *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 44.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 62.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 224.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 225.

⁸⁸ *Il magnifico oggi*, p. 104.

⁸⁹ *La casa del pane*, p. 212.

en cambio, como la sociedad del bienestar, carece de un solo motivo para existir, de un solo fin. Tal es la desesperación radical: "tener todos los medios para vivir sin un solo motivo para existir"⁹⁰. Se trata de la total reducción del *ser* al haber, en el fondo, la *nada*.

Don Quijote, sin embargo, no es rey, pero es hijodalgo (hijo de alguien) "que es lo que cuenta para ser aun más que rey": Noble de antigua raza aunque pobre, sin medios, pero con motivos esenciales para existir: "riquísimo de fines, indigente de medios para realizarlos; derrotado, muere melancólicamente arrepentido, Caballero de la triste figura. Don Quijote es la tragedia de quien posee los fines y no los medios, también ésta es desesperación, pero en un sentido bien diverso del de Midas". Don Quijote tiene la *medida*, signo de la inteligencia; el sentido del *límite* y de la donación del ser por Dios. Dejo nuevamente la palabra a Sciacca: "Si debiera elegir, quisiera ser Don Quijote y no Midas: las orejas de asno y las charlas de los barberos no me gustan. Pido disculpas si, respecto del asno, prefiero el pelícano, símbolo de Cristo que con su sangre rescató a los hombres, según la creencia anterior al progreso de la zoología —y por eso a despecho de los ornitólogos— que este volátil nutría a sus hijos con la propia sangre picoteándose el pecho. Al fin de cuentas es mejor cabalgar Rocinante con una celada de cartón y armas herrumbradas pero sin tener nada que esconder por vergüenza, que andar dando vueltas cubiertos de oro con un par de orejas de asno, hablando también de lo que no se sabe"⁹¹.

Pero Don Quijote es universal. La recuperación del ser y, con el ser, el logos; y, con el logos, el hombre, esencia del espíritu de Occidente, puede lograrse no importa en qué lugar de la tierra. Importa, eso sí, que alguien lo *herede* desde dentro de la tradición esencial. Como sabemos, Sciacca tenía esperanzas en Iberoamérica y especialmente en la Argentina donde creía que era posible la nueva vida de la paideia cristiana: "debo agradecer sobre todo a la Argentina que me ha devuelto nuevo entusiasmo y energías renovadas; me ha hecho 'rever' a mi vieja mujer, la cultura, con ojo no cansado y exclamar dentro de mí...: 'Pero, esta anciana es todavía joven en el fondo!' (...) Una esperanza me ha nacido: que el matrimonio se pueda celebrar y en aquellos países que tienen tanto futuro por delante, pueda surgir una nueva época cultural, nacida de la milenaria cepa común de la latinidad europea. Aunque esta muera, no importa: importan los

⁹⁰ *Il magnifico oggi*, p. 105.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 106.

herederos" ⁹². Pero tanto estos países como la "vieja" España, pueden traicionar y negar su destino. Una España seducida por la "sociedad del bienestar" y de los dioses Consumo-Producción, no parece tener espacio para Don Quijote y sus empresas inútiles; autonegada, la antigua y mística Iberia, en la España del felpillo terreno. La Argentina e Iberoamérica, que pugnan por forjar el futuro en la tradición esencial, a veces abren las puertas al hombre quijotesco e intenta empresas inútiles, no-prácticas, como lanzarse a la recuperación de las Islas Malvinas en nombre de la justicia y el derecho, valores en los cuales el "occidentalismo" ya no cree. Por eso, este Quijote, abandonado por la Madre Europa (que perversamente *niega* a sus herederos) fue golpeado por las astas del molino de viento, aunque espera, desde la "derrota" y desde la sangre de sus héroes, alzarse un día con la victoria. Sin embargo, también estos países corren el mortal peligro de contagiarse del "occidentalismo", en manos de la inconmensurable mediocridad socialdemócrata, o en las garras del guevarismo, que son, como gustaba decir Sciacca, dos caras de una misma medalla.

Concluyo, dejando la palabra a Sciacca: "Es de esperar que algún europeo supérstite, de veras 'desocupado', leída la gesta del 'ingenioso hidalgo', se decida un día, al alba, a salir por el campo con armas que no cortan y que sanan para encontrar los corrompidos en el espíritu y avivar la luz de la mente en la tiniebla de una humanidad perdida sobre la tierra por avidez de tierra". Y el poeta que siempre ha existido en Sciacca, termina: "He aquí el alma verdadera y bella de la antigua Europa, hija de Atenas griega y de Roma latina, de Jerusalén y de Roma cristiana. Si a alguno le viniese deseo, en esta hora de agonía y de martirio (...) de dar vida a un organismo para la reoxigenación de la Europa que fue, me permito darle un consejo: Que le ponga este nombre, sin hacer de él una sigla muda: *Asociación Don Quijote de la Mancha para la salvación de Europa*" ⁹³.

ALBERTO CATURELLI
Córdoba

⁹² *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 257; cf. *L'oscuramento dell' intelligenza*, p. 108.

⁹³ "Altre pagine spagnole", en *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 226.

RETORNOS IMAGINARIOS

El A. del presente ensayo se encuentra entre los mejores filósofos italianos de la presente generación. Profesor primero de Filosofía Teórica en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bari y luego en la misma Facultad de la Universidad de Nápoles, socio ordinario de numerosas Academias entre las cuales la Sociedad Nacional de Ciencia, Letras y Artes de Nápoles, la Pontificia Academia Romana de S. Tomás, es autor de más de 25 obras entre las que queremos destacar *Filosofía dell'Arte* (3 ediciones), *I problemi della Pedagogia como Scienza Filosofica* (6 ediciones), *Ricerca filosofica e pensiero teologico*, así como de innumerables artículos y conferencias. Su militancia católica, no suficientemente reconocida por quienes hubieran debido reconocerla, cuadra muy bien con el espíritu de GLADIUS, que desde estas columnas agradece afectuosamente al A. por su valiosa colaboración escrita especialmente para nuestra Revista. (N. de la R.)

La carencia de ideas nuevas y verdaderamente originales que caracteriza la filosofía más publicitada de este tramo final del siglo, puede contribuir a explicar, junto con otras causas quizás más complejas, el retorno de fantasmas exorcizados por la crítica desde hace ya largo tiempo, o de fantásticos retornos, caros a grupúsculos de *intelectuales*. Así, tras la Kierkegaard-Renaissance, y en contraste con ella, hay quien habla ahora de un retorno a Hegel y quien se limita a auspiciar un retorno a Croce o a Marx.

El historicismo *à double face* no advierte que no hay posibilidad de retorno, ni siquiera —y tanto más— para aquellos que han concebido la historia como un irrefrenable flujo heraclítico, sin fuente y sin desemboque. Pero, aun prescindiendo de esta consideración, el retorno no se da, si no es para algún supérstite o nostálgico discípulo; no existe como realidad histórica actual de alguna relevancia: si fuese posible, no sería deseable por las dificultades insolubles que los antedichos pensadores han dejado tras de sí y que los comentaristas, los discípulos de un tiempo,

no han logrado sino embrollar todavía más, con complicadas e inconsistentes volutas hermenéuticas y con aporías sin salida; no es remitible al futuro, porque el futuro acoge por cierto todas las posibilidades, las veleidades, las nostalgias, pero no realiza sino muy pocas de ellas, por un concurso no predeterminable de diversas causas.

Sören Kierkegaard era sin duda una noble figura de escritor, preocupado por los problemas espirituales, pero no siempre feliz en proponer su solución. Alma atormentada, interesa mucho al psicólogo; pero sus oscilaciones de pensamiento y las contradicciones, a las que nos hemos referido en otro lugar¹, no marcan camino alguno al filósofo que, si bien puede apreciar su ímpetu ético, aun cuando aflora el rigorismo, no puede sin embargo seguirlo en su visión no unívoca del Cristianismo, vetado de posibilidades existenciales, ora veleidosas, ora de resultado demasiado incierto y a veces ambiguo como para sacar de ello consecuencias valederas.

Kierkegaard había encontrado justamente intolerables las violencias hechas por la dialéctica hegeliana a la multiforme concreción de la existencia, se había mostrado primero entusiasta y luego insatisfecho del segundo Schelling; pero de su múltiple experiencia de vida y de pensamiento no había sabido extraer sino un fideísmo no aceptable por todos y un posibilismo existencial, en que el pensamiento corre el peligro de naufragar. El esteticismo y el espíritu religioso están siempre en conflicto en la atormentada conciencia de Kierkegaard sin alcanzar aquella autenticidad de valores que habría podido permitir a la meditación de Kierkegaard la recomposición de una jerarquía, en que el arte (auténtico) es compatible con la religión, como lo fue en tantas nobles almas de grandes artistas y no sólo de ellos sino también de santos como S. Francisco de Asís o el Beato Angélico, para no hablar de otros.

1. ¿RETORNO A HEGEL?

En cuanto a Hegel, el triunfal éxito personal de los últimos años no evitó las críticas de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Marx y de otros contemporáneos. En todas estas críticas se muestra sin duda la unilateralidad que derivaba de las posiciones contrapuestas, bien lejanas de la solución de los problemas propuestos o esbozados por Hegel, pero también se muestra siempre no sólo la expresión de una insatisfacción, común a muchos, sino tam-

¹ Cfr. mi *Filosofía dell'arte*, 3ª ed., Napoli, 1964, pp. 83-94. ,

bién algún fragmento de verdad, que Hegel había ignorado o despreciado.

Croce y Gentile, aun tratando de conservar el espíritu del sistema hegeliano, hicieron un vasto trabajo de limpieza, liquidando como residuos de trascendencia la Idea en sí y la Idea fuera de sí: sólo Gentile llamó reforma de la dialéctica hegeliana al naciente actualismo; en realidad ambos Dioscuros del neohegelianismo italiano de nuestro siglo elaboraron, cada uno por su cuenta, una reforma de la dialéctica y del sistema de Hegel, dando origen a dos escuelas que se combatieron, no siempre con armas corteses, por largos años.

Después de estas revisiones y las múltiples críticas de otro origen y proveniencia, ¿qué ha quedado de la Weltanschauung de Hegel?

Hegel ha dejado una enorme mole de problemas y de reflexiones, a los que se han referido ampliamente muchos críticos y "superadores". Indudablemente su importancia histórica es notable y tal que no se puede ignorar. Pero la importancia histórica no es siempre garantía suficiente de la validez intrínseca de una concepción filosófica.

Mucha razón tenía Marx al decir, incluso contra algunos de sus fanáticos seguidores, que no se podía tratar a Hegel "como a un perro muerto"; pero si en el *Postscriptum* a la segunda edición del primer libro de *El Capital* emite un juicio más equitativo, en los años mozos había escrito que era menester corregir la Idea, que reflejaba una realidad invertida, y confesaba que había querido sólo coquetear (*kokettieren*) con la filosofía, que para él era la filosofía hegeliana.

Nosotros diremos que ningún hombre —y tanto menos un filósofo— merece ser tratado como un perro, por muerto o vivo que esté. Pero tenemos por cierto el deber de ejercitar aun sobre la construcción sistemática formalmente genial de Hegel aquel espíritu crítico que no puede dejar de lado filosofías que no carecen de gran influencia, y de no transformar en dogmas sus bases y sus presupuestos.

El espíritu de inmanencia, que es denominador común de concepciones diversas entre sí, se funda, en el idealismo, sobre la absoluta prioridad del pensamiento sobre el ser y, desde el punto de vista psicológico, sobre un irreductible antropocentrismo.

Conviene ahora recordar cuán ilusoria sea la antítesis ser-pensamiento y cuán vana la posibilidad de que el pensamiento pueda fagocitar al ser.

También el pensamiento es: pruébese a decir que el pensamiento no es y se derrumba no sólo el idealismo, sino la humanidad en lo que tiene de más profundo. Naturalmente que es preciso ponerse de acuerdo sobre el concepto de ser, que no es ni el ser sensible, ni el ser mismo en toda su profundidad, en todas sus dimensiones, en todas sus individuaciones.

El ser no es, por su naturaleza universal, inmóvil como una piedra, de modo que tenga necesidad de ser arrastrado, junto con su presunta antítesis, el pensamiento, por el huracán de la dialéctica hegeliana del devenir. Nuestro concepto limitado de ser no es el ser en su actualidad, como se despliega en sus varias dimensiones y matices, en su infinita potencialidad de hacer, de devenir o de hacer devenir; el ser comprende una jerarquía, que va del átomo al Ser supremo, suprema actualidad, en la que también el átomo tiene su origen; de otro modo el átomo, en el caso de que pudiese existir, sería como la cáscara dispersa al viento del acaso, lo que no podría explicar ni la molécula, ni la naturaleza, ni el hombre.

La inspiración antropocéntrica de la filosofía hegeliana queda cancelada cuando se describe claramente el trágico destino del héroe que, una vez cumplida su tarea histórica, resulta arrastrado por los acontecimientos y por sus enemigos: los personajes de importancia histórica mundial, alcanzado el fin, al cual servían como instrumentos de la Idea, caen como *cáscaras vacías*². Ningún derecho de la personalidad, ninguna libertad, ninguna supervivencia.

La Idea señorea sobre las desgracias humanas y no se entiende por qué haya debido atravesar la odisea de la naturaleza y las trágicas vicisitudes de la historia para lograr una estéril y vacía autoconciencia de sí, y cómo pueda ser "stolz und voll von Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst"³.

La misma inmanencia desaparece si no queremos pasar por alto el parágrafo 577 de la *Enciclopedia* y la más explícita declaración de la *Filosofía de la historia del mundo*: "no es la Idea universal la que entra en antítesis y en lucha, la que desciende al campo, sino que se mantiene inaccesible e inmune en Hintergrund y envía a gastarse en la lucha al particular de la pasión"⁴. Acá no sólo desaparece la inmanencia, que podía dar un significado al sistema, sino el tan proclamado devenir de la Idea, que permanece en realidad ella misma como el *Sein* de Heidegger,

² Cfr. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Meiner, Leipzig, 1921, 1939, p. 78.

³ Cfr. *Phil. der Weltgeschichte*, ed. Lasson, p. 132.

⁴ Op. cit., ed. cit., p. 83.

el cual también se revela y se esconde por un juego que no tiene razón de ser.

Admitido que la Razón gobierne el mundo y que sea éste el presupuesto único que se requiere para la filosofía de la historia, queda todavía por ver si la idea hegeliana pueda ser concebida como esta suprema Razón o Providencia (*Vorsehung*). Excluida la Idea en su alienarse de sí en la naturaleza, queda la Idea en sí y la Idea en sí y por sí. Pero la Idea en sí es un sistema de categorías, que son vacías si no se encarnan en la naturaleza, en la historia, en el pensamiento humano. El Sujeto del devenir cósmico está tendido a la conquista de la autoconciencia absoluta, a la Idea en sí y por sí, pero no se ve cómo pueda alcanzarla a través de las catástrofes naturales e históricas. Por estos caminos el hombre no va más allá de sí mismo, más allá de la idea de una humanidad y desgarrada por sus conflictos. Ni se ve cómo la Razón hegeliana pueda garantizar el otro dogma de Hegel: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional".

A la Idea en sí falta la actualidad de un pensamiento vivo, creador, capaz de sacar bien del mal, de prevenir y de superar verdaderamente el mal y la irracionalidad que vemos fermentar en el mundo, en las conciencias individuales y en la vida de los pueblos.

El mal aparece vacuidad e irrealidad sólo en quien lo ha cometido y busca de alguna manera un alivio en su inexistencia, en el fato, en la historia, en las leyes de la naturaleza y... de la estadística. Pero para ver el mal en la tremenda realidad histórica, psicológica, moral, social hay que pensar en los genocidios, en las ruinas bélicas, o también solamente en quien sufre una iniquidad, que no es capaz de contrastar para restablecer la justicia violada por un acto tiránico, o, de algún modo, prepotente o criminal.

¿Cuál de estas concepciones puede convertirse en milagrosamente fecunda hoy, al punto que se puede auspiciar su retorno? ¿Qué podremos jamás esperar sino la estatolatría, la justificación de todo error o de todo crimen con los no transparentes derechos de la Idea y de su historia sin sentido? Como Saturno, la Idea devora a sus hijos, matriz de todo y de lo contrario de todo, en nombre de una dialéctica que concilia los opuestos, después de haber limitado sus angulosidades, que los hacen inconciliables.

Ni la Idea en sí y por sí puede sustituir y mucho menos cumplir la función de Providencia, porque sus momentos dialécticos (arte, religión, filosofía) emergen de la historia, vinculados estrechamente a las vicisitudes de cada singular *Volksgeist* en formas his-

tóricas, de las que son inseparables, incapaces por tanto de constituir la suprema concreción de un Ser y de un Pensamiento, con el poder suficiente como para dominar la historia y resolver el mal en el bien, sin que por ello el mal deje de ser tal en sí, carente por cierto de realidad ontológica pero no de eficacia práctica y de evidencia psicológica e histórica. La convergencia del mal en el bien no aminora la libertad y la responsabilidad de los individuos que obran en la historia. La libertad, en la que tiene sus raíces la dignidad humana, adhiere a leyes y valores o los rehusa.

Para Hegel la filosofía es "el pájaro del crepúsculo", el murciélago que toma nota de lo que ha sucedido en los cementerios de la historia; para nosotros la filosofía es, por cierto, conciencia crítica del pasado, pero también del presente y, como tal, mejor representable simbólicamente por el preludio, más o menos canoro, de la autora de un nuevo futuro.

No obstante la transfiguración idealística e historicista de Vico por obra de B. Spaventa, B. Croce y G. Gentile, no cabe confusión alguna entre la Idea de Hegel y la Providencia de Vico, según resulta de todas sus obras, desde *De Antiquissima Italarum sapientia* hasta la *Scienza Nuova*, así como en el *De Constantia iurisprudentis*⁵. Con los antiguos sabios Vico afirma: "in Deo esse primum verum, quia primus Factor; infinitum quia omnium Factor...", y claramente diferencia la mente humana que "terminata est" de la infinita Mente de Dios, que todo lo dispone y predispone. La mente de Dios, según Vico, es "a menudo diversa y a veces completamente contraria y siempre superior a los fines particulares que los hombres se habían propuesto"⁶. En otros términos, la Providencia viquiana es neta y declaradamente trascendente, como la de S. Agustín: trascendencia no quiere decir en modo alguno extrañidad, lejanía material y espiritual, indiferencia, sino sólo inconfundibilidad por la diferencia ontológica que subsiste entre finito e infinito. Justamente por sus atributos de omnipotencia, omnisciencia, suprema sabiduría y bondad Dios es también Providencia, capaz de conservar el mundo y los hombres contra toda fuerza destructiva y de hacer servir también el mal al bien y no el bien al mal, como a menudo hacen los hombres. La Idea de Hegel es declaradamente inmanente al hombre y al mundo, pero de hecho frecuentemente se muestra cerrada en una tras-

⁵ Cfr. *De Antiquissima Italarum sapientia*, en el vol. *Le orazioni inaugurali*, el *De Antiquissima Italarum sapientia* y las *Polemiche*, a cargo de G. Gentile y F. Nicolini, Bari, 1914, pp. 130-131. Sobre el tema ver también mi volumen *Ricerca filosofica e pensiero teologico*, Roma, 1983, y *Maestri di ieri*, Napoli, 1970.

⁶ Cfr. G. B. Vico, *Scienza Nuova II*, a cargo de F. Nicolini, Bari, 1953, p. 164.

cendencia que es insensibilidad, inhumana indiferencia, que instrumenta a los hombres al vacío fin de una eterna contemplación de sí. No se ve, por otra parte, qué enriquecimiento pueden constituir para la Idea las vicisitudes de la naturaleza y de la historia; mucho menos se ve qué ayuda pueda extraer la teología cristiana o natural de una conciencia de este tipo, salvo para ponerse anteojos particularmente deformantes.

2. ¿RETORNO A CROCE?

De retorno a G. Gentile, que tuvo notables méritos culturales y condujo el idealismo a la más rigurosa y más extrema forma de inmanentismo, no se ha hablado; pero un retorno a Croce ha sido explícitamente auspiciado.

Croce ha dejado sin duda una huella profunda en los estudios literarios e históricos; está entre los mejores prosistas que haya tenido Italia: su estilo de nivea limpidez, de una eficacia raramente emulable, conquista al lector y lo inclina a un asentimiento inmediato, si bien efímero.

Sin embargo quien ama la verdad debe decir que a la limpidez del estilo no corresponde una semejante limpidez de pensamiento.

Croce desembarazó el hegelismo del mito de la Idea en sí y redujo la ciencia y el derecho a pseudoconceptos.

No desenterraremos aquí la polémica que suscitó la dialéctica de los distintos entre crocianos y hegelianos ortodoxos, sostenedores de la dialéctica de los opuestos. La teoría crociana obedecía a una exigencia de mayor concreción, rehusándose a ver entre el arte y la filosofía, la economía y la ética una oposición que no existe; la dialéctica de los opuestos fue relegada al ámbito de cualquier distinto.

Pero la dificultad central seguía estando siempre enroscada en el sistema, que habría querido expresar, con mayor adhesión a la realidad histórica y estética, la vida y el desarrollo de un Espíritu universal, inmanente en el hombre y en su historia, vista como la sola, única realidad. El historicismo absoluto, que relampagueó en una rapsódica intuición de Federico Schlegel joven, encontraba una formulación más vasta y articulada, alimentada por un ingenio particularmente agudo, y defendida por un espíritu polémico que parecía imbatible. Pero el Espíritu universal inmanente no se sustrae a las principales aporías de la Idea hegeliana. Para realizarse, tiene siempre necesidad de aquellas par-

ticulares individuaciones que son los hombres; sin embargo los individuos no son para Croce sino "instituciones" que el Espíritu universal hace y deshace, como los regímenes democráticos hacen y deshacen gobiernos y consejos comunales. El valor de la persona humana, destituida por lo demás de toda realidad ontológica y de toda autonomía ética, es ignorado, si no abiertamente negado.

La realización en la historia resulta demasiado poco lisonjera para un Espíritu universal, que automáticamente asume sobre sí, en virtud de su inmanencia, todas las miserias, los crímenes individuales y colectivos, que se consuman en la historia misma. El renovado maquiavelismo de Croce no logra convertir en racional toda la realidad histórica.

Gran teórico del liberalismo, Croce no advirtió que negando, no sin irónicas mordacidades, la libertad moral, se niega también la libertad política, a menos que no se reduzca ésta a rituales democráticos, que también pueden tener lugar sin la auténtica participación de las conciencias. Aun cuando la actividad política se reduzca a la prosecución del bienestar común, no se ve por qué, en esta óptica utilitaria, deba antepoñerse al bienestar individual.

La libertad política efectiva implica una autolimitación del arbitrio, el reconocimiento de los derechos ajenos y, por tanto, una particular aplicación de la justicia a la vida colectiva, así como la preferencia del bien común a la utilidad egoísta de los individuos singulares. Sin normas éticas, ni siquiera el derecho tiene suficientes garantías de actuación.

La libertad política respira la libertad moral, la "bene operandi libertas" de S. Agustín, o si no es una mentira como cualquier otra, más aún, peor que las otras⁷.

No se puede excluir del pensamiento de Croce el determinismo historicista, y muchos menos atribuirlo a una interpretación arbitraria, cuando leemos en la *Filosofía della pratica*⁸: "Tal situación, tal volición". En la misma obra se niega la interposición, entre la conciencia (juicio histórico) y la volición-acción, de fines, normas, ideales, y se ilustra la singular teoría de la

⁷ Para no repetirme me veo obligado a remitir a mis volúmenes: *L'idealismo e la storia*, 3ª ed., Brescia, 1959; *Il valore della storia*, 3ª ed., Napoli, 1959; *Problemi e aporie del pensiero contemporaneo*, 2ª ed., Napoli, 1970; *Lineamenti di Filosofia politica*, 2ª ed., vol. I, Napoli, 1966. Para el maquiavelismo de Croce véase sobre todo su vol. *Ética e Política*, 2ª ed., Bari, 1943.

⁸ Cfr. B. Croce, *Filosofía della pratica*, 4ª ed., Bari, 1932, p. 113.

voluntad como voluntad de lo desconocido. Si en otros lugares Croce se expresa cual si creyese en aquellos fines y en aquellas normas negadas en la *Filosofia della pratica* y en la *Etica e politica*, así como en otros escritos que aquí no citamos para no hacer de una crítica filosófica una requisitoria, quiere decir que o se ha contradicho, o ha cedido a sentimientos y resentimientos del momento. Recordemos de paso que la *premoralidad de lo útil* no se verifica en comportamientos exquisitamente éticos, como lo son las acciones heroicas o simplemente humanitarias, por ejemplo la asistencia no mercenaria a los niños, a los enfermos, a los disminuidos.

También la estética, que suscitó la admiración casi fanática de crocianos y no crocianos, se apoya en realidad sobre bases bastante frágiles y cambiantes en los diversos momentos de la evolución del pensamiento de Croce.

El afortunado término "intuición" fue tomado del viejo lenguaje kantiano y hegeliano, si bien le atribuyó un nuevo significado. Hegel había definido el arte como *Anschauung* o *anschauende Bewusstsein* del Absoluto⁹. Pero el Absoluto desaparece de los horizontes crocianos para convertirse en espíritu universal más rigurosamente inmanente, y la intuición resulta en cierto sentido vaciada: el adjetivo "pura" no aclara en modo alguno su significado y no llega a diferenciarla del contenido psíquico de sensaciones, percepciones, representaciones como "algo recortado y resaltante sobre el fondo psíquico de las sensaciones" o "la unidad indiferenciada de lo real y de lo irreal"¹⁰, en suma, un *quid* que permanece siempre misterioso e indefinible.

Es cierto que en la creación estética el artista se concentra totalmente en su ideal de belleza y en su *fantasma* estético, que repele casi hasta el fondo todo el contenido empírico de su conciencia. Pero ¿por qué? ¿Qué significado y qué poder tiene el *quid* que emerge sobre el fondo psíquico de las sensaciones? ¿Y el conocimiento-creación inmediato de lo real? ¿Crea el artista al mismo tiempo contenido y forma de su creación, así como sus presupuestos reales e históricos, según un riguroso inmanentismo lo requeriría? ¿Se puede verdaderamente creer que el artista cree lo real y lo conozca mejor que el científico, el filósofo, el hombre de sentido común? Si la intuición estéril captase lo real en su inmediatez no habría necesidad de ulteriores grados de conocimiento.

⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, in S. W. herausgeben von G. Lasson, Meiner, Leipzig, pp. 149-151. Cfr. mi cit. *Estetica dell' Idealismo*, Padova, 1950.

¹⁰ Cfr. *Estetica*, 6ª ed., Bari, 1928, pp. 6-10.

En una concepción realística no se da intuición sin objeto intuido; en una concepción idealística la cuestión es por lo menos más compleja: el objeto debería ser considerado interno a la misma intuición, como nacido con ella y por ella creado, si se quiere evitar la criticada trascendencia. Pero Croce afirma que la forma y la materia no "son ya como dos actos nuestros, uno de los cuales está frente al otro, sino que uno es un de fuera (!!)" que nos asalta y transporta, el otro es un de dentro que tiende a abrazar al de fuera y a hacerlo suyo. La materia, investida y vencida por la forma, da lugar a la forma concreta. Es la materia, es el contenido lo que diferencia una intuición nuestra de la otra"¹¹. Nos parece que la relación entre materia y forma es aquí concebida con vaguedad¹². En una concepción idealística "un de dentro" y "un de fuera" son inconcebibles.

Como primer momento del espíritu inmanente, el arte corre el peligro de ser demasiado o demasiado poco: demasiado, si el momento creador suscita no sólo la obra de arte sino la realidad misma, filtrándole un primer conocimiento, aunque esté destinado a ser depurado y profundizado por el concepto; demasiado poco, si el arte es simplemente una intuición aconceptual no se sabe bien de qué. En realidad al artista no es dado crear el claro de luna y mucho menos la luna, sino que le compete sólo la tarea (y, ciertamente, no es poco) de expresar todas las complejas vibraciones que el claro de luna suscita en su ánimo y que no se habrían dado si el claro de luna, la luna misma, el cosmos, todo lo real (comprendida la personalidad del artista) no existiesen con la particular relevancia ontológica que corresponde a cada uno de ellos.

La materia que fluye de un incógnito subfondo de la conciencia se asemeja mucho al inconsciente freudiano del que naturalmente no tiene todas las características.

La función del momento auroral del conocimiento, que Croce atribuye al arte, es contradicha por la también afirmada indiferenciación entre posible y real, porque sin diferenciación de lo real y de lo posible no hay conocimiento sino sólo imaginación más o menos desatada.

La función catártica, a la cual Croce confirió siempre más incisiva importancia hasta proclamar, en la última fase de su pensamiento, *inservible* el sentimiento burdo e inmediato, no ilu-

¹¹ Cfr. B. Croce, *Estetica*, 6ª ed., Bari, 1928, p. 8.

¹² Para las variaciones del pensamiento crociano y la relativa problemática, véase mi vol. *Estetica del Idealismo*, 2ª ed., Padova, 1950, pp. 254-288, así como *Filosofia dell'arte*, 3ª ed., Napoli, 1964, pp. 31-41.

mina mucho los orígenes y el significado del arte, ni el modo y los criterios de la afirmada catarsis.

Sostener que hay que completar y desarrollar la intuición pura de Croce con la "existencialización", significa no haber entendido ni su espíritu ni su letra, en la veleidad de colmar las lagunas de una concepción indudablemente genial, no obstante las intrínsecas aporías, con un relleno banal teñido de un existencialismo totalmente ajeno al espíritu de Croce. En todo caso quedaría por aclarar cómo sea posible aquella presunta "existencialización" y cómo sea conciliable con las premisas precedentes.

La realización de la obra de arte constituía, en la concepción crociana, una parte integrante de la actividad artística, inseparable de ésta, y tal como para no tener necesidad de equívocas añadiduras. Las aporías nacían más bien del modo de concebir y explicar la específica esencia, el significado, las razones, las potencialidades y los límites de la eficacia catártica del arte. La solución de los relativos problemas está íntimamente ligada a la de los problemas ontológicos, gnoseológicos y éticos, omitidos por Croce. La desaprobación del burdo sentimiento inmediato, que caracteriza al último Croce, si bien constituye una apertura nueva en su pensamiento, no llega jamás a iluminar exhaustivamente la especificidad del sentimiento estético, que no es un sentimiento cualquiera sino que es sentimiento de lo bello, al que corresponde la eficacia catártica y transfigurante del primer despuntar contingente de la inspiración. La forma bella acabada, tanto en la naturaleza como en el arte, está aureoleada de infinito, inspira en el ánimo humano la inquietud, que por fecunda que sea en el campo del arte, tiende a trascenderlo, a superar su límite, por luminoso que sea.

Desde hace ya muchos años la estética ha absuelto posiciones con Croce, cualquiera sea la verdadera o pretendida ignorancia de los últimos seguidores; reconoce la renovación cultural obrada por el Croce crítico literario (prescindiendo de sus incomprensiones de Dante, Manzoni, Schiller y Pascoli) pero no puede aceptar las elucubraciones que comprimen la vitalidad espiritual del arte en la angustia de un *distinto*, primer momento de una dialéctica que no encuentra ni en sí ni fuera de sí su razón de ser, y se reduce a ser un artificioso sintagma de la historia en que la personalidad humana no tiene ningún sentido, como epifenómeno de un hipotético espíritu universal que discurre entre las miserias de la vida y de la historia humana, sin poder elevar los destinos fatalmente limitados a la "aiuola che ci fa tanto feroci", como dice el Dante refiriéndose al mundo.

Un reciente apologista de Croce ha hablado muy genérica-

mente de implicaciones morales del juicio histórico, como Croce lo concibe; en realidad no se ve cuáles puedan ser estas implicaciones y sobre todo cómo sean conciliables con otras tesis crocianas, como la negación del juicio del valor¹³, la afirmación de que "el mal cuando es realidad no es mal, pero cuando es mal no es realidad"¹⁴, la identificación del bien con la vida misma, tanto que Croce no duda en proclamar con Goethe: "Viva el que crea vida"¹⁵, tesis todas inevitables en la óptica del inmanentismo, pero inconciliables con cualquier moral.

Propiamente hablando, el juicio histórico es para Croce la constatación de un acontecimiento, aunque sea como resultado de una investigación sobre hechos del pasado reciente o remoto, que "Dios mismo, si los ha querido así, ha aprobado como racionales y conformes a la marcha del mundo"¹⁶.

En el *Contributo alla critica di me stesso*¹⁷ Croce reitera su tesis sobre la "racionalidad de todo lo que acaece".

Si el Espíritu universal inmanente en la historia comunica a todos los hechos históricos su intrínseca racionalidad, no resta sino inclinarse, como Hegel, ante "el alma del mundo a caballo", quedando a salvo la posibilidad de hacer la crítica después de la caída del caballo.

Pero aun prescindiendo de esto, la exclusión de toda norma ética que se interponga entre pensamiento y acción, suprime la posibilidad de implicaciones, que carecerían de premisas y de justificaciones intrínsecas.

No basta una distinción cronológica o dialéctica entre "la hora del pensamiento" y "la hora de la acción" para crear la posibilidad de un juicio histórico que sea también juicio ético, necesariamente discriminante entre valores y desvalores.

En fin, o la acción realiza plenamente lo que el pensamiento medita o no lo realiza, y se debería, entre otras cosas, indagar cómo y por qué; pero lo no realizado crea sobre el terreno de la inmanencia insuperables aporías.

No dudamos que Croce, en el curso de su larga vida, haya rechazado o criticado algunas desviaciones de las costumbres y de la historia contemporánea. Reaccionaba en él, si no otra cosa,

¹³ Véanse no sólo las obras ya citadas, sino también el último libro de Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, 1952, p. 81.

¹⁴ Cfr. *Indagini su Hegel...*, p. 107-108

¹⁵ Cfr. *La Storia*, Bari, 1938, p. 42.

¹⁶ Cfr. *Indagini su Hegel...*, p. 81.

¹⁷ *Contributo etc.*, reeditado en el vol. *Etica e Politica*, ed. cit. p. 410.

el buen gusto, pero el sistema permanecía incambiado en sus aporías y en sus contradicciones, desde las primeras obras filosóficas a las últimas.

¿Pero de qué sirve condenar y deplorar si el protagonista de la historia, el Espíritu universal, justifica con su inmanencia a conservadores e innovadores, reaccionarios y revolucionarios? Toda deploración no puede ser sino vano ejercicio de retórica o contradictorio sentimentalismo, cuando se piensa que "el curso de la historia tiene el derecho de arrastrar y aplastar a los individuos"¹⁸.

Si no existe una norma ética presente a la conciencia, como ley intrínseca a la misma, si el hombre no está en grado de completar con un bien meditado juicio de valor la constatación del hecho, realizado por cualquiera, es perfectamente inútil deplorar crímenes, genocidios, atrocidades. A los derechos de la lógica no vale oponer un emotivo "desprecio", que no es un argumento filosófico sino, a lo más, un *fin de non recevoir*.

3. ¿RETORNO A MARX?

Mientras algunos recuerdan el antiguo y sabio propósito de poner a Marx en la buhardilla, mientras otros creen reconocer los signos del declinar de las ideologías, no falta quien siga viendo en el marxismo no sólo la fórmula mágica capaz de resolver todo problema humano y social, sino incluso las indicaciones de una segura metodología científica, capaz de superar la actual crisis del cientificismo.

Un retorno, si no a Marx, al marxismo, propone sin más un agudo estudioso, templado en la investigación científica. Pero si Marx pudo declarar una vez que no era marxista (¿se trataba simplemente de una *boutade*?) sin embargo sigue siendo siempre el padre espiritual de todos los marxismos florecidos bajo el sol como variaciones sobre el tema por él propuesto.

En un ensayo interesante de crítica, y de parcial, implícita autocrítica, L. Geymonat, bien conocido de los estudiosos, después de haber insistido sobre "el carácter convencional de los axiomas y de los principios de todas las teorías científicas"¹⁹, después de haber expresado la duda de que la especialización pueda acabar por quitar todo sentido al concepto de ciencia, después de haber

¹⁸ Cfr. *Contributo...*, p. 383.

¹⁹ Cfr. L. Geymonat, *Lineamenti di Filosofia della scienza*, Milano, 1985, p. 16.

afirmado, haciendo suyos los resultados de la crítica del cientificismo, que nuestro pensamiento no se agota todo en el sector matemático, después de haber criticado el pragmatismo que reduce el valor objetivo de las teorías físicas al éxito práctico de aplicaciones y experimentaciones, que pueden ser precarias y desmentidas por ulteriores verificaciones, señala en el marxismo la dirección filosófica que ha comprendido mejor que todas las demás la función esencial de la praxis para el conocimiento. Mientras el pragmatismo considera el recurso a la praxis como "criterio local" de verdad, esto es, como criterio aplicable a cada una de las teorías, por no decir a cada una de las proposiciones, el marxismo, en cambio, atribuye a la praxis la función de "criterio global" de verdad, aplicable no a cada una de las teorías sino al edificio complejo de la ciencia. Este criterio vale para probarnos que la ciencia está dotada de auténtico valor objetivo, que no significa valor absoluto, metafísico, no retocable, no transformable, no profundizable²⁰.

Ahora bien, la praxis presupone temas, criterios, fines diversos; cómo pueda hacerse global, unívoca, concorde, esto no se dice, ni creo se pueda decir.

Dado y no concedido que la praxis, en vez de tener necesidad de criterios inspiradores y discriminantes, pueda convertirse en el criterio universal del conocimiento y de la ciencia, ¿el marxismo posee el poder taumatúrgico de aquella segura globalidad, a la que se refieren las verdades relativas de la ciencia?

Admitido también que el marxismo esté en condiciones de realizar la praxis global, ¿no vendría a ejercer la función de verdad fundamental, primaria, absoluta, en el marco de la cual todas las verdades relativas encontrarían confirmación?

Este marxismo metafísico, que se dirige a los científicos, no parece tener nada en común con la ideología economicista que Marx concibió como un mensaje para los trabajadores de todo el mundo.

Sea como fuere, las ejemplificaciones a las que recurre Geymonat, no nos dicen gran cosa en orden a confirmar la mirífica función epistemológica conferida al marxismo.

Los ejemplos que él sugiere tienen una validez muy limitada respecto a la propuesta global. En efecto, Geymonat afirma que "una teoría, aun cuando renunciemos a considerarla absolutamente verdadera, puede seguir siendo juzgada como verdadera por algunos sectores limitados de la experiencia... los principios

²⁰ Cfr. Geymonat, op. cit., pp. 17, 30, 52-54.

de la mecánica clásica sirven aún hoy para describir con notable exactitud los movimientos de los cuerpos que poseen una velocidad muy inferior a la de la luz... podremos afirmar que una teoría T es 'más verdadera' que una teoría T' si el ámbito de verdad de T incluye como propio subgrupo el ámbito de verdad T'... podremos representar el patrimonio complejo de las verdades científicas sobre un espacio topológico, en que los elementos singulares se coligan entre sí en relaciones bien determinadas, al punto que un agregado a los mismos implica una transformación de todo el espacio"²¹.

Prescindamos ahora de las carencias lógicas del concepto de verdades relativas, que deja siempre sin solución el problema: la verdad misma, ya sea absoluta, ya relativa, ¿en qué consiste? Notemos empero que esas verdades relativas, subsistentes o coexistentes en un espacio topológico, aunque sea móvil y transformable, constituirían un universo de pensamiento con su lógica, una totalidad racional, de la que nos preguntaremos por el origen, la real consistencia, la garantía de que otras verdades relativas sobreagregadas, en el perenne devenir de la historia, se limiten a enriquecer, "profundizar" las precedentemente adquiridas y no lleguen en cambio a subvertirlas, subvirtiendo todo el sistema construido por el imaginario e indefinido espacio topológico.

El estudioso precitado no duda en concebir la realidad como "una realidad fenoménica, en modo alguno asimilable a la cosa en sí de Kant"; la realidad —agrega—, como es vista por los investigadores científicos, esto es, la naturaleza de la que nosotros mismos formamos parte, en la cual vivimos y obramos²².

Mientras tanto, los investigadores científicos están muy lejos de tener una visión unívoca del mismo mundo físico sobre el que indagan: la de Heisenberg no es la de Bohr, ni la de Schrödinger, la de Einstein es exactamente la de Planck!

Werner Heisenberg en *El descubrimiento de Planck y los problemas de la física atómica* (1958) postula una estructura matemática de la naturaleza; Schrödinger parangona a los átomos con el segundo asno de Sancho Panza²³; el último Einstein declara que "Dios no juega a los dados", si bien dejando muy esfumado el concepto de Dios.

¿Qué cosa es además una realidad fenoménica? Dado que

²¹ Op. cit., p. 104.

²² Op. cit., p. 110.

²³ Cfr. *Discussioni di fisici e problemi filosofici*, en mi vol. *Sistema e problema*, I, Napoli, 3ª ed., 1975, pp. 343-362.

fuese posible y que fuese de algún modo existente, ¿cómo y por qué?

Kant vio bien la frivolidad de un fenomenismo absoluto, cualesquiera sean después las dificultades de su "Cosa en sí", a que en otro lugar nos hemos referido. Prescindamos de la contradicción implícita en la expresión "realidad fenoménica". La realidad no puede ser puro fenómeno, que sería apariencia de nada. El fenomenismo puro se transforma en puro nihilismo, conversión no ignorada por el pensamiento contemporáneo.

Pero dado que fuese posible un mundo de puros fenómenos, ¿qué se piensa poder construir sobre su perenne inestabilidad, sobre los diversos modos humanos de considerarla, sobre las diversas respuestas y reacciones de la psique humana, fenómeno entre los fenómenos? ¿Qué podrá ser el hombre en esta perspectiva, si no una sombra vana, salvo en la apariencia, y por tanto *corvéable a merci*? ¿Qué garantía de éxito, de coordinación con otras acciones semejantes puede tener la praxis humana, gobernada por pulsiones emotivas y por cálculos utilitarios, que a menudo se equivocan?

La praxis sugerida por el materialismo histórico-dialéctico, praxis político-social, dictada por condiciones y leyes económicas, ¿qué puede tener de común con la praxis, instrumento de la desinteresada investigación científica y de la comprobación objetiva de sus resultados? Una ciencia de puros fenómenos no podría ser ella también sino un fenómeno o una cadena de fenómenos en perenne devenir, cuyas fases relevantes pueden por cierto presentarse como revolucionarias respecto a las precedentes, sin presentar por ello una mayor garantía de validez. También fábulas y novelas pueden ser bien organizadas, según una lógica interna que parte de principios injustificados e injustificables. ¿Quién o qué cosa puede garantizar que un sistema de relaciones se armonice con otros sistemas precedentemente formados en un espacio topológico, que puede ser imaginario?

¿O se quiere decir solamente que en una organización marxística de la sociedad, ciencia y científicos estarían en condiciones de unificar o concordar mejor hipótesis y teorías, de superar con mayor eficacia las menos válidas en más amplios contextos de relaciones? ¿Pero dónde está la garantía de esta afirmación, el fundamento de este optimismo?

Si debiésemos dirigir una rápida mirada a los países donde la ideología política dominante es el materialismo histórico-dialéctico, veríamos cuán severo, por no decir opresivo, control se ejercita sobre la ciencia y sobre los científicos, que no son libres ni siquiera para asistir a congresos internacionales convocados

por sus colegas, a no ser que resulten gratos a la ortodoxia marxista. Ciencia y científicos están obligados a trabajar sin detenerse, incluso para fines bélicos, inmediatos o eventuales.

Pero, aun prescindiendo de la supresión de la libertad y de la crítica, sin las cuales la ciencia no prospera, en el ámbito de la discusión filosófica no se puede no advertir que el marxismo, en los ciento y tantos años de su historia, nunca ha logrado justificar y mucho menos explicar el postulado fundamental sobre el que ha sido construido. Un paso muy famoso del *Vorwort zur Kritik der pol. Ökonomie* dice: "En la producción social de su vida los hombres entran en determinadas, necesarias relaciones de producción independientes de su voluntad (bestimmte notwendige vor ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein Produktionsverhältnisse) que corresponden a un grado de desarrollo de su material (materielle) energía de producción. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real (die reale Basis), sobre la cual se levanta una construcción (Überbau) jurídica y política..."

Pues bien, un filósofo antes que nada debiera haberse preguntado de dónde vienen estos extraños seres destinados a entretener relaciones de producción, cómo se explica su existencia en el mundo. ¿El fin de la vida humana está todo en el estrechar relaciones de producción?

Una mirada a la realidad habría demostrado que no todas las relaciones humanas son relaciones de producción: no lo son las relaciones entre la madre y el hijo, quizás enfermo sin remedio e incapaz de cualquier actividad productiva; no lo son las relaciones entre perseguidores y perseguidos, que podrían salvarse con una simple palabra y un compromiso; no es una relación de producción la que se entretiene cuando alguien se dedica, incluso contra sus propios conocidos intereses, a una causa justa y verdadera. Una vida para el arte, para la verdad, para el bien del prójimo, desconocida o menospreciada por los contemporáneos, ¿está entretendida de relaciones de producción?

Conviene aquí recordar que Marx, no obstante su tesis de láurea sobre *La diferencia entre la filosofía de Demócrito y la de Epicuro* y sus estudios juveniles sobre Hegel, consideró la filosofía un pecado de juventud, un *kokettieren*.

Sea en sus textos originales como en sus varias contaminaciones con el liberalismo, con el positivismo, con el psicoanálisis, el marxismo se muestra inepto para realizar una *praxis global*, admitido por otra parte que ésta sea posible, y para introducir una metodología científica y una epistemología digna de ese

nombre, que respondan a una exigencia teórica de verdad. Si esta exigencia quedaba en realidad frustrada por la filosofía hegeliana, que para Marx y para muchos contemporáneos era la filosofía sin más, la filosofía por excelencia, no se puede por exasperada reacción sostener con Marx que la única actividad humana es la *sinnliche Tätigkeit*, la actividad sensible. Ni siquiera la acción, ni siquiera la praxis, entendida en su integralidad, puede reducirse a actividad sensible, aunque en ésta se concrete: las causas propulsivas de la actividad, incluso de la más simple, son el pensamiento y la voluntad, que conocen leyes que poco tienen que ver con el ritmo monótono y fatalístico de la dialéctica, por hegeliana o marxista que sea.

La praxis sin verdad es un utilitarismo escrito sobre arena, un maquiavelismo, en apariencia más refinado o modernizado, si no un voluntarismo, que es el verdadero opio del pueblo, pronto a sufrir todas las tiranías por un espejismo de felicidad universal que se pierde en el futuro.

B. D. Wolfe tenía mucha razón al escribir: "Afirmando que su sueño era el resultado definitivo de un análisis científico de la realidad (no una hipótesis frente a la cual es deber y costumbre de la ciencia proponer dudas, sino una conclusión y un sistema de pensamiento científicamente aceptados), lo hacía inevitable y acababa por dar a cuantos lo poseían, o eran por él poseídos, la ilusión de la infalibilidad y del decisivo apoyo de la historia, y por tanto también el derecho predestinado e incontrastable de imponer por la fuerza su visión a los ignorantes, a los recalcitrantes y a los refractarios"²⁴.

En su increíble sublimación como metodología universal de la ciencia, en condiciones de asegurar la praxis global, el marxismo se transforma en aquella verdad absoluta y en aquel criterio infalible, que había pretendido criticar en otras visiones del mundo, más coherentes con las exigencias de la lógica y del espíritu humano.

NICOLA PETRUZZELLIS
Roma

²⁴ Cfr. B. D. Wolfe, *Cento anni di Marx*, Milano, 1965, pp. 564-65.

SANTO TOMAS Y LA TAREA DE LOS CATOLICOS HOY

El año 1270, Santo Tomás debió soportar en París una "contestación" que alcanzaría luego, en 1272, ribetes verdaderamente excesivos; fue precisamente en ese momento cuando, a pesar de todo, le llegó, en reconocimiento de su autoridad, la invitación a enseñar en la Universidad de Nápoles. El Santo, aun ante la perspectiva de tareas tan gravosas como delicadas y, quizás, de nuevas luchas, aceptó de buena gana. Sería precisamente en Nápoles donde, en los primeros días de diciembre de 1273, luego de una suprema revelación, le confiaría a un íntimo amigo: "Ha llegado la hora de concluir. Ya no puedo más. Todo lo que he escrito me parece paja".

I

En el espacio de una sola generación —entre 1250 y 1273— Santo Tomás había llegado a elaborar la obra que los siglos siguientes mirarían como punto de referencia. Es indiscutible el hecho de que algunos breves períodos históricos están de hecho preñados de significado y otros no. ¿Quién podría sostener, por ejemplo, que el lapso que va de 1962 a 1985 registrará obras que pesarán tan gravemente sobre el futuro?

Santo Tomás había llevado adelante su misión concentrando al máximo sus energías y sin dejarse distraer lo más mínimo por los acontecimientos a él contemporáneos, no menos turbulentos, si se los considera bien, que los que hoy nos inquietan.

Más aún, de su obstinación y empeño se transparenta evidentemente un ímpetu combativo, digno de envidia. Alguien lo ha advertido autorizadamente: su irascibilidad se había intelectualizado en un fuerte sentido del honor. No es por cierto casual que la liturgia lo haya definido como "combatiente de la fe".

Habitualmente sereno, perfecto dosificador de matizadísimas afirmaciones que se anudan con rigurosa consecuencialidad, sacando a luz desde sus fundamentos las objeciones más difíciles, en modo alguno rehuyó, ni siquiera en la Suma Teológica, el encuentro frontal.

Es para nosotros muy significativo que este Santo se haya caracterizado también como formidable polemista. Varios títulos de sus libros célebres constituyen todo un programa de empeño militante: *contra impugnantes*, se lee en la tapa de uno; *contra retrahentes*, se llama otro; *contra gentiles*, dirá un tercero; *contra errores graecorum*, para tranquilidad de antiguos y hodiernos pseudoecumenistas; *contra averroistas* (los de Flandes y los nuestros!); y (¡a no olvidarlo!) *contra murrurantes*, título que ya en sí mismo implica una proclamación de desafío a quien rehuye el combate abierto y leal.

Advirtamos que no se trata sólo de títulos sino de contenidos.

En uno de estos escritos Santo Tomás protesta contra el *intellectus perversus* de ciertos interlocutores suyos, lo que no debía sonar precisamente como un cumplido o una lisonja.

En otro se leen estas palabras: "Si alguien, hinchado por una falsa ciencia, quiere oponerse a nuestras observaciones, no vaya a las esquinas a hablar con los muchachos, que no pueden juzgar de estas cuestiones difíciles, sino que escriba contra el presente escrito, si es que tiene el coraje de hacerlo. Entonces no solamente me encontrará a mí, que soy el menor de todos, sino también a muchos otros militantes de la Verdad, que combatirán sus errores, e irán en ayuda de su debilidad". *— cito 2*

Nuestro Santo empleó también las armas polémicas del sarcasmo y de la mordacidad (contra algunos, por cierto, que sabía se enmascaraban con demagógica malicia): "Aquellos que ven aquí contradicciones —nota en uno de sus libros, con la sonrisa en los labios— tienen, sin duda, un espíritu más sutil que el nuestro; sólo ellos son hombres, y con ellos nace la salvación".

Resulta pues evidente: Santo Tomás se ha empeñado de veras, sin medias medidas, más aún, con todas sus fuerzas, en la empresa en que ha resultado campeón; esta es su primera enseñanza para nosotros.

No debemos, por consiguiente, dejarnos sugestionar por quienes sostienen que es menester usar siempre tonos suaves para recuperar a los que erran. De hecho —está más allá de toda duda— fue propiamente el contraataque tomista del *contra averroistas* lo que empujó a Siger de Brabante a revisar sus

fórmulas incompatibles con la doctrina cristiana; ni la crítica de Santo Tomás impidió a Siger reconocer que el Aquinate era "praecipuus vir in philosophia"; ni por aquellas surtidas polémicas los posteriores se abstuvieron de reconocer que el Angélico "in exponendo litteraliter Aristotelem, non habuit aequalem". El buen combatiente merece siempre honor, y a Santo Tomás le fue tributado, entre otros, el honor de una iconografía que lo muestra prevaleciendo no sólo sobre Averroes, sino también sobre otros falsos filósofos de la antigüedad; todos recordamos asimismo su imponente presencia entre los máximos doctores de la llamada "disputa del Santísimo Sacramento", una de las obras cumbres de Rafael.

El maestro que honramos fue tan decidido como tenaz. Afir-
mamos esto desde el comienzo para mejor disponernos a actuali-
zar su enseñanza.

II

¿De qué necesidad brotó la misión de Santo Tomás?

"En su tiempo —anota Sertillanges— muchos tomaban la calificación de aristotélicos, de seguidores de Averroes, de Avicena, de Avicibrón, de Maimónides, olvidándose, a veces, de que eran cristianos, y así llegaban a objetar las tesis más ciertas y fundamentales de la doctrina católica".

Sucedía como en nuestro tiempo, en que los cristianos sueñan con el socialismo; se llaman seguidores de Marx, y engendran meditaciones pseudoteológicas sobre Gramsci; se ponen en la escuela de incrédulos como Heidegger y —lo más oprobioso de todo— miran a Freud como al maestro de la propia conciencia; echan al olvido la fe transmitida por los Padres de la Iglesia y se burlan ya sin pudor —a veces "sub specie artis pastoralis"— de los puntos más esenciales de la doctrina católica, trátase de la trascendencia divina o de la no necesidad del mundo, de la Virgen María o del Verbo Encarnado, de la Redención o del Infierno, del sacerdocio ministerial o del primado romano, de los sacramentos o de los votos religiosos.

Frente a tales oleajes, la Iglesia no tiene nada mejor que confiar en las misiones personales. Atanasio, Cipriano, Agustín, León I, Gregorio I, Gregorio VII, Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Ignacio de Loyola... tales cadencias signan crisis afrontadas y resueltas por la Iglesia gracias a personalísimos carismas.

Quizá porque la Iglesia no está hecha de multitudes, sino

de personas singularmente amadas de Dios, quizás por esto no apela a las masas, sino a los santos y a los héroes.

En las crisis del pensamiento rige la misma ley, y el nombre de Santo Tomás significa una crisis, un juicio, una elección, una solución decisiva y también una fatiga necesariamente demasiado ardua, heroica y solitaria, para ser cumplida por órganos colegiales, de cualquier tipo sean.

Es lo que manifiestamente vale también hoy.

Nota el mismo Sertillanges: "Las autoridades religiosas, solicitadas en diversos sentidos, temerosas de desconocer un progreso, pero también asombradas por los errores escandalosos que desde París y su Facultad de Artes amenazaban conquistar la entera Cristiandad, se encontraban perplejas. La ansiedad les arrancaba medidas indecisas. Ninguna condena absoluta, a no ser para los errores que se condenaban de por sí; sólo interdictos provisorios, un malestar, una vaga espera de mejoramiento de la situación, que no se producía jamás".

¡Igual que en nuestros días! Tampoco hoy la solución de nuestras dificultades puede venir de la autoridad religiosa, las más de las veces hesitante, alguna vez incluso interlocutora. Así por ejemplo vemos cómo de hecho se condena la llamada opción cristiana por el socialismo, pero luego se tolera que representantes cualificados firmen una declaración ambigua en que se habla del socialismo con cierta benevolencia; vemos condenar durante el psicoanálisis, pero luego se cita con diplomacia autores conocidos por su compromiso con el freudismo; vemos confirmar la condena contra la masonería de siempre, pero luego se recibe el homenaje del llamado Gran Maestro...

En este clima incierto y provisorio el malestar aumenta, y las causas que dominan estos y otros dolorosos fenómenos tienen fuerza para arrastrar con su venenosa influencia la parte todavía sana de los cristianos, los cuales se muestran cada vez menos hábiles para denunciar el fraude cultural en que se los quiere aprisionar. Al simple pueblo cristiano sólo el instinto sobrenatural de la fe pareciera protegerlo del dragón del Hades, descaradamente montado por la gran ramera preanunciada en el Apocalipsis de San Juan, a la que hemos reconocido al verla incensada por los iluministas que atentan contra la "Sedes Sapientiae".

III

A nosotros no nos compete sino retomar el trabajo realizado por el poderoso hijo del Lacio.

Se sabe cómo Santo Tomás desató el nudo de la crisis cultural de su tiempo. Vio cómo algunas ramas selváticas y tóxicas se propagaban desde la base del tronco especulativo tradicional e intentó una operación verdaderamente radical: trasplantó la semilla de aquella planta en un terreno del todo diverso, sujeto a un cultivo muy distinto, verificando así que el patrimonio genético de la especulación clásica, lejos de estar irremediabilmente contaminado, contenía óptimas promesas, si se lo sometía a oportunos injertos de olímpica progeñe.

Saliendo de la metáfora: el mejor pensamiento clásico, incluso el religioso, se había desequilibrado hacia un funesto monismo; sin embargo partía de una posición mental sana y genuina: su centro de gravedad era el ser, no diluido en el acto subjetivo del individuo pensante, el ser en su objetividad, que se imponía a la inteligencia en la fuerza de su propia incontrovertibilidad.

Santo Tomás entendió que sobre la base de esta trascendencia inicial del ser y teniendo cuidado de salvaguardarla, toda la especulación podía armonizarse con la fe y demostrar, en una síntesis amplia, que a cada realidad le correspondía el reconocimiento del propio puesto jerárquico. Todo, así, podía ser repensado y corregido; cada ser apareció, de esa manera, creado, salvado, glorificado, y la disolución de los valores quedó desmentida: el nudo estaba desatado.

No hace mucho nos recordaba Pablo VI que el Demonio trabaja en la historia. Pero el Demonio es inteligencia y su obra principal consiste en pervertir la inteligencia. No sabemos cuántas veces, en el curso de los milenios humanos, ha logrado pervertir la inteligencia, que brota siempre virgen de las manos creadoras de Dios. Lo cierto es que, en el tiempo de Santo Tomás, su gran empresa de destruir el significado de la civilización cristiana conoció un jaque, una derrota: después de Santo Tomás el ángel de la falsa luz se ha visto privado del arma prestigiosa de la cultura que el Angélico supo poner al servicio del Reino.

No bastaba por cierto al Demonio desacreditar al Aquinate, disminuir su influjo, distorsionar su obra, aun en el interior de la Iglesia. Esas son operaciones tácticas, no estratégicas. A la inteligencia demoníaca no le convenía jugar al modo de un esgrimista, permaneciendo a la defensiva, sino volver a tomar la plena posesión de la inteligencia de la civilización. Santo Tomás había demostrado que, para triunfar, al catolicismo le bastaba la afirmación del ser; conveníale al enemigo, por consiguiente, deshacer tal afirmación. Santo Tomás había demostrado que al catolicismo le bastaba el valor nativo de la inteligencia para descubrir el ser; conveníale al enemigo, por consiguiente, corromper radicalmente la inteligencia humana.

Es esto lo que ha intentado: después de haber elogiado la inteligencia humana más allá de todo límite razonable, la ha escarnecido, exaltando en su lugar el absolutismo de la praxis y el primado del subconciencia; ha sembrado la duda sobre la incontrovertibilidad del ser y ha desencadenado los instintos de la vida orientándolos hacia la muerte.

Pero Dios no ha dejado a los míseros sin remedio. Como se hicieron sordos a la palabra del "Pastor de la Iglesia", les envió profetas "laicos", en todos los sectores de la cultura, antes de que ésta desapareciese. Los últimos, aquellos pintores que dibujaron la cabeza del hombre en el lugar de los genitales! En vano.

Santo Tomás desató el nudo cultural de su tiempo; el nudo de nuestro tiempo lo debemos desatar nosotros, con una afiladísima espada.

IV

Para mí no está exento de significación el hecho de que el monumento de Toulouse que contenía los principales restos de Santo Tomás haya sido destruido por el furor de los revolucionarios del 89.

No carece tampoco de significado el modo como nos instruye un ilustre heredero del 89, Feuerbach. En efecto, dicho autor no ha tenido duda alguna en señalar precisamente en la obra tomista su enemigo filosófico, y no por la cosmología tolemaica, la física aristotélica y otras tonterías, sino por la metafísica, o sea por su valoración del ser. Quiero citar, a este propósito, un texto del mejor entre los filósofos eclesiásticos romanos, Cornelio Fabro, quien afirma: "Feuerbach eligió la especulación tomista como el tipo del teologismo metafísico enmascarado luego por Hegel que era preciso absolutamente eliminar para recuperar el hombre *natural*. Y los muchos textos tomistas que cita están traducidos directamente de las obras principales".

Desde su punto de vista, Feuerbach no se equivocaba: el primado del ser, y por tanto del Logos, no dejaba ningún espacio al primado de la praxis!

Otro hecho para nosotros significativo es que el último ídolo de la cultura iluminista, Freud, dispuesto a flirtear hasta con el socialismo, no tuvo dudas de reconocer en la Roma católica su enemigo más serio. En efecto, romanidad es racionalidad, concreción y jerarquía, es primado de la inteligencia, del ser y de la

verdad —y por esto, más que por razones geográficas, es también digna patria del tomismo—, mientras que el psicoanálisis es ideologización de la libido, primado del ello, necesaria legitimación de la anarquía, maliciosa resignación a lo demoníaco.

Invocando la espada, por tanto, sabemos lo que decimos, pero... se trata de la espada del espíritu, que es claridad de juicio y consiguiente firmeza de propósitos. La posibilidad de discernir con juicio cierto es nuestra espada, sin la cual estaremos ciertamente perdidos, sin la cual nos equivocaremos absolutamente si reivindicamos la intransigencia, sin la cual sería tonto gloriarse de un maestro como Santo Tomás de Aquino.

V

He aceptado escribir este artículo porque justamente en orden a armarnos para el actual combate la doctrina del Aquinate es valedera.

Nuestra tarea, en efecto, no es adular a los que erran, sino abrirles compasivamente los ojos para que vean el camino que culpablemente han emprendido.

Sabemos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y que en un alma que no esté completamente corrupta la atracción de lo positivo es más poderosa que la de lo negativo. Por eso es urgente que mostremos, si de ello somos capaces, el rostro del error y —más aún— el peligro de las posiciones ambiguas, de manera que resplandezca la verdad con su genuino valor.

Pido, por tanto, la atención de mis lectores sobre algunos peligros, algunos nudos que nos conviene saber tempestivamente cortar. Son problemas que el Doctor Común ha afrontado antes que nosotros y en los que su ejemplo nos puede servir de ayuda, de advertencia, de estímulo.

VI

El primer nudo es el *naturalismo*.

Los gnósticos, contra quienes combatieron los Padres del primer siglo, eran naturalistas. Los aristotélicos (árabes o hebreos, no importa) del tiempo del Aquinate, eran naturalistas.

Naturalismo es convicción de la autosuficiencia de la natu-

raleza, de su completa autonomía. Engañosamente nos quieren hacer creer que se puede prescindir de la creación hablando de la eternidad de la naturaleza; engañosamente nos quieren hacer creer que se puede prescindir de la redención hablando del humanismo; engañosamente nos quieren hacer creer que se puede prescindir de la gracia y de la fe hablando de los recursos terrenos y de la ciencia humana.

El naturalismo, también en el tiempo de Santo Tomás, se amamantó de religiosidad, de una religiosidad (naturalística, justamente, o sea panteística) que acababa por anonadar a Dios en el mundo, un mundo donde la materia fagocita también el espíritu. También por esta vía el naturalismo desemboca en su lógica e inevitable consecuencia, el materialismo. El materialismo es la verdad del naturalismo. Las consecuencias son: desconocimiento de la persona, positivismo jurídico, tiranía política.

Para combatir el naturalismo, Santo Tomás no degradó en modo alguno la naturaleza. Más mesurado que Agustín, el Angélico reconoció a la naturaleza todo su poder, pero la hizo depender toda de Dios: en el plano de la naturaleza los seres son dependientes por la creación que, a su vez, no depende absolutamente de ninguna otra cosa que de la libre voluntad divina; en el plano de la gracia y de la santidad los seres dependen asimismo de Dios de modo tan radical que Santo Tomás no duda en hablar de "creatio" también para la santificación, ofreciendo de ello una demostración tan rigurosa que obliga a los objetos al silencio.

Pero en la edad moderna el naturalismo se nos presenta en una forma que escapa a un contraataque semejante. En efecto, el naturalismo propiamente moderno no es tan incauto como para pretender interpretar lo real. No parte del ser sino del pensamiento, en el que resuelve todo el ser; resuelve todo el ser en el Yo y, tras el fracaso del Yo Absoluto, tiende a resolver todo el ser en el yo individual y en su experiencia temporal; de este círculo mágico no sale sino para aniquilar al yo en el partido, en la masa o en la sociedad. En una palabra: el naturalismo moderno ha impedido toda posibilidad de empalme con Dios, es inmanencia absoluta, no habla ya en términos de ser, sino en términos de Sujeto, variadamente etiquetado, pero siempre rechazando la consistencia ontológica del ser, sobre el cual ya no es por consiguiente posible intentar teorema alguno. El ser, para nuestros interlocutores, es sólo una idea, y ésta nunca es considerada como un ser válido por sí mismo. El naturalismo moderno es una fuga del ser, cubierta por el humo del subjetivismo, una fuga que deja vía libre a la brutalidad más cínica jamás recordada.

Por desgracia, el naturalismo ha abierto una brecha también en la Iglesia. Dejamos de lado el desconocimiento suareciano de la metafísica tomista en su tesis más importante (la de la distinción real entre esencia y existencia en los seres creados); dejemos de lado las imprudentes concesiones no sólo lovanienses a las pretensiones originarias del racionalismo; pero ¿qué significa el odio que hoy serpentea entre las filas de la inteligencia eclesiástica hacia la misma metafísica y el discurso propiamente ontológico? ¿No significa, quizás, rendición incondicional? Notamos, aún con más frecuencia, un deseo tal de complacer al subjetivismo moderno, de hacerse aceptar por él como dóciles alumnos suyos, que nos sentimos inclinados a considerar imposible sobre dicha base una réplica eficaz. Preferimos ahorrar a nuestros lectores dolorosas citas de profesores eclesiásticos romanos. Preguntémosnos, en cambio, ¿cuál es nuestra tarea frente a este nuevo radical naturalismo?

No podemos, como Santo Tomás, tratar de construir algo con el naturalismo contemporáneo porque éste elude el ser. No nos queda, por tanto, sino obligarlo a una desmitificación total, obligarlo a mostrar abiertamente su odio por el ser y su amor por la nada, el vacío vertiginoso y autodestructivo al cual —lo sepa o no— de hecho se dirige.

Todos sus argumentos sobre la historia, porvenir y futuro son absolutamente falaces. Es tarea nuestra rehusar dejarnos enganchar por uno solo de los dientes de su monstruoso y falsificante engranaje, afirmar el ser, la objetividad del ser, el primado del ser, la trascendencia del Ser.

Ciertos habilísimos naturalistas modernos hablan, sí, de ser y de entes, pero con estas palabras sólo expresan promesas engañosas; llegan luego a escribir del Ente, como si no fuese suficientemente conocido el principio del que parten. Pues bien, incluso cuando declaran abiertamente que no intentan en modo alguno referirse al Trascendente, encuentran sacerdotes que al ver la E mayúscula enseguida se conmueven! Bien diverso es el ejemplo de Santo Tomás. El afrontó críticamente al interlocutor, depuró todo su lenguaje, hizo caer todo lo que no era conciliable con la fe, y, al encontrar un elemento sano, sólo sobre él construyó, reutilizando luego originalmente bosquejos particulares y escombros abandonados.

Nuestro interlocutor es mucho más perspicaz y huidizo y nos tiende trampas mimetizadas. No nos ofrece nada de positivo, pero nosotros podemos aún clavarlo a lo negativo que ha elegido y obligarlo a permanecerle fiel. Es la única posibilidad de salvarlo. Si lo mimamos, se perderá él con nosotros.

VII

El naturalismo es de marca pagana. Cuando reapareció entre nosotros se puso un sombrero nuevo y se llamó pelagianismo. Nosotros lo desenmascaramos ya en el tiempo de San Agustín, pero luego reapareció más astutamente como semipelagianismo. Un cierto renacimiento cristiano quedó por él contaminado y sus frutos no tardaron en mostrarse en la Iglesia que, en los umbrales de la edad liberal, fue presa del mundanismo.

El *laicismo* fue fruto maduro de esta posición, y aquel que recientemente, honrado como tomista, exaltó en nuestra casa la "cristiandad laica y profana", nos ha hecho de veras un flaco servicio.

Una de sus consecuencias ha sido, por ejemplo, que los cristianos que entre nosotros se comprometieron en política justamente para hacer fermentar con levadura santa las deficientes estructuras temporales, se han entregado completamente a un soberbio y fatuo laicismo siempre más prepotente, siempre más dañoso.

¿Completamente? Sí, hay que decirlo así, porque sólo alguno ha tenido el coraje de repetir en las asambleas de su partido, predicando en el desierto, que la bancarrota de los ideales era manifiesta, mientras que en general los dirigentes que se atavían aún con el escudo cruzado * hacen que surja la grave sospecha de que se están cubriendo con la cruz como con una máscara.

¡Por cierto que Santo Tomás no hubiera sido flexible como lo son ellos en materia de derecho natural!

Ofuscar el primado de los principios de derecho natural es ya entregarse al laicismo, o sea renunciar a la inspiración cristiana, convertirse al neopositivismo de la nueva izquierda neoiluminista, que es otro disfraz del materialismo.

Este tema es demasiado interesante como para ser despachado con una sola mención. Consiéntasenos, pues, una digresión, que sin embargo no nos distrae de nuestra materia.

VIII

Quien en política profesa querer una "democracia cristiana" debe volver a encontrar la genuina inspiración cristiana; de otro modo se pone en camino de suicidio.

* El A. se refiere al emblema del Partido Demócrata Cristiano italiano: una cruz sobre un escudo. (N. del T.)

En efecto, no existen "inmortales principios" si ellos no poseen la dignidad de lo Absoluto (¡y no sólo el crisma de la mayoría!). No existen valores que superen en verdad lo meramente fáctico, si a la religión sólo se le reconoce una dimensión privadamente (e incensurablemente) concienzual y no también social, política y jurídica, además de trascendente y sobrenatural.

"El derecho positivo —lo ha señalado también una fuente no tomista— para que valga más que el capricho de un bandido, debe estar fundado sobre un derecho absoluto" (Varisco).

Cuando se trata de los principios absolutos, el político cristiano es incondicionalmente fiel a los mismos; cuando se trata, en cambio, de la constitución de este o aquel país, de esta u otra generación está siempre dispuesto a discutir y, si le parece razonable, a cambiar.

Un político que mostrase una conciencia atenuada respecto al hecho de que el poder ateo (larvado o explícitamente tal, cuenta poco) es simplemente impío e inhumano, no merecería en modo alguno ser llamado cristiano.

La premisa de todo discurso cristiano acerca de la política es la siguiente: la autoridad viene de Dios; la ley es tal porque brilla con su luz; los dirigentes gozan de autoridad no porque haya gente que los sostiene sino porque su voluntad está del todo tensa hacia la realización de la verdad y la justicia. Esto es también tomismo, más genuino que el de los epígonos del maritainismo.

Un cristiano sabe con certeza que soberano es sólo Dios porque El es la Verdad; el pueblo lo es en la medida en que se deja iluminar por El, por tanto mucho menos; menos aún lo es el parlamento, que es sólo un órgano de representación del pueblo; menos aún los son los otros órganos constitucionales; figúrese cuánto lo sean los partidos, triste consecuencia de la *parcialidad* de nuestro conocer y de nuestro decidir (*conveniunt rebus nomina saepe suis*). Los cristianos de nuestro país, en cambio, dan demasiado crédito a las "mayorías". La mayoría es sólo un criterio técnico para poner término a una discusión; por lo demás, las discusiones verdaderamente importantes son sólo aquellas que versan sobre cuestiones morales; las cuestiones morales, en fin, no se resuelven sino apelando a los principios supremos y no al cotejo de los votos. Para esto sería lindo ser democráticos: no para hacer operaciones de escrutinio, sino para dejarse libremente iluminar por una sincera discusión.

La discusión sincera, sin embargo, está libre del prejuicio de que la verdad y la bondad dependen del arbitrio humano; al

contrario, está animada por la conciencia de que el arbitrio humano debe inclinarse ante la verdad y la bondad (nombres divinos, valores trascendentes, diría Santo Tomás). Por ello un cristiano no admitirá jamás que los valores absolutos sean sometidos al juicio de una discusión que se zanja según mayoría y rehusará siempre cualquier acto legislativo que sea contrario al derecho natural; un cristiano no soportará nunca que su voluntad de diálogo y de colaboración se realice al precio de una transacción sobre los principios; un cristiano no podrá jamás ser cómplice en la traición de los principios; ni tampoco se comportará como Poncio Pilato (cosa que por desgracia hemos visto verificarse en Italia, por ejemplo, en el caso de la ley sobre el divorcio).

IX

Debo confesar que la conducta de ciertos "personajes" democristianos me hace pensar que se han deslizado de la exaltación de las responsabilidades del laico o, tomísticamente, de las causas segundas, a la exaltación del laicismo, o sea, de la idolatría; que de la exaltación de la democracia según la bosquejara Pío XII, han pasado a la exaltación de la democracia deudora del vacío formalismo subjetivístico moderno; que de la exaltación de la "libertas filiorum" estén hoy pasando a la exaltación de la "libertas servorum". Por eso todos experimentamos que estamos a punto de ser arrastrados por el oleaje del permisivismo; los peores instintos se han desencadenado.

Piénsese por un instante en la única palabra que aparece inscrita sobre el escudo cruzado: Libertas. Libertad *¿de qué cosa?* preguntaría quizás Santo Tomás, *¿libertad del error y del pecado?* *¿respecto de qué cosa?* *¿quizás de la ley de Dios?* *¿para qué cosa?* *¿quizás para una felicidad toda y sólo terrena?*

La libertad no se justifica si se la intenta explicar prescindiendo del recurso a Dios, a Cristo, al Evangelio (y a quien lo ha transmitido). También hoy Santo Tomás enseña que para un cristiano la libertad es una cualidad de la voluntad y su grado es proporcional a la rectitud de la voluntad: si la voluntad es santa, entonces la libertad es sin límites; si la voluntad es corrupta, la libertad tiende a agotarse. Ahora bien, el criterio de la rectitud de la voluntad es el bien; por eso la libertad del mal es un contrasentido y sólo sirve para devorar el área en que los residuos de bien van siendo confinados cada vez más... hasta llegarse a constataciones amargas como aquella reconocida en un congreso de profesionales católicos: "La libertad corre actual-

mente el peligro de convertirse en el patrimonio exclusivo de un disentimiento impotente”.

X

Es doloroso constatar que incluso los mejores se atemorizan hoy frente a dos palabritas —presentadas como intercambiables— que, cual el perejil, afloran por todas partes: *integrismo* e *integralismo*.

El miedo de dejarse inspirar por los principios cristianos compele a confinarlos en un limbo esterilizado y abstracto. Los cristianos, en lugar de rechazar el poder práctico de los principios, deberían rechazar la herejía desde los principios; deberían rechazar una práctica que acaba por contradecir los principios. No se trata —enseñaría también hoy Santo Tomás— de deducir de los principios todas las aplicaciones prácticas, sin respeto por lo concreto, pero sí de no abandonarse al principio del “hecho que vale *pro lege*”. El principio y las situaciones han de ser confrontados y concordados, pero en tal confrontación el principio no puede ser sacrificado.

Esto no significa en modo alguno deducir la política de la moral, la realidad de la idea. ¿Qué tenemos de común con el racionalismo? La exagerada confianza en la ideología es típica del racionalismo moderno, que hace provenir la realidad de la idea; nosotros, en cambio, los cristianos, descubrimos la idea en la realidad (de la que no somos creadores) y la respetamos, sí, porque de otra manera despreciaríamos la realidad. Nos dicen integristas porque creemos que existe un orden y nos atribuyen una deducción que es característica de los modernos no cristianos (*et in primis* de los hegelianos de diverso color).

En el congreso de Perusa hubo democristianos que acusaron a un relator de integralismo sólo porque había auspiciado las estructuras sociales previstas por el Papa en la *Mater et Magistra*. ¿Qué quiere decir entonces dejarse inspirar por los ideales cristianos en el proyecto de la sociedad que se quiere construir si en las reuniones de aquel partido está proscrita hasta la citación de un tan alto maestro de ideales cristianos? Y Dios quisiera que se evitase la cita piadosa en favor de un empeño más actuario en la prosecución operativa de los ideales; por el contrario, muchos se afanan por asemejarse a los “laicos”, “aconfesionales” y “no-integralistas” (¿o sea: no católicos?) y enarbolan su seguridad de vencer al comunismo en nombre... de la República, o de Europa. ¿Cuál República? ¿Cuál Europa? Resulta claro que

en su acción política no quieren tener en cuenta los datos de la revelación cristiana; prescinden de la gracia, como el Estado Liberal, que los ha atrapado, prescinde de la Iglesia, olvidados de la enseñanza de Cristo: "quien no recoge conmigo, desparrama". Si siguen siendo cristianos es por fideísmo, es decir por herejía, posición absolutamente inconsistente y lógicamente superable (y *superanda*) en el ateísmo. Y también su posición política resulta radicalmente comprometida.

La acusación de integrismo, honor a la voluntad de conservarse en la vía recta y de conservar íntegro todo lo que nos ha sido revelado y que no está sujeto a superaciones, debería sonar al modo de una alabanza por el rechazo del relativismo historicista y del mito del progreso, rechazo que no considera el costo, memorioso de la enseñanza de Cristo: "qué ayuda al hombre poseer el mundo si pierde su alma".

XI

El *fideísmo* es otro de los nudos con que se encontró la espada de Santo Tomás. Hemos tocado una tecla delicada. ¿Fueron por acaso los aristotélicos los más encendidos adversarios de Santo Tomás? De ninguna manera: fueron los fideístas.

Así como en el seno del laicismo se anida el optimismo naturalista, así en el seno del fideísmo está el pesimismo. Se trata de otro desconocimiento del ser, de la naturaleza, de Dios y de su providencia.

El clericalismo —notémoslo bien— tiene su matriz en una posición pesimista. No necesito decir que el tomismo está lejano tanto de la desdicha del laicismo cuanto de la desgracia del clericalismo. Recordemos a Dante, que era buen tomista. El güelfismo era y es aún un clericalismo. Su actual versión del cléricomarxismo no disminuye por cierto su malicia.

El pesimismo sobre la naturaleza embiste también la racionalidad; por esto el clericalismo siempre se ha acoplado bien con el fideísmo, que es por cierto una herejía, y conduce directamente a la apostasía.

Del pesimismo al irracionalismo, del irracionalismo al fideísmo, del fideísmo a la apostasía. ¿Se ha notado que los cléricomarxistas son entusiastas carismáticos, en encendida polémica con el así llamado racionalismo de la tradición, y desembocan con frecuencia en declaraciones abiertamente fideístas?

Por desgracia no le ha tocado sólo a Santo Tomás deber combatir contra esta especie, nos ha tocado también a nosotros!

El fideísmo es óptimo aliado del Demonio, primero porque hace deshumano el acto de fe, segundo porque interrumpe la vía más obvia y naturalmente abierta a la válida crítica de las propias posiciones irracionales.

Pues bien, me parece bastante fundada la sospecha de que hoy, aun allí donde la fe parece resistir, no raras veces en realidad el fideísmo es el que tiene la parte del león.

Obsérvese, por ejemplo —cito de "L'Osservatore Romano"— lo que dice públicamente un moralista de una universidad pontificia romana: "Yo no sé refutar la tesis de los que sostienen la necesidad del aborto y de la eutanasia, si no es recurriendo al misterio de la resurrección". ¿Qué es esto sino una confesión de fideísmo? Y de cuán pernicioso sea el fideísmo, ya hemos tenido experiencia en los tiempos en que en Italia se discutía sobre el divorcio: creo que a la derrota sufrida no han dejado de contribuir en alguna forma las repetidas declaraciones fideísticas de cierto clero y laicado clerical sobre la indisolubilidad del matrimonio. Nada más lejano del tomismo.

Santo Tomás ha combatido el fideísmo en teología y en filosofía, el clericalismo en política y en derecho, el pesimismo en metafísica, en psicología y en moral. Nosotros no podemos sino seguir su ejemplo.

Defendamos la racionalidad que es luz de Dios, herencia verdaderamente honrosa de los padres. Quien la desconoce, "ceñidas tiene las sienes de fría tiniebla", como dijo el Dante; no se deje acariciar por tales tinieblas; déjese por el contrario iluminar por convicciones bien fundadas, que deben estar siempre prontas a aquel diálogo que es confrontación leal y amistad de la verdad.

XII

Existe finalmente otro escollo en nuestro camino para cuya superación bien puede ayudar el ejemplo de Santo Tomás. Es el escollo del *pseudoespiritualismo*.

Ciertos togados aristotélicos del tiempo de Santo Tomás querían ser tratados de espiritualistas, pero nuestro Doctor no les ha dejado espacio y ha demostrado su falacia. Ningún espiritualismo puede resistir sin anclaje en la trascendencia creadora de Dios.

Parecería increíble, pero basta que de los labios de nuestros adversarios broten expresiones como "valores espirituales" para que enseguida aparezcan sacerdotes a los que se les hace agua la boca. Y así hemos debido asistir a una chapucería verdaderamente admirable: en la ciudad que es patria de la mística más pura de la tradición cristiana de esta humilde Italia, millares de jóvenes fueron invitados a rezar, y se resolvió que se les hablase de mística y de oración... ¿quién fue el que habló? ¡Garaudy!

Si no queremos, más tarde o más temprano, desembocar en tan aberrantes conclusiones, será preciso vigilar contra el pseudo-espiritualismo.

Debe quedar asimismo bien en claro que sobre la base del pseudo-espiritualismo no es posible una válida afirmación de la persona. Más aún, el pseudo-espiritualismo acaba en antipersonalismo. ¿Acaso no es claro que la característica esencial de la persona es precisamente el espíritu, que es realidad ontológicamente consistente en su trascender la materia? Por eso es claro que los pseudo-espiritualistas no pueden hablar de persona y de sus valores sino en una total confusión mental.

No hace mucho tuve un pugilato verbal con dos socialistas, que se hacían llamar "onorevoli" *, sobre el tema del aborto, y yo les repetí que eran asesinos. En el momento de redactar el comunicado de prensa, me propusieron poner la expresión "siempre en el respeto debido a la dignidad de la persona"! Pues bien, ¿qué se debe pensar de gente que puede coherentemente defender el aborto partiendo sólo de postulados materialistas y luego te vienen a proclamar el respeto debido a la dignidad de la persona? ¿Qué dignidad puede tener la persona si no tiene espíritu?

Pero si estos groseros absurdos pertenecen a nuestros adversarios declarados, hay otros no menos graves que pertenecen a ciertos cristianos *di casa nostra*; que hablan, sí, de persona, pero no sobre la base de principios metafísicos incontrovertibles, sino sobre la base de argumentos fenomenológicos pedidos en préstamo al subjetivismo moderno y a sus proliferaciones.

Santo Tomás les repite: la persona extrae la dignidad de su ser y su operar de los constitutivos esenciales de la propia naturaleza. Sciacca le hace eco: "Si la interioridad no es objetiva, es humo"!

Este tema es más importante de lo que a primera vista pu-

* Así se califica en Italia a los diputados y senadores. (N. del T.) Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 69-91.

diera parecer, porque sin una segura doctrina sobre la persona fácilmente acabaremos en las filas del individualismo moderno, que es la perversión del personalismo católico, y de allí, inevitablemente, desembocaremos en el sectarismo y nos entregaremos a la anarquía. Después de lo cual no nos quedará por cierto ninguna posibilidad de defendernos del secularismo y de reivindicar el sentido de lo sacro, del que en cambio la Suma Teológica tomista sigue siendo el monumento ejemplar.

Santo Tomás conocía los mismos peligros que atravesamos nosotros, si bien diversamente etiquetados. El espacio y la discreción nos imponen ahora concluir. Digamos sólo que sobre la teorización del sectarismo contemporáneo a Santo Tomás, la cultura católica pudo prevalecer justamente gracias al concepto de bien común anclado al *bonum* metafísico de la persona. Y ello debería ser advertencia suficiente.

XIII

Concluyamos.

Al recurrir a Santo Tomás no hemos buscado por cierto enrocarnos en un injustificado conservadorismo formal.

Cierto día Ignacio Silone, a quien le gusta definirse, extravagantemente, un cristiano sin Iglesia, me dijo, con franca cortesía, que yo le parecía conservador. Yo le repliqué: todo está en saber qué es lo que se conserva.

Quien habla de Santo Tomás debería saber que fue un innovador; sus discípulos están en el mismo surco, sabiendo que innovación no es creación, sino descubrimiento y profundización.

Por lo demás, aun aquel que tiene un conocimiento superficial y sólo literario de Santo Tomás, sabe al menos que el Angélico dejó de lado la antigua prosodia para adoptar la moderna, caracterizada por el metro silábico y la rima, por cierto que sin tomar nada de la pasionalidad trovadoresca. Pues bien, más audaz aún fue la innovación de Santo Tomás en el método teológico y filosófico.

Un buen tomista es el más desprejuiciado innovador que pueda existir, justamente porque posee principios que le permiten adaptaciones que para otros serían suicidios.

Pero quien nos pide abandonar los principios debería recordar que nosotros tenemos dos mil años, y que gracias a los prin-

cipios hemos hasta ahora triturado y sepultado todas las ideologías adversas.

Y en cuanto a la firmeza sobre la que hemos insistido en alta voz, no es ella por cierto desesperación de perder la partida. Si estuviésemos desesperados seríamos pesimistas o clericales (güelfos o socialistas, poco cuenta), lo cual nos repugna.

No estamos desesperados porque sabemos que la antiverdad se autodestruye con su propio desarrollo y porque sabemos que el espíritu humano está naturalmente orientado a la verdad.

Nuestra firmeza es lealtad hacia la verdad y servicio de caridad a los hermanos más pobres, aquéllos privados, justamente, de las verdades basilares.

Esto significa la invocación a la afiladísima espada del juicio claro y cierto, mientras que para nuestros adversarios espada no significa otra cosa que violenta victoria porque, como dice San Pablo, ellos no tienen esperanza. Nosotros, en cambio, tenemos esperanza, pero no en la República o en las vicisitudes terrenas, sino en Dios, del cual esperamos el apocalipsis. "La esperanza —dice Santo Tomás— es como un humo que sube de la calle y que, causado por el fuego del amor, va a perderse en la gloria".

P. ENNIO INNOCENTI

Roma

EL ICONO, MANIFESTACION DEL MUNDO ESPIRITUAL

El autor del presente trabajo, profesor del Pontificio Instituto Oriental de Roma, infatigable investigador de la teología patristica y de la espiritualidad del Oriente cristiano, autor de más de veinte libros así como de centenares de artículos sobre dichos temas, ha tenido la deferencia de enviarnos el presente artículo para que fuese publicado en nuestra Revista. *GLADIUS* no puede sino expresarle su más sentido agradecimiento. (*N. de la R.*)

CREATURA, SIMBOLO DE LO INCREADO

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis (Goethe). El antiguo y siempre actual problema del arte puede ser formulado en estos términos: ¿Cómo lo material puede transformarse en signo y símbolo de lo inmaterial? ¿El cuerpo del espíritu? En iconografía sagrada el problema se traslada a un nivel esencialmente superior: ¿Cómo aquello que pertenece a la realidad creada puede llegar a ser símbolo de lo divino?

En el tiempo de las disputas cristológicas, cuando se discutía acerca del sentido de la humanidad de Cristo, la respuesta de los Padres fue bien nítida: "El Logos mismo de Dios, que es eterno, invisible, infinito, incorpóreo, fuera del tiempo, el principio que proviene del principio, luz de luz, fuente de vida y de inmortalidad, expresión de la belleza del Arquetipo, sello inamovible, imagen inmutable, 'definición' y 'razón' del Padre, desciende hacia su imagen y asume la carne... El ha venido de Dios y de El recibe su naturaleza formada de dos elementos contrarios: la carne y el espíritu; el espíritu que opera la divización, la carne que es divinizada"¹.

Al combatir la iconoclasia, los veneradores de imágenes han

¹ Gregorio de Nazianzo, *Or.* 38, 13; PG 35, 325 B.

extendido a éstas y a los íconos la función que los Padres atribuían a la humanidad de Cristo². Así, afirmaron solemnemente el principio en una profesión de fe que fue considerada, después del VII Concilio ecuménico (en 787), como una victoria de la ortodoxia. Aún en nuestros días, los admiradores de íconos se consideran obligados a recordar esta misma verdad a los hombres contemporáneos, a los que juzgan como semi-iconoclastas: "Un ícono, una cruz —escribe V. Lossky³— no son simplemente figuras para orientar nuestra imaginación durante la oración, sino que son centros materiales donde reposa una energía, una virtud divina que se une al arte humano". Como se ve, el ícono en sí mismo posee un valor sagrado; él es portador de energía espiritual.

FUERZA SANTIFICADORA DE LA ORACION

Ningún cristiano puede negar la licitud de tal extensión del poder de la carne de Cristo a todo aquello que debe llegar a ser *cristoforme* al fin de los siglos. El gran problema, sin embargo, sigue siendo el del grado de esta "cristoformidad" en nuestro tiempo, cuando la Iglesia está todavía "en camino" y la perfección final aparece todavía lejana.

Hay, con todo, casos privilegiados. Tanto la Iglesia latina como la de Oriente, ambas profesan que los siete sacramentos son ya signos santos, los cuales poseen el privilegio de comunicar la gracia y son las primicias de la Jerusalén futura. En lo que hace a las imágenes sagradas, los Occidentales católicos practican y defienden su culto. Al mismo tiempo, sin embargo, se sienten obligados a considerarlas aparte de los sacramentos, como esencialmente diferentes. Y fácilmente se escandalizan ante la piedad del pueblo oriental, para el cual esta diferencia parece no existir.

Para expresar la distinción entre sacramento e imágenes, los teólogos hablan de la virtud de los sacramentos como viniendo directamente de Cristo; mientras que la de los "*sacramentalia*" se ejerce sólo "*per orationem Ecclesiae*"⁴. Nuestro objeto no es negar esta distinción, sino mostrar también la profunda unidad de lo que se distingue.

La oración de la Iglesia, ¿no es en el fondo la oración de

² Cf., por ejemplo, Teodoro Estudita, *Antirrhética* III, 2, 3; PG 99,417 c.

³ Lossky, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 185.

⁴ Cf. M. Löhrer, *Sakramentalien. Sacramentum Mundi* IV (1969), col. 341-347.

Cristo mismo? ¿No debe ella crecer en fuerza y en intensidad para transformar el mundo y conducirlo a su última perfección?

Es precisamente tal esfuerzo por manifestar la unidad operante de la oración eclesial al que puede llamarse el 'opus operans', que se manifiesta en el arte de los íconos. Así entonces, su consideración es inseparable de la realidad de la Iglesia que reza, ya sea cuando autoriza la pintura de los íconos como cuando los venera. Como dice San Juan Damasceno: "el ícono es santificado por el nombre de Dios y por el nombre de los amigos de Dios, es decir, los santos, y es por esta razón que recibe la gracia del Espíritu divino"⁵.

Según los cánones de la Iglesia de Oriente, en efecto, la oración debe acompañar todo el trabajo del pintor⁶; y, por otra parte, es también la oración de los fieles la que santifica a los íconos hasta volverlos "milagrosos". Hay al respecto un texto característico, en la memoria del filósofo ruso I. Kireievsky, acerca de la pequeña iglesia de la Madre de Dios Iberskaia, el más célebre santuario del viejo Moscú: "Me encontraba un día en la capilla y miraba la imagen milagrosa de la Madre de Dios, toda ella reflejando la fe de las pequeñas gentes, del buen pueblo que rezaba a mi alrededor. Las mujeres y los viejos enfermos se arrodillaban, se persignaban y se inclinaban profundamente. También yo contemplaba con fe los santos rasgos de la cara y poco a poco el misterio de la virtud milagrosa se reveló. ¡No, no había allí solamente la tabla de madera pintada! ... Para todos los siglos, el ícono se hundía en los ríos apasionados de los movimientos del corazón, en las plegarias de los desventurados. El habría debido de llenarse así de la fuerza que en ese preciso momento allí se desprendía. Había llegado a ser un órgano vivo, un lugar de reencuentro entre el Creador y los hombres... Entonces, también yo caí de rodillas y me puse a rezar con fervor"⁷. ¿Intentaremos ahora analizar más en detalle esta actitud de oración, común al artista y a los fieles? Su sentido profundo se nos aparecerá más claramente.

LA FUNCION SACERDOTAL DEL ARTISTA

Puede resumirse la meta del arte iconográfico en dos puntos: 1) la enseñanza de la verdad, 2) la comunicación de la gracia.

⁵ Juan Damasceno, *De imaginibus* II, 14; PG 94, 1300 cd.

⁶ Cf. P. Miquel, *Théologie de l'icône* en *DSp* 7.2 (1971), col. 1229 ss.

⁷ Citado por N. Arsenjev, *Das heilige Moskau*, Paderborn, 1940, pp. 98 ss.

Las palabras de Dios en efecto, ejercen una función "dianoética" y al mismo tiempo "dinámica", están pletóricas de fuerza⁸. Se puede estudiar cuándo y cómo los cristianos pasaron de la enseñanza por la palabra a la enseñanza por la imagen. Se puede discutir la influencia de la mentalidad griega "visual", que es substituida por la mentalidad "acústica" de los hebreos⁹. Se pueden apreciar las ventajas psicológicas de una u otra forma de enseñanza¹⁰.

Con todo, desde el punto de vista dogmático, el fundamento último del empleo de las imágenes santas ha de situarse en el hecho de que el "Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14); que los discípulos son testigos oculares "de la nueva revelación" (Lc 1, 2). Cristo es la Palabra encarnada, "la imagen del Dios invisible" (Col 1, 15), objeto de visión¹¹.

De allí es de donde han sacado los pintores de íconos la justificación radical de su actividad artística. El gran defensor de la tradición Simeón de Tesalónica († 1429), les dirige esta exhortación: "Enseño con las palabras, escribo con las letras, pinto con los colores, conforme a la tradición; la pintura es verdadera, como la escritura en los libros; la gracia de Dios está allí, pues lo que allí se representa es santo"¹².

La función del iconógrafo se parece, pues, a la del sacerdote. Así leemos en un "Podlinnik" ruso (un manual de instrucción para los artistas): "El ministerio sagrado de la representación iconográfica comienza ya con los apóstoles... El sacerdote nos hace presente el Cuerpo del Señor en los oficios litúrgicos por la fuerza de las palabras... El pintor, lo hace por la imagen..."¹³.

En la misma línea, los teólogos ortodoxos más recientes¹⁴ insisten sobre la necesidad de restituir, en las iglesias cristianas, la enseñanza del dogma por medio de las imágenes sagradas. Los postulantes al sacerdocio deberían ser iniciados en la "teología del ícono", y el pueblo instruido para explicarlos.

En lo que concierne a los pintores, la Iglesia de Oriente, les

⁸ O. Procksch, "Wort Gottes" im AT, ThWNT 4, 89-10.

⁹ T. Spidlik, Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle, OCA 189; Roma 1971, p. 1 ss.

¹⁰ P. Miquel, Images (culte des) en DSp 7,2, col. 1503-1509.

¹¹ Cf. Simeón el Nuevo Teólogo. *Éticas* III, 231 ss.: "Así pues la divina Escritura emplea habitualmente contemplación de Dios por audición y audición por contemplación". S. C. 122, pp. 406-407.

¹² Simeón de Tesalónica, *Diálogo contra las herejías* 23, PG 155, 133 cd.

¹³ Ed. T. Bolsakov, Moscú 1903, p. 3.

¹⁴ L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1960; P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Bruges-Paris, 1970; trad. it., *La teologia della bellezza*, Roma, 1971; T. Spidlik-P. Miquel, *Ícône*, en DSp 7,2, col. 1224-1239 (bibliogr.).

ha recordado a menudo sus deberes: conocer la tradición de la Iglesia y llevar una vida pura¹⁵. ¿No incluye su función al mismo tiempo la doctrina y la vida?

EL PINTOR ES UN INSPIRADO

Los escritos sobre la "teología de los iconos" han conocido recientemente el éxito¹⁶. Sin embargo, ese mismo triunfo ha sido criticado por M. Alpatov, un gran conocedor de iconos, pues lo considera demasiado fundado sobre una perspectiva dogmática¹⁷. El arte no puede tener su punto de partida en una enseñanza formal, sino en una visión interior. El autor formula esta objeción en nombre de la estética. Pero nosotros podemos retomarla en nombre de la forma de la verdad que se pretende enseñar y que, "contemplativa", supone una visión espiritual. Para los grandes contemplativos de Oriente, la verdad espiritual no se identifica con las fórmulas dogmáticas. Ciertamente, no les es extraña; pues la verdad espiritual no es "a-dogmática" ni "a-lógica", pero sin embargo es más profunda: permanece escondida en el misterio¹⁸.

La *theoria*¹⁹, visión de Dios en todas las cosas, se esconde no sólo a los hombres carnales que dirigen su atención a la "superficie" sensible, sino que tampoco se revela a aquellos que transforman la teología en "tecnología" y quieren abarcar el misterio divino en las categorías de las formas humanas²⁰. La exclamación de Gregorio Nazianceno dirigida contra los "charlatanes" en materia religiosa, puede bien adaptarse, con más razón, a los malos pintores: ¡Maldición a todos aquellos que transforman la teología en un "*technydron*"!²¹.

Los hombres espirituales no tienen un "alma aristotélica, sino un alma 'vidente'"²². Ellos descubren la verdad por una intuición del espíritu purificada e iluminada por la gracia, de un solo golpe, *ἐξαίφνης*²³, "a tientas"²⁴. Esta visión —leemos en la

¹⁵ P. Miquel, *Théologie de l'icône*, *ibid.*, col. 1229 ss.

¹⁶ Cf. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma, 1978, p. 384.

¹⁷ M. Alpatov, *Le icône russe. Problemi di storia e d'interpretazione artistica*, Torino, 1976, pp. 12 ss.

¹⁸ S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 12.

¹⁹ T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien, op. cit.*, pp. 211 ss.

²⁰ Gregorio de Nazianzo, citado *ibid.*, pp. 40 ss.

²¹ *Id.*, *Or.* 27, 2; PG 36, 13b.

²² Cf. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 318.

²³ Platón, *Banquete* 210 e.

²⁴ Máximo el Confesor, *Quaest. ad Thalas*, 32; PG 90, 372bc.

vida de San Sabas el joven²⁵— “cayó sobre mí súbitamente, solamente queriéndolo Dios, sin que yo tuviera ni idea ni curiosidad alguna a ese respecto”.

Tal intuición espiritual se encuentra al principio de la obra de arte religioso. P. Florenskij encuentra en cuanto a esto un bello ejemplo en la vida de Rafael²⁶. Y sobre este punto su opinión se une a la de Evdokimov: “Si nadie puede decir: ¡Jesús es el Señor! si no es por el Espíritu Santo (1 Cor 12, 3), tampoco nadie puede representar la imagen del Señor, si no es por el Espíritu Santo. El es el Iconógrafo divino”²⁷.

El mismo Evdokimov confirma su afirmación con la doctrina de Gregorio Palamas: “La belleza perfecta viene de lo alto, de la unión con la luz más que esplendente, y que es el único origen de una teología segura”²⁸.

Por su parte los hesicastas hablan de una visión “tabórica”, que es aquella que les fue acordada a los tres apóstoles durante la Transfiguración de Jesús²⁹. No es por cierto debido al azar que los discípulos de una escuela de pintura del Monte Athos, tuvieran que producir, como primera obra, precisamente el ícono de la Transfiguración. Así pues, el ícono debía aparecer como el fruto de su experiencia artística vivida.

LA GENESIS DE LA OBRA DE ARTE

El artista que ha alcanzado “a tientas” la verdad espiritual, siente un deseo irrefrenable de expresarla exteriormente. L. S. Frank († 1950), pensador ruso que analiza teológicamente la creatividad, escribe: “El hombre es esencialmente creador. El elemento de la creatividad es inmanente a la vida humana. En tal sentido, el hombre puede ser definido como el ser que participa conscientemente de la creatividad divina... Hacer la voluntad de Dios, en el verdadero sentido de la expresión, no es posible sino por alguna forma de la libre creatividad humana”³⁰.

El mismo autor nos describe el esfuerzo doloroso del artista,

²⁵ N. 58, fin: cf. *DSp* 2, 2, col. 1823.

²⁶ P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano, 1977, pp. 74-77.

²⁷ P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 13.

²⁸ J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, p. 140.

²⁹ Cf. P. Deseille, *Gloire de Dieu en DSp* 6, col. 455.

³⁰ L. S. Frank, *Il pensiero religioso russo da Tolstói a Losskij*, Milano, 1977, p. 277.

esfuerzo que se extiende desde la inspiración hasta la ejecución de la obra de arte³¹. Y coincide en este punto con V. Ivanov († 1949), poeta ruso y profesor del Instituto Oriental en Roma³². Más claro todavía es P. Florenskij, el verdadero teólogo del ícono³³. Es este último el que distingue varias fases en la creación.

La primera fase es oscura, tenebrosa. Se siente vivamente que la visión espiritual vivida no es de este mundo y que nada de lo que cae debajo de la vista responde a ella.

Luego viene la segunda fase, el período "de la ascensión". Los sentidos internos, la imaginación, comienzan a producir imágenes y nuevas formas, sin correspondencia exacta con lo real. ¿Acaso responden a la visión espiritual que se ha tenido? No, jamás. Pero hay artistas impacientes que toman estas creaciones imaginativas como símbolos para expresar la realidad espiritual. El resultado es negativo. Se ha querido expresar lo espiritual y no se ha logrado sino expresar lo irreal, lo ilusorio.

Los verdaderos artistas esperan el tercer momento, el período "de descenso". Fatigado por las tentaciones que soporta sobre lo ilusorio, el artista no produce más representaciones imaginativas. Antes bien, recomienza, nuevamente, a observar la realidad del mundo. Pasa entonces a sufrir a causa de la contradicción de los dos mundos, el espiritual y el terreno, hasta que llega a un momento bienaventurado. ¿Nos animaremos a llamarlo la cuarta fase? Pues es sólo un instante, aunque pleno de significación. El artista ve las formas reales, pertenecientes a nuestro mundo concreto, y que sin embargo llegan a ser capaces de transformarse en símbolo, palabra, expresión de la visión espiritual anteriormente vivida. Adviene luego, la quinta fase: el trabajo artístico, en el sentido más estricto de la palabra, la pintura de la imagen³⁴.

Según las palabras de Florenskij, "esta visión es más objetiva que las realidades objetivas terrestres, más substancial y más real que ellas; es el punto de apoyo de la obra terrenal, el cristal en torno al cual, siguiendo las leyes de la cristalización, la experiencia terrenal se cristaliza siguiendo su modelo. Es en este sentido que llega a ser por completo, dentro de su propia estructura, un símbolo del mundo espiritual"³⁵.

³¹ *Ibid.*, p. 269-279.

³² T. Spidlík, *Un facteur d'union: la poésie. Viatcheslav Ivanoff*, OCP 33 (1967), pp. 130-138.

³³ P. Florenskij, *op. cit.*, pp. 32 ss.

³⁴ Libre resumen del pensamiento de Florenskij.

³⁵ P. Florenskij, *Le porte regali*, p. 42.

EL "AYUNO DE LOS OJOS"

En la última fase de la creación, un peligro acecha todavía al artista. Podría embriagarse de la abundancia de las bellas formas que le ofrece el símbolo concreto. El iconógrafo sagrado toma pues conciencia de que se le impone el "ayuno de los ojos"³⁶. Y gracias a este ayuno puede rechazar las formas inútiles.

La razón de este "ascetismo artístico", es la que establece Frank como condición de todo arte verídico. La acción creadora del hombre es una participación, y entonces también una imitación, de la obra creadora divina. Dios no crea sólo por crear, sino para santificar, divinizar lo que ha creado³⁷. Consecuentemente, el iconógrafo —también él— pinta solamente las formas que logra santificar, a las que él da la perfección final, a fin de que ellas puedan expresar la plenitud del Espíritu Santo. Todo esto que se figura, pues, expresa la perfección escatológica. Esta exigencia de "selección" es, en lo que concierne a los íconos, bien patente. Y carece absolutamente de excepción. "La existencia metafísica que se manifiesta concretamente, escribe Florenskij, debe manifestarse claramente; la manifestación que el ícono presupone, debe abarcar todas las particularidades, formar un solo todo, y esta unidad ha de ser evidente: si el ícono presentara alguna cosa que fuera una particularidad puramente exterior, naturalista o decorativa, la manifestación integral sería destruida y el ícono ya no sería más un ícono"³⁸.

Florenskij explica esta unidad integral de los íconos por la analogía de los sueños. La experiencia demuestra que un sueño está a menudo causado por un acontecimiento exterior. Así, por ejemplo, el despertar causado por la campana inspira toda una historia soñada que conduce, por un encadenamiento lógico de todas las escenas particulares, a la última conclusión identificada con el tañido real de la campana. Todas las escenas de un largo sueño son elegidas y ordenadas según su utilidad para expresar el último momento vivido³⁹. Un proceso análogo se verifica en el "sueño artístico" del iconógrafo. Todo lo que está en la imagen apunta a la traducción de la experiencia espiritual vivida. Y si se ha hablado aquí de "ayuno", la idea está absolutamente en la línea del pensamiento de la Patrística. Según San Basilio, el ayuno ascético consiste en la utilización del alimento según la necesidad, de acuerdo a la regla de suficiencia: nada de más y nada de me-

³⁶ L. Ouspensky, *La théologie de l'icône*, p. 210.

³⁷ L. S. Frank, *op. cit.*, p. 278.

³⁸ P. Florenskij, *Le porte-regali*, pp. 127 ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 20 ss.

nos⁴⁰. Adán, en el Paraíso, ayunaba a la vista de toda creatura. Fijaba su mirada sobre las cosas visibles, en la contemplación, sólo para alimentar su alma del conocimiento y del amor de Dios⁴¹. No es otra cosa lo que pretende hacer el iconógrafo con las formas de la naturaleza visible. He aquí algunos ejemplos. El hombre se halla en un bosque. Uno o dos pequeños árboles bastan para mostrar esa circunstancia. En Belén, los pastores apacientan sus ovejas: sólo una o dos; los mismos pastores no son generalmente más que dos (bien podría hacerse aquí la comparación con los "pesebres" barrocos en Occidente), pues el testimonio concordante de dos personas ha de ser considerado como verídico⁴².

El gran dolor de la Madre de Dios junto a la Cruz es traducido por un pequeño gesto discreto y la Consolación que Jesús le dirige, por una simple mirada. Por lo demás, aquellas honduras de visión divina permanecen ocultas tras los ojos inmóviles de los santos.

ASCENSION ESPIRITUAL A PARTIR DE LA IMAGEN MATERIAL

Si el pintor ha expresado su visión a través de la imagen, lo ha hecho para que esta "encarnación" pueda servir a otros como punto de partida de su propia ascensión espiritual. Esto es, pues, una gracia comunicada; pero no automáticamente⁴³. Exige del espectador un esfuerzo semejante a aquel del pintor, pero procediendo por un movimiento inverso bajo la forma de una ascensión del espíritu desde la tabla de madera hasta la visión espiritual.

También esta visión puede ser considerada en varias etapas. Según el esquema clásico de la contemplación, se suceden tres "visiones": sensible, intelectual y espiritual. Los sentidos contemplan la apariencia de las cosas, el entendimiento devela el "logos aristotélico", el contenido intelectual; finalmente, el corazón puro "ve a Dios" (Mt 5, 8), aprehende el sentido espiritual⁴⁴.

Sin embargo, no basta constatar la existencia de estas tres visiones. La gran pregunta para el culto de las imágenes es saber

⁴⁰ Basilio, *Hom. in Hex*, 8, 7: PG 29, 184ab; cf. T. Spidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma, 1961, pp. 111 ss.

⁴¹ Basilio, *Si Dios no es el autor del mal*, PG 31, 341 ss.; *La sophiologie...*, pp. 54 ss.

⁴² Cf. Deut, 19, 15.

⁴³ Según San Basilio, la naturaleza creada habla del Creador, pero no *automatós*, *Hom. in principium Prov.* 3; PG 31, 392b.

⁴⁴ T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, pp. 314 ss.

si admitimos o no, y en qué medida, su conexión intrínseca. He allí el centro de la discusión entre las mentalidades "idolátrica", "iconoclasta" y veneradora de íconos.

El espíritu idolátrico se manifiesta como la negación del pasaje de una visión a otra. La idolatría de los antiguos era ciertamente material. El ídolo visible es en sí mismo objeto de culto divino. Con fina penetración, Gregorio Niceno y Gregorio Nazianceno hablan de la "idolatría de los conceptos", que se muestra en aquellos que se detienen en lo intelectual y no pasan a lo espiritual⁴⁵.

La veneración de los íconos supone, por el contrario, un pasaje. Cuantas veces se les haya reprochado a los veneradores de íconos el ser idólatras, su respuesta fue siempre firme: "El culto que se rinde a la imagen pasa al prototipo"⁴⁶.

Ahora bien, esta respuesta, irreprochable en sí puede satisfacer tanto a aquellos que veneran a los íconos, como a aquellos cuya actitud es profundamente iconoclasta, o mejor dicho: cripto-iconoclasta.

Estos últimos admiten la utilidad de las imágenes como una ayuda psicológica; ellas concitan la atención. Pero su función permanece en el plano externo. Por ese camino se profesa, inconscientemente, el mito famoso de la caverna de Platón⁴⁷: las imágenes no son sino sombras que, por una vaga semejanza evocan el recuerdo de la verdadera realidad vista anteriormente. Tomando su punto de partida en la imagen sensible, debe luego el entendimiento desligarse lo más rápido posible, pues la verdad sólo está en la inteligencia.

También los veneradores de íconos insisten en cuanto al pasaje de lo visible a lo invisible, pero de un modo esencialmente diferente: no por el rechazo de lo visible, sino por el descubrimiento de lo invisible *en* lo visible.

Es sabido que en el platonismo puro tal pasaje es imposible. Las dos realidades, lo material y lo espiritual, son demasiado distintas una de la otra. Una realidad invisible puede tener solamente una imagen invisible, y una realidad visible es representada en imágenes visibles. Pero no existe una imagen visible de lo invisible, no hay sino una "sombra"⁴⁸. Ahora bien, una sombra puede ser útil, pero no se la venera.

⁴⁵ Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, PG 44, 377: trad. Daniélou, S. C. 1, pp. 110 ss.

⁴⁶ Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 18, 45; PG 32, 149c.

⁴⁷ Platón, *Repúbl.* VII, 1, 514a ss.

⁴⁸ H. Merki, *Homoiôsis theô. Von der Platonischen Angleichung an*

La doctrina aristotélica que enseña la unión substancial entre el alma y el cuerpo ofrece la posibilidad de una actitud distinta. Lamentablemente, la doctrina de la "participación" fue poco desarrollada por la escolástica de la Edad Media. Además, en el umbral de la Edad Moderna, la *idea clara et distincta a quavis alia* deslumbró los ojos de aquellos que sentaron los fundamentos de las "ciencias exactas". A partir de allí, entonces, ¿qué hacer con la imagen en esta civilización técnica, ya que aquellos que la veneran sostienen el principio contrario de "la idea clara y distinta"? El pasaje contemplativo supone la no separación, que lo uno sea contenido en lo otro, misteriosamente y de ningún modo "claramente". ¿Será necesario sorprenderse de que en Occidente se haya llegado progresivamente a coincidir con las invectivas de Calvino, para el que cada imagen de Dios es "frívola y hasta abusiva"⁴⁹; o al escepticismo sereno y tolerante de Santo Tomás Moro? Según él, en la isla Utopía no se ve "ninguna imagen de los dioses en los templos, para que cada uno sea libre de concebir a su Dios bajo la forma que convenga a su fe"⁵⁰. La realidad material de la imagen, así pues, ha perdido toda significación.

DE LA MATERIA A LAS FORMAS Y LOS COLORES

Si los veneradores de íconos insisten en la importancia de la imagen material, son al mismo tiempo conscientes de que esta realidad sensible también es compleja: contiene la materia como tal y la imagen pintada en formas y en colores.

Florenskij cree descubrir una cierta sombra de iconoclasia en los maestros del color de Occidente, que eligieron el lienzo y los colores al óleo, densos y carnales. Para poder gozar de esos colores se olvida sobre qué material están pintados. Mentalmente la tela deja de existir una vez pintada⁵¹. Ese menosprecio de la materia aumenta evidentemente con la invención de la imprenta. Aquí ya la imagen se hace una con las formas y los colores, y a menudo las formas solas son reproducidas sin que importe sobre qué materia: cartón, tela o plástico.

Los íconos son, por lo contrario, pintados sobre planchas de madera. Jamás se los puede reproducir fielmente sobre el

Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis VII, Freiburg in der Schweiz, 1952, p. 83.

⁴⁹ Calvin, *Institution...* I, cap. 11, p. 4 y t.

⁵⁰ Thomas More, *L'île d'Utopie*, libro 2, trad. P. Grunbaum-Ballin, Paris, 1935, p. 229.

⁵¹ P. Florenskij, *op. cit.*, p. 117 ss.

papel⁵², pues, como tal, la madera resulta una parte integrante de la contemplación. No se contemplan los colores en lugar de la madera, sino los colores sobre la madera, la madera coloreada, y el artista nos muestra así lo que se puede llegar a hacer con una tabla.

Se sabe que el arte moderno pretende revalorizar otra vez la materia, su propia belleza originaria, su ritmo; tal como, además, siempre se ha admirado los bloques de piedra de Miguel Angel con sus formas nacientes. Los admiradores de íconos descubren una belleza similar: ese pasaje, el nacimiento de las formas, de los colores y de la luz sobre la tabla de madera. ¿Una simple cuestión de gusto artístico? Seguramente mucho más que eso. Un proverbio ruso dice: De la misma tabla de madera se puede hacer o un ícono o cualquier otra cosa. Lo que allí cuenta es el "devenir" que le da ritmo al "pasaje", que debe continuarse en la contemplación.

DE LO SENSIBLE A LO INTELIGIBLE

La iconoclasia mucho más acentuada se manifiesta allí donde se desvaloriza el pasaje de lo sensible a lo intelectual. En el caso de la pintura la negación de dicho pasaje conduce a dos aberraciones diversas: el sensualismo artístico y el simbolismo formalista.

Dejemos de lado la cuestión a propósito de si el sensualismo en el más craso sentido del término, podría inspirar una verdadera obra de arte. Lo que temen los especialistas en íconos, es un peligro más sutil: un arte demasiado humano, profano, caracterizado por la ausencia de perspectiva religiosa.

Comparando la *Madonna del Granduca* de Rafael y el ícono ruso de la Theotokos, Ouspensky llega a esta conclusión: el gran artista italiano nos presenta una bella mujer con un niño maravilloso. Nos dice cosas sublimes acerca de su mutuo amor, de sus relaciones humanas. Pero no nos dice que esta mujer es Madre de Dios y que el Niño es divino⁵³.

Para lograr su finalidad de enseñanza teológica, los iconógrafos utilizan ampliamente el simbolismo, que ya se ha vuelto más o menos tradicional. Así, por ejemplo, supongamos que el rojo sea divino y el azul humano: Cristo estará, entonces vestido de rojo y sobre sus hombros llevará el manto azul; en el caso de la Theotokos esto será evidentemente a la inversa. Si la luz significa

⁵² *Kartiny* —llaman los rusos con menosprecio a las imágenes impresas.
⁵³ L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône*, p. 216 ss.

la gracia del Espíritu, ella tendrá su fuente no fuera, sino en el interior de las personas sagradas; y así lo demás.

Ahora bien, en este lenguaje simbólico, admirable en sí mismo, se esconde otro peligro, el de un simbolismo formal, el de una "tecnología", ya denunciada. La pintura de íconos degenera pues en un oficio que termina por producir símbolos cada vez más convencionales, como categorías fijas de una enseñanza rudimentaria. Esta degeneración del arte sacro aparece cuando los artistas ya no son capaces de pasar de lo intelectual a lo espiritual.

DE LO INTELECTUAL A LA VISION ESPIRITUAL

¿Cómo, pues, pasar de lo humano a lo divino? Por una intuición espiritual, dicen los contemplativos. Por una visión, hemos dicho en el caso del artista. Tratándose de aquel que contempla el ícono, se habla más concretamente: venerando lo que se representa en la imagen.

El conocimiento "simple"⁵⁴ se transforma en espiritual por amor, que es una "fuerza extática"⁵⁵. El amor ha unido las naturalezas humana y divina en Cristo. El amor que se manifiesta en la veneración de Dios y de sus santos habrá de unir el arte humano del ícono a la visión espiritual y a la comunicación de la gracia. La sola veneración pasa entonces el último abismo, pues ella no se detiene ni en las formas ni en las nociones, ella se vuelve a la persona viviente.

Los cristianos de Oriente considerarían como una profanación cualquier actitud que signifique falta de respeto hacia los íconos (como, por ejemplo, fumar delante de ellos). Una exposición en un museo equivale a una desacralización. Si no es venerado, el ícono deja de ser un ícono. Es Florenskij quien lo explica: "Fuera de su relación con la luz, fuera de su función, la ventana es como inexistente, muerta, no es una ventana: arrancada de su relación con la luz no es sino madera y vidrio... Lo mismo ocurre con los íconos, representaciones visibles de apariciones misteriosas y sobrenaturales..."⁵⁶.

La finalidad de la iconografía sagrada es ponernos en contacto con las personas que viven en el mundo divino: los santos, los ángeles, la Madre de Dios, el Salvador. Occidente, en sus pres-

⁵⁴ T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 315.

⁵⁵ Cf. R. Arnou, *Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, *DSp* 2, 2, col. 1722.

⁵⁶ P. Florenskij, *op. cit.*, pp. 59 ss.

cripciones litúrgicas, pone sumo cuidado en indicar que a las imágenes se las venera con el gesto correspondiente a la persona que en ellas se representa (la genuflexión delante de la Cruz, la inclinación delante de la estatua de un santo). La devoción oriental ha sido, en este aspecto, menos escrupulosa, bien que suele acusarse al pueblo fácilmente de falta de instrucción. Sin embargo, la vieja regla iconográfica permite, en cierta medida, esas "ausencias de distinciones": aquel que verdaderamente reza delante de una imagen, ha de pasar del *typos* al *Prototypos* y de éste al *Archetypos*.

El *Archetypos* es Dios Padre hacia el cual, en última instancia, se dirige toda oración. El *Prototypos* es Cristo. Se lo descubre en el *typos*, es decir en su imagen directa, representando su cara, o en la imagen de los santos, pero es sólo por su intermedio que se entra en contacto directo con el Padre. La actitud de aquel que reza delante de un ícono es pues la de los habitantes mismos de la Jerusalén celeste, capaces de ver a Dios en todo.

Los pintores de íconos siempre tuvieron conciencia de esto y por tal motivo presentan el mundo de la manera que corresponde a esta visión escatológica. Las montañas, los árboles se inclinan hacia Cristo, los sufrimientos de los mártires ya no causan más dolor, la grandeza de las personas y de las cosas responde a su grandeza espiritual, las miradas de las personas se encuentran en la eternidad, el sol y la luna no dan más luz, pues Dios mismo expande su luz sobre la tierra (Ap 22, 5) sin sombras.

"La pintura de íconos, podemos decir, ve en la luz no sólo una cosa exterior a los objetos, sino la identidad esencial e íntima de su substancia. Para la pintura de íconos, la luz sostiene y crea las cosas, ella es su causa objetiva; de allí pues que no pueda ser considerada solamente como exterior, ella es su principio creador trascendental que se manifiesta en ellos pero que no se limita a ellos"⁵⁷. "Todo lo que allí se manifiesta en ellos es luz — *πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν*" (Ef 5, 13)⁵⁸.

TOMAS SPIDLIK, S. I.
Roma

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 171 ss.
⁵⁸ *Ibid.*, p. 177.

¿ESTADO TOTALITARIO O SOCIEDAD TUTELAR?

Nuestro ingreso en el año 1984 ha dado lugar a numerosos comentarios acerca de la archiconocida novela de George Orwell, obra-memento para este pobre siglo. Dejando de lado algunos ensayos razonables y sobrios, la mayor parte de los comentarios están marcados al rojo vivo de la mentalidad-1984: mentalidad totalitaria, utopista, mentirosa, tanto respecto de nuestro tiempo como respecto de la condición humana. En los Estados Unidos el debate no aporta prácticamente nada nuevo. El renombrado Podhoretz que hace no más de diez años atrás era el portestandarte del progresismo pero que desde entonces se convirtió en "neo-conservador" igualmente afanoso e intolerante, trata en varios artículos de apropiarse de Orwell, quien, "si volviera hoy", sería también un "neo-conservador"; según sostiene con la arrogancia del convertido. Otro, el profesor Miller, denuncia a los EE. UU. como país de un totalitarismo no mucho mejor que el de la URSS, puesto que, dice él por otra parte correctamente, en lugar del "Gran Hermano nos observa" (el *leitmotiv* de "1984"), en América "nos obliga a mirarnos a nosotros mismos" (por televisión, se entiende). Por lo demás, agrega, la "nuevalengua" se ha convertido en el lenguaje oficial de América puesto que la cuasi-esclavitud de la sociedad de consumo se llama, en la jerga publicitaria, "liberación". Igual que en "1984", donde el odio se llama amor, la guerra lleva la etiqueta de "paz".

No obstante, Orwell y su obra no están aquí en cuestión sino marginalmente. La fecha en sí misma no es más que un memento, la ocasión de un balance que desde ahora requiere este siglo, sobre todo si se tiene en cuenta que en dicho balance debe incluirse el horroroso legado que este siglo le deja al siguiente. El historiador de este último —si la historia en tanto disciplina sobrevive— deberá distinguir entre dos grandes tendencias que dividen a nuestro siglo, dos tendencias que tienen la misma inspiración y los mismos fines, por más que sus manifestaciones,

en apariencia diferentes y aún opuestas, podrían cambiar el estado actual de las cosas. Una de estas tendencias se realiza actualmente en el *Estado totalitario*, sobre el cual el debate público en principio es más o menos unánime, aún cuando los menos inteligentes llaman, contra viento y marea, totalitarios de igual modo a los Estados Unidos, Africa del Sur, la España franquista, etc... Pero, de otra parte, es verdad —y he aquí la segunda tendencia—, que existe también una *sociedad tutelar*, el fin último de la mentalidad moderna.

He elegido la locución "sociedad tutelar" después de alguna reflexión. Alexis de Tocqueville seguramente habrá conocido, él también, momentos difíciles antes de precisar su pensamiento y de encontrar la locución "Estado tutelar" para designar lo que presentía como el futuro de los regímenes democráticos. Entendía por ello, según su célebre fórmula de su obra maestra "*La Democracia en América*", un estado que "le ahorra a sus ciudadanos el trabajo de pensar y de vivir". Pues yo vivo desde hace decenas de años en el Estado del que habla Tocqueville, pero nunca he podido aceptar el término "Estado" que, en los Estados Unidos, posee derechos y una autoridad muy limitados. Se jactan aún de este estado de cosas, según la convicción americana de raíces en la teoría del contrato de John Locke, que quiere que el Estado sea el servidor de los ciudadanos, nada más.

Como el vacío de poder no existe en modo alguno, la potestad a la que renuncia el Estado "contractual" para automáticamente a la sociedad en tanto tal, siendo ella misma resultado del "contrato".

Sin tener que alargar en demasía este análisis —habrá que volver sobre él algún día— digamos que en América es la misma sociedad la que tutela, de una manera anónima, dicta cuasidespóticamente aquello que llaman de un modo inocente el "*american way of life*". Desde luego, las reglas no emanan de un partido todopoderoso como en un Estado totalitario; pero el anonimato de sus decretos no los hace por ello menos implacables. En verdad, como cada ciudadano es el "buen hermano" de todos los demás, no existe la complicidad tácita de una población bajo una tiranía perfectamente identificable. Una opinión "no conformista" aísla casi tanto como un campo de "reeducación".

He avanzado sobre este análisis para mostrar la forma político-social que toman las dos mayores tendencias del siglo y cuya prolongación corre el riesgo de poner en peligro al siglo veintiuno. ¿Qué tiene en miras el *Estado totalitario* en su inspiración y praxis? Resulta evidente hoy, como ya lo era en tiempos de Marx, que se trata de la creación de otro hombre, y que

para lograrlo hay que destruir al antiguo, el de siempre. Destruir, eso quiere decir en la práctica, aprendida por Pol Pot en la escuela de Sartre y de la Beauvoir, reventar, hacer morir de hambre, evacuar los hospitales —frecuentemente por la ventana. O bien, quiere decir, cuando se trata de decenas de millones, organizar a su alrededor condiciones de vida absolutamente nuevas, engendradas en la mentalidad, alimentadas por las abstracciones de los comisarios y otros intelectuales. Lenin lo llamaba “superestructura” (ya entonces la jerga de la barbarie), esto es, nada de “cultura”, sino algo dependiente (de una infraestructura material) y desmontable. Desmontable y reemplazable como una carpa o una estructura prefabricada.

El totalitario está persuadido como Pol Pot que basta con un millón de comunistas puros y duros —por tanto, la exterminación de cinco millones de Camboyanos— para recrear una nación comunista; los otros totalitarios encuentran en el número un obstáculo y recurren a otros medios. Crean una superestructura nueva, mientras esperan que llegue el momento de suprimir los componentes sociales subsistentes. En particular se efectivizará el plan cuando la madurez de la sociedad comunista permita que sea absorbida la superestructura, ya residual, por la infraestructura. Las realidades materiales dictarán a todas las otras manifestaciones humanas su carácter.

La superestructura (temporaria) consiste en la religión, el arte, las leyes, las instituciones, la familia, la literatura, la lengua, el Estado mismo. En un primer tiempo, hay que transformarlos, saber hacerlos adaptarse al estado de cosas económicas: la propiedad colectiva de los medios de producción. Pero en un segundo tiempo, la cuestión reside en abolirlos, bajo pretexto de que la nueva humanidad no tiene ya necesidad de familia, de arte, de leyes, etc., dado que en adelante vive en una suprema y sublime transparencia: el hombre coincide consigo mismo, toda alienación ha terminado; es ahora la existencia material la portadora de los “valores”, valores monopolizados antiguamente por las clases explotadoras. No obstante, hay una diferencia: antes de la revolución marxista estos valores han estado encarnados en instituciones porque así los explotadores los controlaban mejor. Encerraban así los valores: amor, belleza, felicidad; estaban en las instituciones para que el pueblo no los viera jamás y no hiciera preguntas. Pues ahora, en la sociedad re-creada, cada hombre absorberá estos valores en su ser, no los *verá* más desde lejos (especialmente en los museos, etc.), sino que *vivirá* la belleza, la felicidad, los conocimientos científicos. No tendrá más necesidad de Dios porque la vida misma se cargará de cualidades divinas. (No se apuren demasiado en echarle la culpa a Marx

o Lenin; un Sartre, primero en la Rue d'Ulm, creía a rajatabla que esta es la verdad pura).

Se comprende entonces que se trata, para edificar al Estado totalitario, de dismantelar (un término demasiado blando) a las instituciones, coaguladoras de valores alienantes, y de reemplazarlas globalmente por el poder estatal de un partido, partido que encarna a la historia. Sí, desde luego, se conservan algunas instituciones, sobre todo las más represivas; pero sólo "provisoriamente", antes de la instalación de la sociedad comunista. Mientras tanto, el Partido/Estado se encargará de la guarda de los valores, bajo su tutela absoluta. Dos jugadores de ajedrez no pueden instalarse frente al tablero sin que el Estado envíe también a sus agentes. Con mayor razón, la tutela de las iglesias, de las escuelas, de los clubes deportivos, en pocas palabras, de los lugares donde se junta mucha gente.

Detrás de cada tutor (por lo demás no siempre demasiado fácil de reconocer, pues el mejor método sigue siendo el del espionaje y la delación), está el bastón del Partido con el que se amenaza y se golpea (goulag, clínica psiquiátrica, etc.). En la sociedad comunista la tutela y el bastón serán abolidos, cuando, internalizados, los valores ya no tengan esa carga de peligro que tenían cuando aún portaban las trazas del período maldito.

El hombre comunista remodelado no tiene, pues, nada de humano. Por supuesto, desde los 70 años que dura todo esto, aún los dirigentes comunistas, tan ciegos como son, han tenido que admitir que esto no anda más, que siempre habrá Walesas y Valladares, en tanto que "el hombre nuevo" no se distingue sino por ser un moroso guardián de gulag. No obstante, la empresa continúa, gana en extensión e intensidad: hay tantos intelectuales reclutados hoy como hace cuarenta años. Aún más, porque el poder atrae, aún cuando su reino no es de este mundo y lleva la púrpura.

Por tanto, el Estado totalitario ha fracasado, no ha podido crear otro hombre; pero ha conseguido encerrarlo en una prisión gris y robarle la esperanza y la caridad, habiéndole arrancado la fe. Como si la mitad del planeta, la mitad roja, se hubiera separado de la otra mitad y de la historia, todo a una. Nada sucede bajo el régimen comunista porque la "superestructura", es decir, el pensamiento y su inercia, ha sido dismantelado, puesto bajo tutela, robotizado. Sólo quedan las colas delante de los negocios y burócratas ocupados. La mitad del planeta está muerto culturalmente, y ni siquiera se puede uno imaginar cómo se saldrá de aquello. Sólo un paisaje lunar podría representar adecuadamente lo que ocurre a escala de hombres, hechos de carne y espíritu.

¿Acaso la *sociedad tutelar* nos propone algo diferente? No caigamos en el mal intelectual que consiste en buscar simetrías, artificialmente si se tornara necesario: el mismo Tocqueville, puesto ante la elección (en el corolario de su análisis) entre el totalitarismo que preveía y la tutela social que preveía de igual modo, toma partido por ésta última —con un suspiro de renuncia—. ¿Por qué esta elección? Porque bajo la tutela de la sociedad aún quedan, a pesar de todo, pequeños agujeros de ventilación para el hombre libre, en último término preferible al aplastante y monolítico Estado totalitario. Magüer lo dicho, la sociedad tutelar pesa, ella también, mucho, sobre todo tal vez porque el alma libre no encuentra delante de sí ningún obstáculo: se ha convertido en una cosa sin importancia, teniendo los mismos "derechos" que los del superficial, el estúpido, el frívolo, el absurdo —pero no el mismo campo para expandirse y para conquistar. El alma libre se ve privada de las aventuras, de los riesgos, cimas y abismos, se ve clasificada en un expediente donde sólo cuenta el orden alfabético.

Esta pretendida indiferencia de la sociedad tutelar respecto del alma libre no quiere decir que algo ha de cambiar. Con su arma suprema, el pluralismo y la permisividad, la sociedad que pone todo el mundo bajo su tutela sabe muy bien cómo reducir al alma libre al más pequeño de los denominadores comunes. Y bien, allí está: acabamos de cercar lo esencial de esta sociedad que busca, ella también, crear un hombre nuevo. Su nombre es el *individuo medio*, cuyo moblaje interior se reduce sistemáticamente a lo que se considere indispensable para el trabajo y el ocio.

¿Cómo obtienen este resultado la sociedad tutelar y sus comisarios/manipuladores/psicólogos? Con la ayuda de los mismos presupuestos materialistas de sus colegas comunistas. Los unos y los otros son deterministas del medio, discípulos del mismo Pavlov (en los EE. UU. "Pavlov" es el Profesor B. F. Skinner quien se jacta de poder darle la forma que quiere al niño que se le confía para su condicionamiento). El Estado totalitario reduce el alma libre con la ayuda del bastón, de la hambruna, de la necesidad de luchar cada día nada más que para sobrevivir; la sociedad tutelar hace aparentemente lo contrario. Su método consiste en llenar los estómagos y los bolsillos, luego crear un medio ambiente en el que las palabras, imágenes, conceptos, actitudes, objetos y representaciones son a tal punto simplificados y uniformizados que el universo interior no puede reflejar otra cosa.

Eso para el cerebro. En lo que concierne a la moral, el estómago lleno lleva bastante directamente hacia la permisividad pues, ¿en nombre de qué la sociedad, único juez, podría prohibir

alguna cosa, sea lo que fuere, a sí misma y a sus componentes?

En la sociedad tradicional —y Francia guarda aún algunos de sus vestigios— las instituciones daban órdenes, frecuentemente contrarias a lo que la sociedad, cosa en sí misma informe, habría preferido. La familia, la Iglesia, los tribunales, las Universidades, las corporaciones profesionales, se erigían como obstáculos, por supuesto, pero sobre todo como mojones a lo largo del camino de la vida. Brevemente, la sociedad articulada en clases e instituciones y el Estado encargado de los intereses superiores de la nación, mantenían en medio de las tensiones saludables las vallas de seguridad que se derribaban con conocimiento de causa.

Al lado de esto, la permisividad, el pluralismo, son otra peste. Como lo señala en una crónica reciente el P. Canavan S. J., el pluralismo vuelve a plantear a la autoridad como inexistente. Pone a la Iglesia más y más pluralista, como ejemplo: si no importa qué experimento, misa, música, oración, práctica, ideología, comportamiento, y manera de vestirse es lícito, quiere decir que ya no hay más Iglesia; los fieles ya no saben, literalmente, a qué santo encomendarse, y más concretamente, ignoran lo que su obispo autorizará mañana, y prohibirá luego. El pluralismo es peor que la confusión: es el dosaje meticuloso y el equilibrismo angustioso de la gente, de los puestos de comando, de las instituciones, de los cursos escolares, de los sexos, de las religiones, de la literatura —para que nadie se sienta ofendido, que nadie supere a otro de un solo pulgar, que la mujer sea tratada como el hombre, que en la escuela el varón aprenda a coser y la niña a arreglar el automóvil. El pluralismo, verdadera religión a la que no se deja de agregar artículos de fe, no es sino, a fin de cuentas, la ideología igualitaria. Pero mientras se prohíbe el ascenso hacia lo más alto, el sobresalir, no hay límites para el descenso hacia los abismos. Tocqueville ya lo ha señalado: se ponen trabas frente a quien con su genio trata de sobresalir. Pero no sabía todavía que la desvergüenza no conoce límites. ¿Uno es constitucionalmente libre, no? Pues entonces pueden desencadenarse todos los avatares del hedonismo más abyecto a condición de que se los presente bajo la etiqueta de una cláusula de la constitución o bien de uno de los fetiches modernos: educación, condiciones mejores de vida, grupos de voluntarios respecto de los cuales el Estado no tiene por qué inmiscuirse. Los homosexuales desfilando sus encantos coquetamente desnudos, maricones buscándose abiertamente amantes entre los bebés, imponiendo su “estilo de vida” como “alternativa válida” a los otros “estilos” —pues, en fin, ¿quién tiene autoridad en una sociedad pluralista para prohibir cosa alguna? Lo que cito no es la opinión conteste de los propietarios de burdeles sino a los jueces de los

tribunales que afirman que el sentido moral y la enseñanza religiosa no tienen nada que decir sobre estos particulares. Los mismos jueces prohíben la oración en las escuelas públicas en donde se introducen, sin embargo —la Constitución lo obliga— a los pederastas que enseñan las ventajas y las bondades de la homosexualidad.

No hablo aquí sólo de los Estados Unidos, sino de Occidente, la segunda mitad del planeta que querría darle lecciones de libertad y decencia a la primera. Ciertamente, el hombre re-creado según el modelo occidental no padece las vejaciones que son parte de la filosofía y del sistema comunista; pero, a fin de cuentas es el mismo hombre, *nuevo* en este sentido que, más sutilmente que al otro, le roban su humanidad reduciendo su "superestructura" (recordémoslo: religión, arte, leyes, moral, literatura, escuela, filosofía, instituciones) a un caldo, aplastándolo con el peso del pluralismo, de la permisividad, de los derechos del hombre, del derecho de las mujeres a su cuerpo, del no-derecho de los niños a nacer. El hedonismo extremo, la cultura, cloaca en donde cae el individuo, miembro de la sociedad tutelar, está muy cerca de las técnicas de deformación del alma en vigor en el régimen comunista. En nombre de una nueva sociedad, de una humanidad rendida a sí misma, haciendo del reino de la libertad un "sequitur" del de la necesidad, etc., se descompone al hombre en todos los niveles de su existencia, desde las alturas del espíritu al sano funcionamiento de los instintos. *Estado totalitario* o *sociedad tutelar*, el uno y el otro busca robotizarnos. Marx o Priapo, se trata de la misma empresa cuyo nombre, de apariencia inocente por su cotidianeidad, es el de *materialismo*. Se llega a él, uno, por el lado de la miseria, el otro, por el lado de la abundancia. Lo que demuestra que el hombre, creatura de Dios, no tiene treinta y seis maneras de ser.

De lo dicho hasta aquí, vamos a concluir que —a propósito de las perspectivas de nuestra civilización ("superestructura" para los marxistas, "civilización post-cristiana" o "humanismo planetario" a los ojos de los demás)—, si mañana los regímenes comunistas fueran a desaparecer, la situación no sería muy diferente. Materialmente, Occidente no sufre por la existencia de la Unión Soviética, de China, etc.; moralmente, no sufre tampoco por ello, porque se está persuadido que aquellos sistemas no han hecho más que empujar la inspiración común: progreso, bienestar, paz y prosperidad — a un punto de aberración, pero de una aberración que no se encuentra escrita en la ideología común. Para Occidente, por tanto, los regímenes comunistas son menos enemigos que hermanos desviados que hay que traer de nuevo a la

casa de familia. Brevemente, la auto-liquidación de estos regímenes hermanos (pues no podría tratarse de una destrucción infligida desde el exterior) no cambiaría nada de la realidad occidental, no haría más que reforzar la auto-satisfacción y la arrogancia de los occidentales.

La ambición de superar a Dios y al hombre, ambición última de Occidente y de su sociedad tutelar, no podría ser contrarrestada sino es por su desmoronamiento. En cierto modo, este desmoronamiento ya ha ocurrido puesto que nuestras sociedades se encuentran ahora y aquí bajo la tutela, si se puede decir, de sus excesos, de sus desvergüenzas. No tenemos más *sociedades*, sólo un mecanismo que asegura, a los tropezones, la producción y el consumo. Todo depende de su buena marcha: los inmensos edificios de la publicidad, de la propaganda política, de la burocracia, de los partidos, de los medios. En suma, somos un inmenso *business** que, a fin de sobrevivir, absorbe como si fuera un monstruo mítico, las cosas que son más importantes que él: moral, civismo, el sentido del Estado, lo sagrado, la educación de los jóvenes, la vida de familia. Nunca se ha visto una civilización (ya que hay que darle ese nombre, a falta de otro) más frágil, en tensión ideológica hacia la nada.

Prof. THOMAS MOLNAR
Nueva York

* *En inglés en el original; literalmente, negocio.* (N. del T.)

EL TEMA DEL ORDEN EN LA INVESTIGACION CIENTIFICA

Existe un antiguo sentido del orden en la investigación que se remonta a los albores de la medicina griega, la cual intercambia conceptos con la filosofía, se realimentan mutuamente, conviven en una visión integrada de la realidad; el sentido del orden intrínseco en las cosas surge, necesariamente, junto con las grandes reflexiones acerca de la ética, la verdad, el bien. Es la actitud del físico, del médico, del filósofo, frente a la naturaleza. La búsqueda de la explicación de los fenómenos naturales y de la vida lleva a la investigación de las causas. Se descubre un orden natural, una armonía de la naturaleza, la relación ordenada y jerárquica entre las causas y sus efectos. Es un orden necesario, recto, de conexión armónica, de proporción, ritmo, periodicidad, simetría, paralelismo; equilibrado, adecuado. Es real, se lo ve en las cosas y en la naturaleza y en el cuerpo del hombre; es para los griegos parte del todo, de la Physis, la naturaleza, que es unitaria en la diversidad, generatriz, armoniosa, soberana, bella, verdadera. Es el cosmos armónico regido por un Logos. Es necesario apreciar el todo para ver las partes y a su vez comprender y entender el todo. La salud es una expresión más de la armonía, el equilibrio entre las partes, el orden de la diversidad en la unidad, el justo medio entre los extremos, entre el exceso y el defecto, es proporción y simetría entre lo húmedo y lo seco o lo frío y lo caliente o el agua y la tierra. Dentro de ese orden existen deberes del médico para con el enfermo, los colegas y la Polis, es decir, la armonía en el todo. El médico es responsable del conocimiento del cuerpo y la naturaleza; y el filósofo, para comprender la naturaleza del alma y el ser, aprovecha e intercambia los conocimientos con el físico para poder apreciar la armonía intrínseca del alma y el cuerpo dentro del todo y poder así extraer la prescripción de una conducta, de una ética y un sentido del bien que brota de la realidad del orden. Al comprender el médico-filósofo el papel de la parte dentro del todo, su

función teórica es restablecer el orden roto por la enfermedad para recomponer la armonía ayudando a la naturaleza. El ciudadano culto, educado dentro de esta idea general, educado en una medicina preventiva de la enfermedad al procurar evitar el desorden, la desarmonía, los excesos; buscando el justo medio, ejercita su capacidad de discernimiento; lo cual le hace ser respetuoso con la naturaleza y le permite aplicar los mismos criterios a la política, al arte de gobernar a los hombres. Es la "forzocidad de la naturaleza" ante la cual el médico (o el político), debe ante todo "favorecer y no perjudicar". Favorecer como posición activa, técnica; no perjudicar como actitud respetuosa de lo dado. Es un imperativo de verdad y de bien que surge de la realidad. También sabrá que debe "abstenerse de lo imposible" dentro del marco de la armonía y los límites cuando reconoce su incapacidad para actuar más allá de lo que indica la prudencia. El médico debe actuar en el momento oportuno, debe tratar la parte sin olvidar el todo. Las tres virtudes físicas: salud, fuerza y belleza, junto con las virtudes del alma: prudencia, fortaleza, templanza, justicia; constituyen una unidad armónica. Ellas proclaman las características del cosmos ordenado, que se reflejan en la vida física y en la espiritual del hombre. La armonía, el orden, el bien, la belleza, forman la esencia de la salud y de toda perfección física, el concepto de lo sano se extiende como concepto universal y englobante del mundo circundante.

El orden es unidad en la diversidad. El hombre vive en la diversidad y busca el orden porque busca la unidad, ésta se da naturalmente o se impone artificialmente. La contemplación del universo da la sensación de algo ordenado, el orden es cosmos para los antiguos, mundo para los romanos, que es lugar del hombre y de Dios. Lo que realmente es, es uno, por eso el ser, lo uno, es también lo bello, lo verdadero, lo bueno. Son convertibles entre sí. La búsqueda de unidad es búsqueda del ser, tanto en la investigación científica, como en la enfermedad, como en la reflexión interior. El orden es el afán físico y metafísico de reducir lo múltiple en lo unitario; el caos, las diversas variables del suceder en el mundo físico, en un principio de armonía universal que a su vez refleja la armonía y el orden en que actúa cada cosa, desde los astros del cielo hasta los átomos o moléculas de ADN. Toda esta visión es cimentada en un proceso racional que abarca toda la realidad, sensible y extrasensible, natural y sobrenatural. El orden es una relación de proporción, conveniencia y armonía, de disposición correcta, dirigida a un fin, con límites concretos, constituyente de cada estructura, sujeta a jerarquías. La idea de autoridad y jerarquía se presenta espontáneamente como las condiciones naturales del orden.

La investigación científica es búsqueda atenta y sostenida en pos de un rastro, cuyo objetivo es desentrañar el cómo y el por qué de las cosas, es decir, no sólo cómo actúan y cómo se relacionan, sino por qué lo hacen, de dónde provienen, cuál es su causa, hacia dónde van, cuál es su fin; en definitiva, con el objeto de ver o contemplar la verdad; de develarla para entenderla. Cada sector de las ciencias integra sus investigaciones de acuerdo a un método particular, parte a su vez de un orden total. Esto implica no sólo una ordenación del objeto, sino un orden interno del sujeto, un orden del ser que permite entender, hacer inteligibles las cosas a la luz de la razón, en orden a la recta razón. Así la investigación en la Física tendrá una forma de actuar teórica, que no siempre podrá verificar experimentalmente o en la práctica con los instrumentos, y que sólo el tiempo podrá decir si era acertada o no para explicar un fenómeno; mientras que la investigación biológica se atenderá más a la observación y a la experimentación con las cosas para observar o reproducir o alterar fenómenos; o la investigación matemática, al trabajar con entes de razón, elaborará al igual que la Física, teorías especulativas. En filosofía, el pensador busca interpretar con visión generalista, nuevas ideas o conceptos, o confirmar la sabiduría o el error de quienes le precedieron, ya sea en aspectos parciales o en juicios que abarcan todo un sistema. La investigación filosófica es siempre integradora, globalizadora, en sus explicaciones del cómo y el porqué de las cosas reales, así como la metafísica tiene aun una visión más acabada del conjunto. En la realidad histórica que podemos apreciar, no cabe duda que la biología, al trabajar con la materia viva, es la que más usa del método experimental, la que considera la más variada y diversa masa de fenómenos y la que menos capacidad de integración ordenadora posee, salvo que supere sus propios límites y pase a la interpretación metafísica o a la reflexión filosófica; límite éste por lo general no siempre bien traspuesto por el científico práctico, al confundir métodos y explicaciones de su campo específico con construcciones del pensamiento, o con criterios de moda, o con concepciones irreductiblemente deterministas en el campo de la materia. Es quizá más acentuada la vocación de los Físicos por incursionar en el terreno del pensamiento causal a diferencia del biólogo que se ciñe más a lo inmediato y palpable, pero el salto hacia las explicaciones, que en definitiva es la misma apetencia a la búsqueda de la unidad en la diversidad, la inmensa mayoría de las veces va inmerso en un racionalismo ignorante de lo universal, circunscripto a analizar relaciones de entidades entre sí en una interpretación logicista basada en la idolatría de los datos, las descripciones de fenómenos, los aspectos mecánicos de la materia, las cuantificaciones y mensuraciones; que excluyen con-

ceptos universales no verificables por el método experimental y acepta sólo una cadena lógica deductiva que parte de la duda y procura arribar infructuosamente por el método de la separación y de la abstracción a las cosas claras y distintas, perdiendo de vista la realidad al excluir de ellas los claroscuros. Ese esquema del investigador contemporáneo parte por lo general de una teoría o interpretación del conocimiento que separa, dicotomiza la realidad en un mundo objetivo y otro subjetivo, en el cual, este último denomina el sentido de las cosas objetivas, inventa la verdad, crea la realidad, actúa en función de convenciones nominalistas; de allí la interpretación de que las cosas no existen de por sí, sino en relación de quien las percibe, o sea la concepción idealista de un orden extrínseco a las cosas. Orden social, jurídico, psicológico, lógico o racionalista, diferente del ontológico, aquel que acepta un ser ordenado a algo jerárquico y que tiene un orden interno reflejo del orden creado, que a su vez, verá reflejado en lo que va conociendo dicho orden; no porque lo fija una convención o porque lo inventa el hombre.

Para una interpretación del orden basada en el ser, la realidad es el fundamento de la verdad, el bien y la belleza; atributos del ser, y entonces surgirá naturalmente de ella un orden ético, un orden de relación natural entre el sujeto y el objeto, donde este último, por ser real es verdadero y tiene un orden propio intrínseco. Para penetrar el objeto ha de usar la razón con capacidad de leer adentro, no de construcción lógica. Para entender dicho orden intrínseco no bastará ver cómo funciona, es decir lo fenoménico (lo que es aceptado como dogma de lo que debe ser ciencia para el racionalismo y el positivismo), sino penetrar inteligentemente en el porqué. El orden del "como" es importante, es fruto del conocimiento práctico, es repetible en el experimento, es confirmable y verificable, puede manipularse, usarse; pero sólo el orden del "porqué" me puede dar la pauta de la razón intrínseca que me limita o me subordina a un respeto en el plano del bien, a las características que emanan de la verdad de esa cosa analizada. Hay allí un orden jerárquico de dependencia de lo práctico hacia un englobante, que es quien me muestra naturalmente su constitución y que particularmente me limita en el plano del bien, es decir de lo ético; no por una imposición legal, un código de conducta o un método de investigación, sino porque es así, porque es. En un razonamiento recto, si partimos de que lo verdadero es aquello que es y que el entendimiento racional penetrante puede juzgar sobre las cosas más allá de sus manifestaciones sensibles, diremos que la verdad es la adecuación entre el entendimiento y la cosa a través del juicio ordenado; así como para tomar la decisión de la acción a llevar a cabo con el resultado de la investigación efectuada, en el caso que deba o

pueda usarla, se hace también a través de un juicio recto acorde con la voluntad dirigida hacia un fin, es decir, con palabras clásicas "La conformidad de la razón con el apetito recto". La verdad, elemento esencial del orden intrínseco, ha de entenderse como la concordancia del juicio con la realidad del ser, opuesta por lo tanto a la creación artificial del pensamiento o de las ideas pensadas por el sujeto, la sociedad o la opinión generalizada. Hay necesariamente cumplimiento de leyes ontológicas por parte del investigador serio y responsable, aunque las ignore y nunca haya oído hablar de ellas. Si su recto juicio se atiene al respeto del principio de no contradicción, de causalidad, etc. serán elementos naturales de su propia inteligencia que lo llevarán a obrar en consideración y coincidencia con el orden de la cosa, a no forzarlo, a saber interpretarlo, a discernir la recta orientación. La propia naturaleza tiende al bien, por lo tanto, es factible su recta orientación al develamiento de la verdad y al respeto de los límites en el manipuleo de la cosa. Distinto es el uso que de ella se haga, es decir, la acción que pueda entrañar la utilización de su descubrimiento. Dice Pío XII que "la distinción entre los hechos ciertos y su interpretación o su sistematización es tan fundamental para el investigador como la definición de la verdad. El hecho es siempre verdadero, porque no puede existir el error ontológico".

El investigador científico en base a los conocimientos previos de su especialidad o tema de investigación, conoce la historia de las teorías, los hallazgos, las comprobaciones, los errores, aportados por otros investigadores; algunos de estos conocimientos aceptados ya como leyes o verdades probadas, otras todavía hipótesis, algunas corroboradas por la propia experiencia. Necesariamente acepta verdades estables para poder trabajar desde ellas, no puede investigar relativizando escépticamente, sino partiendo de una estabilidad. A través de su línea de trabajo seguirá develando misterios, claroscuros de lo real. En un orden de trabajo bien basado, no sólo metodológicamente correcto, sino bien cimentado en lo existente, progresará en su trabajo orientado por una idea rectora hacia la cual se ordena, la cual, si se concreta en un resultado que es coherente con la materia, adecuado al objeto, responde en definitiva a un orden intrínseco de la materia, orden de funcionamiento y de estructura que conoce y al cual manipula bien. El recto juicio lleva a la investigación o al experimento ordenado y orientado hacia un bien, pues dicha orientación es espontánea al actuarse con responsabilidad, con seriedad, con apego vehemente a la verdad, con amor a lo que se hace y a la verdad; no sólo hay una tendencia natural, sino un placer, una gratificación subjetiva en hacer las cosas bien conforme al bien objetivo. La mayoría de las veces el estudio desinteresado, libre; el estudio tratado en forma filosófica, aca-

démica, con visión integral, con libertad, con madurez, con visión teórica, motivado por la verdad a conocer; la observación, experimentación y especulación tendiente al conocimiento intrínseco del objeto, de la constitución y funcionamiento de la materia; lleva a descubrimientos útiles cuyo fin se deriva del descubrimiento desinteresado. La investigación básica rectamente ordenada, no subordinada a un exclusivo fin para la acción, no centrada en la utilidad práctica; descubre hechos con aplicación práctica y utilitaria de gran trascendencia, circunstancia demostrada en múltiples trabajos en el campo biomédico. Dichos descubrimientos partieron de una relación de comprensión y descubrimiento del mundo, no de uso, practicidad y poder.

La investigación en biología molecular, por ejemplo, ha penetrado en los secretos más recónditos de la molécula proteica del núcleo celular, ha descubierto la transmisión de información genética, o la forma de producir mutaciones y a su vez investiga la manera de corregirlas cuando suceden naturalmente. Lo que el científico descubre obrando se halla necesariamente dentro de las posibilidades de la materia y de su ordenamiento, no inventa, no crea; sólo modifica alguna variable física o química con la cual obtiene formas nuevas que se corresponden con situaciones preexistentes. Por ej., un anticuerpo monoclonal es la fijación en un híbrido producido en el laboratorio de elementos preexistentes y ordenados de la función de linfocitos para producir anticuerpos, unido a la característica de otras células conocidas en su función. Puede el científico descubrir hechos inexplicables que sólo el tiempo dilucidará o dará trascendencia, pero los hechos están, son. El mundo no es creatividad caprichosa sin límites y sin orden.

FORMACION CONCEPTUAL: AZAR, UTILITARISMO; EL CIENTIFICO ESCINDIDO

El científico es idealista y positivista en la mayoría de los casos. Idealismo entraña una resistencia al orden dado, una necesidad de revolucionarlo, de traspasarlo; positivismo entraña la creación de un orden externo necesario para compensar la ausencia de orden interno. Ambos son expresión del racionalismo ilustrado que necesariamente, en su natural orientación a la unidad, buscan un orden creado por el hombre. El científico en política o en asuntos sociales responde a esas ideas en su gran mayoría. Pero, si es hombre serio y responsable, al trabajar en su tema de investigación, ante la realidad de las cosas con las que trabaja, tiene forzosamente que subordinarse a un orden intrínseco de la materia. Por eso en el terreno de la filosofía el idealismo o las interpretaciones positivistas o neopositivistas de la ciencia no aciertan

con un orden natural e incluso no interpretan la realidad del sentir del científico desde un punto de vista epistemológico; en cambio el físico, el químico o el biólogo, a pesar que se hallen confundidos entre la multiplicidad de hechos dispersos y sin posibilidad de darles una unidad, se hallan más cerca de poder comprender la realidad cuando logran integrar inteligentemente su visión. De allí también se desprende que la mayoría de los investigadores de las ciencias naturales vivan en una eterna paradoja, en una contradicción interna, en un dualismo; pues necesariamente captan el orden ontológico en las cosas y por otro lado pretenden imponer un orden sociológico o nominal a la realidad. No pueden resistirse a la verdad inmutable que se manifiesta en las cosas, pero la toman como verdad inmanente, mientras inventan en su pensamiento explicaciones que parten del azar. No pueden rechazar (si son coherentes, maduros, sabios y honestos) la realidad en las cosas, porque las cosas, simplemente son o no son.

No podemos dejar de decir algo en relación al orden universal y particular en la investigación científica sin tocar, aunque sea tan sólo con una reflexión, el tema del azar, sabiendo que quedan infinidad de tópicos que hacen al fondo de la cuestión, empezando por la ética en la investigación que deriva necesariamente de la penetración y comprensión del orden del ser. En el campo biológico existe sin duda una teoría que ha tenido enorme influencia en toda interpretación que trascienda lo particular, que es como la metafísica explicativa y omnicomprendiva para los biólogos, y que ha influido muy significativamente en la concepción de la historia, de la sociedad y del universo cósmico; nos referimos a la teoría de la evolución de las especies y del origen del mundo, donde el orden se basaría en el azar, es decir, una causa eficiente o primera centrada en el azar. En la explicación frente a lo ininteligible con base real o por defecto del conocimiento el azar daría la respuesta final o transitoria. En sí entraña una contradicción con el criterio científicista de dicha teoría, la cual rechaza la metafísica, pero recurre a un presupuesto no comprobable para tomar un punto de partida en sus deducciones u observaciones. Ello nos introduciría en el tema del finalismo, del determinismo de la materia de los aparentes errores en las líneas evolutivas de los seres vivos, en el tema del destino, de la providencia o del cálculo de probabilidades, etc. Es la eterna actitud del hombre autónomo que busca explicaciones que al fin son contradictorias y lo embretan en caminos sin salida. Como el caso de querer explicar el desarrollo cerebral motor e intelectual en base a la capacidad única entre los animales de la mano humana o la inversa, ya presente en la gran síntesis de Galeno, de que la mano llega a ese desarrollo gracias a la capacidad del cerebro para usarla. Estas actitudes explicitan

démica, con visión integral, con libertad, con madurez, con visión teórica, motivado por la verdad a conocer; la observación, experimentación y especulación tendiente al conocimiento intrínseco del objeto, de la constitución y funcionamiento de la materia; lleva a descubrimientos útiles cuyo fin se deriva del descubrimiento desinteresado. La investigación básica rectamente ordenada, no subordinada a un exclusivo fin para la acción, no centrada en la utilidad práctica; descubre hechos con aplicación práctica y utilitaria de gran trascendencia, circunstancia demostrada en múltiples trabajos en el campo biomédico. Dichos descubrimientos partieron de una relación de comprensión y descubrimiento del mundo, no de uso, practicidad y poder.

La investigación en biología molecular, por ejemplo, ha penetrado en los secretos más recónditos de la molécula proteica del núcleo celular, ha descubierto la transmisión de información genética, o la forma de producir mutaciones y a su vez investiga la manera de corregirlas cuando suceden naturalmente. Lo que el científico descubre obrando se halla necesariamente dentro de las posibilidades de la materia y de su ordenamiento, no inventa, no crea; sólo modifica alguna variable física o química con la cual obtiene formas nuevas que se corresponden con situaciones preexistentes. Por ej., un anticuerpo monoclonal es la fijación en un híbrido producido en el laboratorio de elementos preexistentes y ordenados de la función de linfocitos para producir anticuerpos, unido a la característica de otras células conocidas en su función. Puede el científico descubrir hechos inexplicables que sólo el tiempo dilucidará o dará trascendencia, pero los hechos están, son. El mundo no es creatividad caprichosa sin límites y sin orden.

FORMACION CONCEPTUAL: AZAR, UTILITARISMO; EL CIENTIFICO ESCINDIDO

El científico es idealista y positivista en la mayoría de los casos. Idealismo entraña una resistencia al orden dado, una necesidad de revolucionarlo, de traspasarlo; positivismo entraña la creación de un orden externo necesario para compensar la ausencia de orden interno. Ambos son expresión del racionalismo ilustrado que necesariamente, en su natural orientación a la unidad, buscan un orden creado por el hombre. El científico en política o en asuntos sociales responde a esas ideas en su gran mayoría. Pero, si es hombre serio y responsable, al trabajar en su tema de investigación, ante la realidad de las cosas con las que trabaja, tiene forzosamente que subordinarse a un orden intrínseco de la materia. Por eso en el terreno de la filosofía el idealismo o las interpretaciones positivistas o neopositivistas de la ciencia no aciertan

con un orden natural e incluso no interpretan la realidad del sentir del científico desde un punto de vista epistemológico; en cambio el físico, el químico o el biólogo, a pesar que se hallen confundidos entre la multiplicidad de hechos dispersos y sin posibilidad de darles una unidad, se hallan más cerca de poder comprender la realidad cuando logran integrar inteligentemente su visión. De allí también se desprende que la mayoría de los investigadores de las ciencias naturales vivan en una eterna paradoja, en una contradicción interna, en un dualismo; pues necesariamente captan el orden ontológico en las cosas y por otro lado pretenden imponer un orden sociológico o nominal a la realidad. No pueden resistirse a la verdad inmutable que se manifiesta en las cosas, pero la toman como verdad inmanente, mientras inventan en su pensamiento explicaciones que parten del azar. No pueden rechazar (si son coherentes, maduros, sabios y honestos) la realidad en las cosas, porque las cosas, simplemente son o no son.

No podemos dejar de decir algo en relación al orden universal y particular en la investigación científica sin tocar, aunque sea tan sólo con una reflexión, el tema del azar, sabiendo que quedan infinitud de tópicos que hacen al fondo de la cuestión, empezando por la ética en la investigación que deriva necesariamente de la penetración y comprensión del orden del ser. En el campo biológico existe sin duda una teoría que ha tenido enorme influencia en toda interpretación que trascienda lo particular, que es como la metafísica explicativa y omnicomprendiva para los biólogos, y que ha influido muy significativamente en la concepción de la historia, de la sociedad y del universo cósmico; nos referimos a la teoría de la evolución de las especies y del origen del mundo, donde el orden se basaría en el azar, es decir, una causa eficiente o primera centrada en el azar. En la explicación frente a lo ininteligible con base real o por defecto del conocimiento el azar daría la respuesta final o transitoria. En sí entraña una contradicción con el criterio científicista de dicha teoría, la cual rechaza la metafísica, pero recurre a un presupuesto no comprobable para tomar un punto de partida en sus deducciones u observaciones. Ello nos introduciría en el tema del finalismo, del determinismo de la materia de los aparentes errores en las líneas evolutivas de los seres vivos, en el tema del destino, de la providencia o del cálculo de probabilidades, etc. Es la eterna actitud del hombre autónomo que busca explicaciones que al fin son contradictorias y lo embretan en caminos sin salida. Como el caso de querer explicar el desarrollo cerebral motor e intelectual en base a la capacidad única entre los animales de la mano humana o la inversa, ya presente en la gran síntesis de Galeno, de que la mano llega a ese desarrollo gracias a la capacidad del cerebro para usarla. Estas actitudes explicitan

la frase de Gilson de que "Prometeo había de ser evidentemente atado de nuevo a su roca, iba a atarse con las cadenas que había forjado él mismo. La invención de ellas ha sido el único uso que ha hecho de su libertad".

El hombre tiene una tendencia natural y espontánea hacia la unidad, tanto de su ser, como de búsqueda de interpretación de la diversidad de cosas entre las cuales vive. Cuando su propia naturaleza es puesta en duda por la educación y las costumbres sociales, cuando se le hace ver duplicidad entre la materia y el espíritu, cuando su integralidad psicosomática es cuestionada o, tergiversada, se produce una dislocación interior, una relativización, una incoherencia, un desasosiego, una enfermedad del cuerpo y del espíritu que lo fractura. La negación de su creaturidad divina quita un principio básico de unidad al espíritu encarnado. Al perder de vista la unidad del ser, relativiza necesariamente la verdad, el bien, la belleza, el orden intrínseco. Sin embargo, el hombre vive nostálgico de ese orden necesario y natural, razón por la cual, su pensamiento, su libertad, su autonomía, la ejerce para restaurarlo desde afuera, por su propia creación. Será el orden impuesto por el hombre quien, paradójicamente para esta visión antropocéntrica, encadena férreamente a Prometeo nuevamente. Escapando de la alienación religiosa cae en la alienación al Estado, la sociedad, los instintos, el partido político, la tecnología, el éxito mundano, la economía, etc. Si, de todos modos, no ha declarado o aceptado la muerte de Dios, éste será un ser extramundano, arquitecto del caos inicial, ejecutor del "fiat", desentendido luego del seguimiento de su creación. Quizá no decretó aun la muerte de Dios porque esta "invención" de su pensamiento le permite explicar lo inexplicable tranquilizando su ansiedad interior. Su aceptación de la creación divina es utilitaria antes que fe o racional e inteligente conocimiento. De allí, que, a pesar de su intención de hallar explicaciones, sigue en su duplicidad, no integrando conocimiento científico con orden natural derivado de un principio creador sobrenatural, pero no por eso menos real y verdadero. Tenemos aquí al científico honesto que ve el orden ontológico en la materia, pero niega la posibilidad de un orden cósmico real basado en un criterio creacionista. Homo duplex desgarrado ante su necesaria e inteligente búsqueda de un orden natural unitario. Dicho enfoque le resta coherencia a su existencia, pues la verdad y el bien, al ser independientes de una concepción englobante donde Dios sea centro; no ajeno, sino presente y constante en lo real; convierten en relativos y evolutivos a dichos conceptos; pasando la verdad a constituirse en interpretación circunstancial y la ética a depender de la sociedad en permanente reactualización.

Existen hombres, científicos en nuestro caso, sin inquietudes por nada que vaya más allá de sus tareas específicas. Bien informados y actualizados en su especialidad; superespecialistas, en general inmaduros como personas, eruditos, sin preguntas interiores por falta de sensibilidad o por negación o prohibición apriorística de hacérselas, sin visión de conjunto. Ciencia desvinculada de la sabiduría. Racionalistas asépticos, descreen de lo metafísico y son escépticos ante la realidad, relativistas cotidianos; consumen toda su información reciclada y acuñada según el modelo de pensamiento pragmático-utilitarista, muy ligado por otra parte a la "lingua franca" del ambiente científico, el inglés. Su neutralismo o laicismo filosófico se transforma así en materialismo militante, donde la verdad no es real sino útil, los valores son construcciones humanas, el saber tiene sólo fines prácticos para la sociedad industrial y el bienestar. En el mismo sentido, una profusa literatura abrumba y condiciona la orientación del pensamiento científico, se transforma en dogma de modernidad, en sinónimo de ciencia, proviene del neopositivismo y la filosofía analítica, donde en reemplazo de la verdad sólo se aceptan conceptos o suposiciones convencionales, nominalistas, sujetas a verificación si son falsables experimentalmente. La metodología y la lógica reemplazan a la metafísica, no estar en esa orientación, disentir con ella es no ser un científico serio, aceptado en el ambiente, es autoexcluirse. El disenso es expresión oscurantista, reaccionaria, medieval, incompatibilidad con lo moderno, con lo académico.

El tema del orden en la investigación científica no es tema fácil de comprender a la luz del pensamiento predominante. Su orden aceptable, el que podrían entender en un intercambio de información, es el de la lógica, preferentemente la lógica matemática; es el de los mecanismos programados de computación, no en vano llamados "ordenadores" en Castellano; es el de la legislación normativa construida por la sociedad; es el imperativo categórico surgido de la voluntad autónoma, es el método científico colocado como dogma de la necesaria y obligada ciencia experimental, es la norma y el código de conducta establecido por algún organismo internacional para responder a tal o cual circunstancia, es la metodología transformada en fin en sí mismo como regla estricta a cumplir; es en definitiva, el orden del pensamiento que inventa modelos, planificaciones, teorías. Es la potencia de ser antepuesta al acto de ser. Es un orden artificial inventado por el hombre autónomo e indeterminado, o por la sociedad omnipotente.

La investigación científica convertida en una profesión más, es una expresión superespecializada de una profesión tradicional (médico, biólogo, matemático, químico, etc.), con la particularidad

de no responder a la vieja concepción de "artes libres", sino de caer entre las "artes serviles", subsumida en el ser genérico y subordinada a los imperativos de la sociedad en que actúa. Como oficio dependiente, ya sea del Estado o de poderosos grupos económicos, dicho científico pasa a ser un burócrata dentro de un sistema cerrado que impone su propio orden por encima del personal; nuevamente nos hallamos ante el orden extrínseco que modela plásticamente toda posibilidad de orden interior. Paradoja del hombre autónomo frente a lo trascendente, que enajena su preciada autonomía a lo inmanente en el nuevo oficio de investigador científico, gran proporción de ellos son más técnicos con enfoque industrial que investigadores libres con capacidad de descubrimiento desinteresado. Al poderse patentar la vida creada en el laboratorio (desde 1980), los Biólogos Moleculares, por ej., se van transformando en Ingenieros y empresarios. Al tener rédito económico espectacular la microelectrónica, los investigadores se transforman en fabricantes de microcomponentes. En este siglo, los plásticos, la física nuclear, la electrónica y la bioingeniería son la expresión práctica de la investigación que devela la verdad en las cosas de la naturaleza, de allí que el orden de los modernos científicos-industriales de áreas enteramente dependientes de la ciencia pasa a convertirse en un orden que regule el uso de la ciencia en función de poder político, o de hegemonía militar o de comercio; un orden legislativo nacional o internacional que preserve la patente industrial; un orden normativo que proteja en secreto el hallazgo redituable, un orden que establezca algunas reglas éticas acordes con la situación. Es el signo de los tiempos.

La realidad, tanto la social como las de las cosas de la naturaleza, es un claroscuro difícil de interpretar, pero no por ello deja de ser inteligible. Lo necesario para acertar en su develamiento es tomar la investigación con un espíritu filosófico, no con criterio técnico-práctico. De todos modos el acierto en explicitar una teoría en la Física que interprete la realidad o una investigación biológica que la explique, aun con criterio académico, puede no alcanzarse, pues el hombre, el investigador, es falible, es limitado. De allí que, en el plano de la lógica, a pesar de usar un camino lógico correcto, pueda no llegar a nada, de donde debe provenir la necesaria aceptación de la limitación, para, con humildad de sabio saber rectificar. Eso es parte del orden.

IGNORANCIA O SABIDURIA. EXPERIENCIA COTIDIANA Y ANTOLOGIA DE TEXTOS

Analizar aspectos vinculados al orden en la investigación científica permiten sintetizar dos posiciones, dos concepciones:

una objetiva, real, honesta, sabia, propia del investigador serio, coherente, adicto a la verdad, respetuoso de los hechos y del sentido de ellos; aun cuando sus deformaciones ambientales, culturales o educativas puedan tentarlos de dicotomizar su visión ordenada e integrada del mundo, es el investigador respetuoso del orden ontológico que descubre, aun a pesar de su propia imaginación o modelo teórico. El otro, el enfoque subjetivista, hace recaer el centro de lo observado en la interpretación personal del autor, que aprecia una verdad en la cual no cree, relativizada, mutante, no inmersa en un orden material que hace a un todo. Se resiste aun ante la evidencia. De esta última son expresión algunas reflexiones de científicos cercanos a nosotros en nuestro medio universitario. Para un biólogo, por ejemplo, "la ciencia es un juego, es actividad lúdica, el hombre, jugando, encuentra o descubre temas, formula hipótesis o teorías explicativas, pero no pretende conocer ni encontrar la verdad, pues ella es relativa y evolutiva hasta que se descubre otra posible reemplazante". Para un médico estudioso de temas epistemológicos y antropológicos. "La actitud ética frente a la investigación médica o biológica es funcional, evolutiva, histórica, depende del paradigma cultural o científico del momento. En Ingeniería genética depende de evaluar las necesidades que la civilización requiera en un momento dado de esa técnica; si el patrimonio genético humano se supone que está en decadencia o estancado en su evolución, si es una hipótesis aceptable por consenso entre los científicos, está justificado intervenir sobre él para modificarlo o encausarlo hacia lo que se supone eugenésico".

Para un sociólogo "Es imprescindible tener una actitud experiencial sobre la estructura social, manejar bien la metodología y expresarse en un lenguaje exacto adaptado a ella, preferiblemente matemático, basado en un nutrido acopio de datos de la realidad social, de cuyo análisis surgirán orientaciones que se buscan en la hipótesis, expresadas, en lo posible, en forma matemática". Es decir, juego, relatividad de la verdad, ética de situación, metodología prioritaria a la razón intelectual para apreciar un fenómeno, semiótica y lenguaje nominal para analizar la sociedad desde un cúmulo de datos, etc. Para ninguno de ellos pareciera existir la verdad en la cosa a investigar penetrando en ella, sino que se antepone el pensamiento creador, el método o el momento histórico que, subjetivamente verá esa verdad. Es imposible por este camino descubrir un orden, dado que de antemano pareciera que lo impone el investigador.

Como contrapartida, para reflexionar, cito los siguientes textos provenientes de hombres sabios, los cuales aportan un aire refrescante, alentador, esperanzado, que enriquece el tema:

Un texto de Heisenberg dice, refiriéndose al objetivo excluyente utilitario de la ciencia: "La ciencia procura el remedio de las necesidades materiales, el alivio de las enfermedades, la victoria sobre los enemigos, y predomina merced a la palabra clave que le es propia: la utilidad". Y en otro trabajo leemos "pero también la utilidad puede conducir al caos, cuando los fines no forman parte de una gran interrelación de una ordenación superior...". "...al individuo solo se le podrá exigir que sitúe y enmarque su propósito dentro de la gran interconexión" (dice F. von Weiszacker, citado por W. Heisenberg, refiriéndose a los valores que deben regir la investigación atómica y las consecuencias no queridas de los inventos científicos)... "Por lo tanto, lo que hay que hacer en el fondo es atender, con todo esmero y conciencia, al gran orden universal, dentro del cual se realiza el progreso técnico-económico. Esta interdependencia hay también que observarla aunque no resulte inmediatamente favorecido el propio interés",

Emile Meyerson dice: "La naturaleza se nos presenta ordenada. Cada nuevo descubrimiento, cada previsión realizada, confirma esta opinión. En el momento en que la naturaleza misma parece proclamar su propia ordenación, parece penetrar la idea de ella en nuestra mente desde fuera, sin que hayamos hecho otra cosa que recibirla pasivamente; esta ordenación acaba por presentarse como un hecho puramente empírico, y las leyes formuladas por nosotros como algo que pertenece a la naturaleza, como leyes de la naturaleza, independientes de nuestro entendimiento... Sin duda, si la naturaleza no estuviese ordenada, si no nos presentara objetos semejantes, susceptibles de proporcionar conceptos generalizados, no podríamos formular leyes. Pero estas leyes no son en sí mismas otra cosa que la imagen de esa ordenación... y la expresan únicamente al modo que una palabra escrita expresa la cosa, pues en ambos casos es preciso pasar a través de nuestro entendimiento" (*Identité et réalité*, 1932, citado por Emile Simard en *Naturaleza y alcance del método científico*).

Dice Einstein: "Sin la creencia de que es posible captar la realidad con nuestras construcciones teóricas, sin la creencia en la armonía interna de nuestro mundo, sería imposible la ciencia".

Albert Einstein, en su exaltada "religiosidad cósmica" como actitud vital del científico, dice que ella "reside en admirar extasiado la armonía y la regularidad de los hechos naturales en los que se manifiesta una razón tan sublime que todo lo que es consciente del pensar humano y del orden mundial no es más que un débil y nimio reflejo de aquello"; y en otro texto dice que "los ideales que alumbraron siempre mi camino y me infundieron alegre ánimo para vivir fueron siempre el bien, la belleza y la

verdad". En torno al mismo tema dice Einstein en el prólogo al libro de Max Plank *¿Adónde va la ciencia?*: "...la labor suprema del físico es el descubrimiento de las leyes experimentales más generales a partir de las cuales puede ser deducida lógicamente la imagen del mundo. Pero no existe un camino lógico para el descubrimiento de estas leyes elementales. Existe únicamente la vía de la intuición, ayudada por un sentido para el orden que yace tras de las apariencias y se desarrolla por la experiencia"... al referirse luego a la simplificación progresiva de las leyes fundamentales a medida que avanza la investigación, dice "Es asombroso ver como de lo que parece caos surge el más sublime orden. Y esto no puede ser referido al trabajo mental del físico, sino a la cualidad que es inherente al mundo de la percepción".

"Pero al final siempre acaba por imponerse el orden central, ese Uno, para utilizar la terminología antigua, con el que nos ponemos en relación por medio del lenguaje religioso. Cuando se plantea la cuestión de los valores, debemos obviamente proclamar la necesidad de actuar de acuerdo con ese orden central"... "del mismo modo lo caótico se transforma siempre en algo ordenado"... "que no se pierda de vista la coherencia universal de la totalidad"... Refiriéndose a los postulados de los positivistas y los pragmatistas que buscan las cosas claras y distintas, exactitud en el estudio de lo particular y utilidad, dice, "Pero tenemos que prescindir de sus prohibiciones, porque desde el momento en que no pudiéramos hablar ni pensar sobre las grandes interdependencias, habríamos perdido la brújula con la que podemos orientarnos rectamente" (W. Heisenberg, *Positivismo, Metafísica y Religión. Diálogos*).

Citamos de Heisenberg... "A medida que el sentido de lo práctico iba situándose en el punto focal de la imagen del mundo, fueron perdiendo su valor absoluto los esquemas básicos del pensamiento...". "...A esta evolución en el campo científico equivale probablemente en la vida humana actual el sentimiento creciente sobre el relativismo de todos los valores"... "y que ha culminado en una postura escéptica"... "El rasgo característico de toda posición nihilista es la carencia de un medio ordenador que oriente y vigorice la conducta del individuo en toda situación"... aparece "en la carencia del instinto para lo que es justo y lo que no lo es, para lo que es falso y lo que es verdadero"... al guardar relación el comportamiento humano con el científico se pregunta "si también en la ciencia se ha perdido el criterio ordenador". "Porque también en los dominios de la ciencia ... debemos recordar que todo conocimiento florece sobre un abismo sin fondo, y precisamente en esos dominios ha quedado finalmente establecido un orden cristalino que aclara todos los fenómenos;

un orden de tal fuerza de convicción y de tal transparencia, que es considerado por todos los investigadores... como la base incólume e indudable de toda meditación y conocimiento futuro” (*Más allá de la Física*).

FERMÍN GARCÍA MARCOS

BIBLIOGRAFIA

- Josef Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Edit. Rialp.
— *El ocio y la vida intelectual*, Edit. Rialp.
— *Entusiasmo y delirio divino*, Edit. Rialp.
Emile Simard, *Naturaleza y alcance del método científico*, Gredos.
Juan José Sanguinetti, *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, EUNSA.
Etienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*.
Werner Jaeger, *Paideia*, FCE.
Werner Heisenberg, *Diálogos de la Física Atómica*, BAC.
— *Más allá de la física*, BAC.

EL ORDEN PSICOSOMATICO

Ubi cumque est pluritas sine ordine, ibi est confusio.
(Santo Tomás de Aquino, S. Th., I, 42, a 3 sed contra)

I

No era necesario llegar a 1939, año en que se funda en los Estados Unidos la primera revista de medicina psicosomática, el *Journal of psychosomatic Medicine*, para que los médicos tuviesen noticia de la existencia en la clínica humana de una categoría de fenómenos conocidos habitualmente como "psicosomáticos". En rigor, desde muy antiguo y aún en ámbitos ajenos a la medicina como el siempre poco valorado campo del conocimiento vulgar o precientífico, la presencia de tales fenómenos no había escapado a la observación más o menos aguda de médicos y profanos.

La historia de la llamada medicina psicosomática ha sido reseñada incontables veces. No es nuestro propósito referirnos ahora a ella. Recordemos, no obstante, que es habitual sostener que la antigua medicina hipocrática era una medicina atenta a la unidad organo-psíquica del hombre y que, tanto en sus teorías patogenéticas cuanto en sus propuestas terapéuticas partía de una concepción holística del hombre. En contraposición, la medicina que se desarrolló en el contexto del positivismo científico —y que culminó en ese grandioso edificio que fue la medicina del siglo XIX— rompió, de algún modo, con esa concepción totalizadora a tal punto que un biologismo radical, reductivista y excluyente, dominó todo el campo etiológico, patogénico y terapéutico. La obra de Freud constituyó, sin lugar a dudas, la primera conmoción que sufrió el aparentemente sólido e invulnerable sistema de la medicina "natural" y "positiva". Su idea de una libido que desde las profundidades abisales del inconsciente regula como fuerza poderosa y omnipresente la conducta normal y patológica

del hombre revolucionó no sólo la fachada de una enfermedad, la histeria, sino que a modo de ondas expansivas de una gran explosión alcanzó, sucesivamente, a toda la medicina y a casi todas las ciencias humanas. Más allá de sus enormes limitaciones, sus graves yerros, sus inadmisibles aporías, sus abusos metodológicos y sus confusiones epistemológicas —a algunos de estos aspectos nos referiremos después— el Psicoanálisis tuvo el inquestionable mérito de traer a la medicina organicista algún resabio, siquiera remoto, de la unidad del hombre y de reintegrar a la enfermedad humana cierta dosis de dramaticidad y misterio.

La nueva medicina psicósomática va a nacer en el clima preparado por los descubrimientos de Freud. En el seno de esta nueva ciencia van a tener lugar no ya las rudimentarias y primitivas observaciones de ciertos precursores sino toda una extensa serie de investigaciones científicamente rigurosas, conforme en todo a las exigencias del método experimental. Así, en 1942 Mittelman y Wolff realizan sus conocidos trabajos acerca de la correlación entre emociones y funcionalismo digestivo¹ los cuales ya habían sido precedidos por las observaciones del propio Mittelman relativas a los factores emocionales en la hipertensión arterial, en 1933. En 1943, Steward Wolf y Harold G. Wolff presentan el caso de un paciente con una fístula gástrica crónica a raíz de una oclusión esofágica, en el cual efectuaron numerosas observaciones y minuciosas mediciones que permitieron correlacionar las alteraciones de la mucosa gástrica en relación con los estados emocionales²; no menos importantes son los clásicos trabajos de Alexander también referidos a las relaciones emoción/patología digestiva, en 1948³ junto con los de Margolin sobre el mismo tópico⁴. Estos estudios pueden considerarse pioneros y forman parte del grupo de experiencias clásicas en medicina. A partir de ellos las observaciones prosiguieron y prosiguen aún en forma ininterrumpida y en la actualidad —luego de la lógica decantación que sufren todos los conocimientos y de la implacable y certera crítica del tiempo— la medicina psicósomática puede ofrecer un sólido bloque de entidades nosológicas rigurosamente demostradas y de perfiles nítidamente definidos.

¹ Mittelman, B. y Wolff, H. G., "Emotions and Gastroduodenal Functions. Experimental studies on Patients with gastritis, duodenitis, and Pectic Ulcer", en *Psychosom. Med.*, 4 de mayo de 1943.

² Wolff, H. G. y Wolf, S., "Studies on a Subject with a large Gastric Fistula: Change in the Function of the Stomach in Association with varying emotional states" trad. en *A. Americ. Physicians*, LVII, 115, 1943.

³ Alexander, F. y French, T. M., *Studies in Psychosomatic Medicine*, Ronald Press, Nueva York, 1948.

⁴ Margolin, S. G. and Coworkers, "Variation of Gastric Functions during conscious and unconscious conflict states, 1950. The Behaviour of the Stomach during Psychoanalysis", en *Psychoanal. quat.*, XX, 349, 1951.

Ahora bien, este cúmulo de descubrimientos ha tenido la virtud de suscitar un cúmulo no menos grande e importante de interrogantes, dudas y aún confusión. ¿Podemos hablar, con propiedad de una medicina psicosomática como una medicina diversa de otra que solemos llamar somática? ¿O, más bien, lo que hemos dado en llamar afecciones psicosomáticas indica nada más que una dirección en nuestras investigaciones, un criterio de abordaje de determinados fenómenos? ¿O, se ha pretendido también, toda medicina es, en definitiva, psicosomática? La respuesta a estos interrogantes es, por el momento, difícil aunque podemos adelantar que cualquiera de ellos admite más de una respuesta posible.

Pero a efectos de acotar nuestro tema vamos a limitarnos a un intento de definición y agrupamiento de los fenómenos psicosomáticos con la intención de desarrollar a partir de allí algunas consideraciones que nos permitan acceder al descubrimiento de un orden ínsito en la naturaleza y estructura misma del hombre y que, por ahora, denominaremos con el nombre, quizás no del todo adecuado, de orden psicosomático.

II

Dejando expresamente aclarado nuestro rechazo a la generalización de un principio psicosomático como clave interpretativa de todo el acaecer patológico humano puesto que dicha universalización implicaría de hecho un inaceptable reductivismo psicologista, reconocemos una doble categoría de fenómenos psicosomáticos observables en la clínica. Existe, en primer término, un grupo de afecciones, que llamaremos psicosomáticas en sentido propio, que se caracterizan por no presentar una causa primariamente somática o corporal y si, en cambio, una aguda o crónica perturbación de la esfera anímica del enfermo. En estas enfermedades se aprecia algo así como un camino o un proceso que va de la *emoción* a la *lesión*. Ha sido en especial von Weizsäcker, en base a los trabajos de Bergmann, quien llamó primeramente la atención sobre este tipo de afecciones⁵, entre las que cabe consignar, a modo de ejemplo, ciertas formas de asma bronquial; el *ulcus gástrico* y algunas variantes clínicas de la hipertensión arterial. Un segundo grupo de afecciones corresponde a un tipo de enfermedad en el que es dado observar, en cierto modo, un

⁵ Cfr. Büchner, Franz, *Cuerpo y Espíritu en la Medicina Actual*, Rialp, Madrid, 1969, página 146. (Título original: *Vom geistigen Standort der modernen Medizin*, Hans Ferdinand Schulz Verlag, Freiburg i. Br. Versión española de Raúl Gabás).

proceso inverso al anterior: a una lesión primariamente somática corresponde un correlato psíquico o, más precisamente, como dice el mismo von Weizsäcker, existe una evidente *somatogenia* de fenómenos psíquicos⁶. No sólo en las afecciones cerebrales, en las que desde antiguo conocemos sus repercusiones psíquicas, sino en otras enfermedades —la tuberculosis, los traumatismos, el infarto de miocardio— se pone de manifiesto tal somatogenia.

Si analizamos con detenimiento estos dos grupos de fenómenos vemos que, en primer lugar, surge espontáneamente la idea de una *relación causal* entre dos órdenes distintos: la *psique* y el *soma*. La causa, pues, que da origen al fenómeno psicossomático es la primera pregunta que se nos impone habida cuenta de que damos por supuesta una causación recíproca entre lo psíquico y lo somático. Pero, como ha hecho notar certeramente Franz Büchner, muchos investigadores de la medicina psicossomática han desplazado un tanto la preocupación por esta supuesta causalidad hacia una cuestión distinta, a saber, el *sentido* mismo que encierra el hecho psicossomático⁷. Toda enfermedad tiene un sentido, sería la tesis fundamental propuesta; y, desde luego, un sentido capaz de ser develado e intelegido en el particular contexto situacional del enfermo. El síntoma adquiere, de este modo, el rango de un símbolo a través del cual se ofrece al médico todo un universo semántico preñado de riqueza y contenido.

Causalidad y sentido: he aquí, pues, lo que preocupa, preocupó y seguirá preocupando sin lugar a dudas por largo tiempo a la medicina enfrentada al hecho irrecusable de la enfermedad psicossomática. Pero, ¿hemos esbozado siquiera alguna respuesta válida a preguntas tan decisivas? Y tales respuestas, en todo caso, ¿nos han puesto en el camino de descubrir esto que todavía venimos llamando orden psicossomático? Veámoslo.

III

Antes de pasar a una revisión crítica, necesariamente somera, de los diversos intentos de desentrañar la causalidad y el sentido del hecho psicossomático, debemos advertir que ambos interrogantes no son sino la bifurcación de una única cuestión fundamental: el problema alma cuerpo, problema que, a su vez, nos remite a otra cuestión, decisiva en toda antropología, la naturaleza y estructura del ser hombre.

La fenomenología no ha hecho más que poner ante nuestros

⁶ Cfr. Büchner, Franz, *o. c.*, página 147.

⁷ Büchner, Franz, *o. c.*, página 159.

ojos una multitud de hechos irrecusables. La aplicación del método científico experimental nos ha permitido analizar tales hechos con un grado de precisión y finura antes jamás alcanzado. Mas la fenomenología enmudece cuando queremos acceder a aquella otra realidad, invisible pero operante, que se oculta detrás del fenómeno. Es que tal realidad sólo es alcanzable mediante el *análisis ontológico* del hombre, análisis que, en buena Escolástica, preferimos llamar simplemente *recta filosofía del hombre* fundada en una *recta filosofía del ser*. Esta distinción en el orden de nuestros conocimientos, en apariencia tan sencilla, no siempre ha sido tenida debidamente en cuenta. Esto ha originado no pocas confusiones. Por otra parte, las ontologías que se han ensayado no han sido, la mayor parte de las veces, las más felices ni las más fecundas. En consecuencia todavía hoy, la pluralidad de los hechos clínicos se halla a la espera de un adecuado ordenamiento. La primera tarea que se nos impone consiste, justamente, en ordenar. Es, dice Santo Tomás, la tarea propia del sabio. Tarea ardua y que escapa a la posibilidad de un esfuerzo aislado. Pero es impostergable iniciar ya el encuentro de la medicina con la Sabiduría.

Hemos hablado antes de una suerte de división tripartita de la historia de la medicina: a una medicina holística, la antigua, sucede otra, organicista, hija del positivismo científico. Y a ésta sigue la actual que intenta volver sobre los pasos de la primera en busca de la totalidad del hombre. Esto no es más que un esquema necesariamente insuficiente, incompleto, quizás un tanto arbitrario. Lo mantendremos, no obstante, aún a riesgo de dejar de lado hechos importantes, con todas las salvedades del caso, porque lo que nos interesa es trazar tan sólo algunas líneas fundamentales que faciliten la exposición de nuestro tema.

Pasemos por alto, por ahora, el examen de los fundamentos o presupuestos que dieron a la medicina antigua la posibilidad de acceder a una visión unitaria y totalizadora del hombre y del mundo. Veamos más bien, de qué manera pudo darse el nacimiento de una medicina tan radical y exclusivamente organicista. Desde luego que semejante paso de una a otra forma de medicina sólo fue posible en el marco del paso del mundo clásico al moderno. En lo que concierne al movimiento de las ideas filosóficas la historia de la Filosofía suele señalar a Descartes como la figura clave de la transición⁸. Descartes estuvo animado desde

⁸ Este juicio acerca de Descartes y el papel que habitualmente se le asigna en la transición del pensamiento medieval al moderno son, en esencia, verdaderos y exactos. No obstante hay que aclarar, como hace Gilson, que dos siglos antes de que Descartes comenzase a escribir la Escolástica medieval ya estaba moribunda. Sigue en pie, empero, que Des-

su juventud por un impulso generoso: superar el escepticismo al que lo había conducido el espectáculo de una Escolástica decadente y estéril. Buscó la certeza del conocimiento y como no la halló en la Filosofía de su tiempo ni conoció jamás a la verdadera *Philosophia Perennis*, se aferró a la certeza de las matemáticas convencido de que su método, traspuesto a todas las ciencias, la Filosofía incluso, era la única posibilidad del conocimiento cierto. Su mismo *cogito* —como enseña Gilson— puesto en el inicio de su filosofía, obedece a esta necesidad de matematización universal. ¿Hay acaso mayor certeza que aquella de que yo pienso? La matematización es la raíz más profunda, la esencia misma de la filosofía cartesiana⁹. Curiosamente una de las mayores preocupaciones de Descartes fue construir una medicina matemática y mecanicista. Fue uno de sus empeños mayores. En 1630 escribía a Mersenne que estaba intentando una medicina fundada en demostraciones infalibles¹⁰. La muerte lo sorprendió sin haber cumplido este sueño. Pero la medicina cartesiana no murió con Descartes. Por el contrario, su irreductible dualismo mente (*res cogitans*) = cuerpo (*res extensa*) dio el clima necesario para que una medicina mecánica y matemática se desarrollase en plenitud.

Descartes prefirió no hablar de alma ni de espíritu, términos demasiado ligados a una unión con el cuerpo. Habló de *mens*, mente, sustancia pensante que encuentra en sí misma las ideas mediante una aptitud natural suya para captarlos en una intuición directa. Aún las sensaciones son ideas de la mente; no vienen de afuera, del mundo sensible a través de nuestros órganos corporales. ¿Cómo puede, acaso, una sustancia distinta recibir algo de otra? La sensación es sólo la idea innata en nuestra mente despertada en ella en ocasión de un cambio ocurrido en el cuerpo. Este hiato total, insalvable, entre mente y cuerpo no deja lugar más que para esto. En el mundo de la sustancia corpórea la sensación es sólo cambio, movimiento que la química, la fisiología y la física irán desmenuzando y analizando admirablemente. En la mente angelizada del hombre, la sensación es sólo idea, estado de conciencia. Apenas un delgado e imperceptible hilo conductor une estos dos universos inconmensurables. ¿De qué

cartes "fue el primero en levantar un nuevo sistema de ideas y abrir formalmente una nueva era filosófica". (Cfr. Gilson, Etienne, *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, Tercera Edición, Rialp, Madrid, 1973, página 147. Título original inglés: *The unity of philosophical experience*, Charles Scribner's Sons, New York. Versión española de Carlos Amable Baliñas Fernández).

⁹ Cfr. Gilson, Etienne, *o. c.*, página 155 y ss. Véase también, Genta, Jordán B., *El Filósofo y los Sofistas*, Lumen, 1949, Buenos Aires.

¹⁰ Cfr. Gilson, Etienne, *o. c.*, página 172.

servía esta *mens* cartesiana a la medicina matemática? El sueño de Descartes se cumplió pero la medicina así engendrada no tuvo nada que ver con la mente cartesiana.

Curiosamente el paso de una medicina mecanicista a otra en la que la exilada mente pugnaba por volver a su seno se dio a través de un puente endeble, diríamos el más inapropiado de los puentes: Sigmund Freud. A él debemos, sin duda, el mérito de haber reintegrado a la medicina una imagen del hombre en la que éste no es puro organismo biológico. Pero la *psyqué* freudiana es sólo instintividad y aún ésta empobrecida enormemente por una visión mecanicista. El error de Freud no es tanto haber puesto el acento en la instintividad cuando no haberla entendido. De hecho, él nunca negó formalmente el espíritu ni la libertad, simplemente no los tuvo en cuenta. Quiso quedarse en los sótanos del edificio como gustaba decir. Podríamos no reprocharle tal autolimitación de su campo si al menos hubiese sido capaz de moverse con acierto en él. Pero es que —y este es nuestro mayor y respetuoso reproche— en la vida afectiva, pulsional e instintiva su mirada fue miope¹¹. Toda la riqueza de la afectividad le pasó en gran parte inadvertida. Vio en la emoción sólo una carga de energía psíquica que busca su descarga. Su *libido* es apenas una indefinida y poco precisa corriente energética, identificada casi exclusivamente con lo sexual, que se mueve en términos de censura, tensión y descarga. Allí donde reside uno de los mayores misterios de la creatura humana —su *pathos*— sólo alcanzó a ver fuerzas oscuras en procura de una homeostasis. Y como no tuvo límites metodológicos ni epistemológicos claros, llevó sus teorías a todos los planos de la vida humana. Su *imago hominis* resultó, así, un mecanismo hidrostático tomado de la física de su tiempo. Y esta visión empobrecida del hombre y de su afectividad no lo abandonó hasta su muerte. Con Freud sucedió algo similar a Descartes: su teoría impregnó el desarrollo de toda la medicina posterior a él, en especial la medicina psicosomática.

Una noción tan estrecha del psiquismo humano estaba destinada a generar grandes críticas y a poner en marcha una saludable tarea de revisión. El mérito de esta empresa, justo es decirlo, corresponde principalmente a los médicos, psicólogos y filósofos inspirados en la Fenomenología existencial. De Hartmann a Scheler, de Lersch a Frankl la preocupación por descubrir la uni-

¹¹ Vistas en la perspectiva de la filosofía tomista las teorías de Freud acerca de la instintividad humana no dejan de tener un enorme interés puesto que, de alguna manera, ellas reivindican el valor de lo pasional tan negado por las psicologías racionalistas. Desgraciadamente este descubrimiento se malogra al no superar Freud un invencible mecanicismo y materialismo que mantuvo a lo largo de toda su vida.

dad en la pluridimensionalidad del hombre, sin olvidar ninguna de sus dimensiones existenciales, resulta una constante. Hay en todos ellos un serio intento de descubrir la estructura y el orden humanos. A través del examen fenomenológico tanto Scheler como Hartmann y Lersch han propuesto una concepción estratificante de la persona humana en la que *bios*, *psyque* y *nous* se integran en una visión que pretende superar los reductivismos. Frankl, por su parte, abandona estas nociones estratificantes y propone en su lugar una concepción dimensional. Su *imago hominis* es, *more geométrico*, la de una triple dimensionalidad en la cual el bios y la psyche constituyen el plano de la *facticidad psicofísica* a la cual se agrega la dimensión espiritual, única en la que se da la auténtica existencia humana. Tanto Scheler como Frankl elaboran a partir de estos análisis una antropología que evidencia progresivamente un irreductible dualismo cuerpo espíritu, dualismo que Frankl expresa en términos de "*hiato ontológico*" entre existencia y facticidad¹². Tal dualismo, si bien no anula lo nuclear de sus observaciones y aportes, interfiere de algún modo en la cabal comprensión de la estructura ontológica del hombre, estructura que nos permita acceder a esto que venimos llamando, todavía, el orden psicosomático.

IV

Enseña Santo Tomás que el orden no es una sustancia sino una relación¹³. Hay orden allí donde los elementos que forman una pluralidad guardan entre sí una precisa relación. En el orden, además, hay un principio que configura jerárquicamente el conjunto ordenado. En el ente finito el orden se manifiesta por la unión en el acto de existir de todos los principios del ser que constituyen al ente y, a su vez, por la unión de todos los entes mediante sus innumerables relaciones recíprocas y la común referencia, en última ratio, de todos ellos al Ser Subsistente. En el hombre, en tanto ente finito, esta razón de orden se cumple en modo eminentísimo.

Es bien conocido que desde Aristóteles la estructura metafísica del hombre se entiende en la perspectiva del hylemorfismo: el cuerpo corresponde a la *materia*, principio potencial, pasivo e indeterminado; el alma corresponde a la *forma* que es acto. Por eso el Filósofo define al alma como el acto primero de un cuerpo orgánico del cual derivan todos los actos segundos u

¹² Cfr. Frankl, Viktor, *La Presencia Ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1981.

¹³ S Th, I, q 116, a 2, ad 3.

operaciones del compuesto. La unión de estos principios forma la sustancia y se dice, por eso, unión sustancial.

Sin abandonar esta concepción hylemórfica, Tomás de Aquino en el siglo XIII la lleva a su plenitud. La Metafísica tomista introduce en el pensamiento filosófico una noción originalísima, exclusivamente suya y nueva, la noción de *esse*, de ser como acto (*actus essendi*), máxima actualidad del ente superior, incluso, a la actualidad de la forma. Obviamente esta radical transformación operada por la mente de Santo Tomás en la noción del ser tuvo que proyectarse en la antropología. Santo Tomás concibe al hombre en la perspectiva de un Universo creado poblado de sustancias creadas que se ordenan en una gradación perfecta conforme a su proximidad con la Perfección de Dios. Fue conveniente, en consecuencia, a la perfección de ese Universo que existiesen sustancias espirituales o intelectuales las cuales, por aproximación a la Divina Semejanza, fuesen capaces de conocimiento intelectual. Una de esas sustancias, la menor de todas ellas, es el alma humana a la que conviene unirse a un cuerpo como su forma. Toda la metafísica del *esse* está implicada en esta noción antropológica capital, pues la concepción de una sustancia espiritual —compuesta de *esencia* y *esse*— no era posible en el marco del hylemorfismo aristotélico. El *esse* no hace que el alma sea alma, pero la hace *ser*, esto es, actualiza su esencia que es la de ser una forma espiritual. En el orden del ser, por tanto, el alma tiene un existir propio que no depende del cuerpo; pero en el orden de la especie el alma requiere la necesaria unión con el cuerpo —ya que su esencia es ser alma, esto es animar e informar una materia— y la especie humana no está completa sin el cuerpo puesto que el hombre no es sólo el alma ni sólo el cuerpo sino el compuesto de forma y de materia. Tal unión es intimísima pues no hay otro ser que el ser del alma la cual —como dice admirablemente Santo Tomás— recibe al cuerpo en la comunión de su propia existencia. No hay antropología alguna que asegure una más radical e íntima unión del alma y del cuerpo: *unión en el ser y por el ser*¹⁴.

En la perspectiva de esta antropología es posible descubrir en el hombre una doble razón de orden. En tanto criatura espiritual él está referido al orden de un Universo en el cual ocupa el más ínfimo lugar en el rango de las criaturas intelectuales pero en el cual también, en tanto ente físico, es la cima del mundo visible. Esta doble correspondencia hace del hombre un ser único e irrepetible en la economía del Cosmos, especie de confín o fron-

¹⁴ Cfr. Echauri, Raúl, *El Pensamiento de Etienne Gilson*, Eunsá, Pamplona, 1980, capítulo II.

tera entre el orden del espíritu y el orden de lo corpóreo. Si volvemos ahora la mirada al interior mismo del hombre, veremos otro orden que se deriva de la intrínseca relación de lo corpóreo y lo anímico. El alma del hombre es una sola y, a través de sus potencias, ella ejerce una multiplicidad de operaciones. Estas operaciones se especifican por su objeto y guardan entre sí un orden jerárquico pues, como bien dice Gilson, en orden sale siempre lo múltiple de lo uno¹⁵. El genio ordenador de Santo Tomás describe con minuciosidad ese orden de las potencias del alma, orden generativo y perfectivo a la vez. Así, su discurso va de las *potencias vegetativas* (cuyo objeto es vivificar el cuerpo y cuyos actos son la generación, la nutrición y el crecimiento) a las *potencias sensitivas* cuyo acto es el inicio de nuestra apertura cognocitiva al ser desde los datos inmediatos de los sentidos externos a la fina elaboración de los sentidos internos (en el armónico juego del sentido común, la fantasía, la memoria y —cima del conocimiento sensible— la *vis cogitativa*) y por fin al conocimiento intelectual objeto propio y específico de la *potencia intelectual*. En la admirable gnoseología tomista se pone de manifiesto esa perfecta y armónica contigüidad de lo sensible con lo espiritual.

Si tal ocurre en el orden de las potencias cognocitivas algo similar se observa en el orden del apetito. El análisis que la psicología tomista ha hecho de la afectividad humana no ha sido superado y cuesta creer la poca atención que la medicina y la psicología le han prestado pese a ofrecer un vastísimo y prometedor campo para sus investigaciones. En relación con la fenomenología psicósomática que enfrenta la medicina hay, a nuestro juicio, dos aspectos capitales. Uno es la noción de *pasión* elaborada por Santo Tomás. Otro, la riquísima doctrina de la *participación* de la pasión y de la afectividad humana en la vida racional. La pasión es un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión de una forma por los sentidos. Tal movimiento se realiza en un doble sentido: del cuerpo al alma (pasión corporal) y del alma en tanto motor del cuerpo para consumarse en el cuerpo (pasión animal). La pasión no es un estado psíquico puro ni simple alteración fisiológica; es, por el contrario, una operación integral que comprende la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico. De allí la distinción en ella de un elemento *quasi material*, el cambio corporal, y otro *quasi formal*, el apetito. Y si hay entre ambos elementos causación no es sólo en el orden de la causalidad motriz sino también, y sobre todo, en este orden de la causalidad formal dada por el apetito. Es en el movi-

¹⁵ Gilson, Etienne, *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978, página 366. Título original: *Le Thomisme*, Librairie Philosophique J. Vrin.

mimiento del apetito, sincrónico con el movimiento del cuerpo, donde lo psíquico recibe precisamente la cualidad de pasión. Esta noción integral de *passio* puede decir mucho a quienes indaguen por el sentido y la causalidad de la enfermedad psicósomática. Mas este es un tema que no podemos abordar ahora.

Del mismo modo que la gnoseología tomista nos ponía frente a esa admirable contigüidad del orden sensible con el orden racional, el análisis de la vida afectiva nos coloca también en presencia de la participación de la pasión en la racionalidad. El movimiento del apetito sensitivo es, en sí mismo, ciego y debe ser dirigido por el juicio de la razón particular, juicio que aún siendo sensible es racional por participación. De modo que el torrente o flujo de las pasiones —que como vimos son actos del apetito sensitivo— no está en el hombre cerrado sobre sí mismo ni clausurado tampoco a la posibilidad de una transfiguración por el espíritu. Mientras el animal está ceñido en sus pulsiones al dictado ciego de su inclinación natural (inclinación en la que los Antiguos veían una ejecución de la Providencia Divina) el hombre, por el contrario, tiene frente a sus apetitos sensibles un margen de luz, luz que le viene dada, precisamente, por esa participación de la pasión en el espíritu. Todo el caudal de nuestra vida pasional pasa, en un momento dado, por una valoración, una comparación con experiencias anteriores, en suma, por un juicio singular y concreto, el juicio sintético de la cogitativa para decirlo en términos escolásticos, sujeto al libre albedrío. Y esta es la raíz ontológica de ese núcleo de libertad irreductible en el hombre a toda determinación. Sin esta expresa afirmación de la libertad frente a la pasión y de su hondo fundamento metafísico, es fácil descender a cualquier suerte de determinismo. Digamos de paso, que este es el punto donde naufraga la moderna ciencia y donde surgen los mayores inconvenientes en la investigación de la afectividad humana. Este es el sitio del fracaso del Psicoanálisis en su intento de darnos una interpretación de esa fuerza, entre misteriosa y demoníaca, que es la pasión humana. Y este es, por el contrario, el sitio donde debemos afirmar nuestras ciencias médicas que tan hondamente comprometen, con su teoría y con su praxis, el corazón del hombre.

V

En nuestro descubrimiento del orden psicósomático hemos seguido el único camino posible en tanto médicos: de la experiencia clínica a la comprensión metaclínica del hombre enfermo. Puede parecer un contrasentido que sea justamente la enferme-

dad, caracterizada siempre como un *desorden*, nuestra vía para llegar al orden. Pero el contrasentido desaparece si tenemos en cuenta que el objeto de nuestra misión médica no es otro que restituir el desorden al orden, reintegrar al hombre a la armonía del mundo y de sí mismo.

Pero para esto necesitamos conocer al hombre. Hace tiempo que venimos bregando por una antropología médica. Ella no es, en suma, otra cosa que nuestra aproximación, dócil y reverente, a la realidad de la naturaleza humana. En definitiva nuestra aceptación y reconocimiento de esa naturaleza es el requisito indispensable para dignificar la medicina. La medicina es arte. Pero no artesanía sino acción operante y eficaz, llena de sentido, y con conocimiento acabado de la naturaleza sobre la cual opera. Este sentido del arte está más próximo a la *poiesis* de los Antiguos que al manipuleo tecnológico de los modernos. Si queremos rehumanizar la medicina no queda otro camino más que un retorno al ser del hombre. Y el orden, a cuyo descubrimiento estamos llamados en nuestra tarea intelectual, nos remitirá en definitiva al ser al cual expresa y refleja. Tal descubrimiento es, por tanto, crucial. Es, nada menos, que nuestra única posibilidad de salvar a la medicina de la deshumanización que la amenaza.

MARIO CAPONNETTO

CONTRIBUCION A LA CRITICA DEL SISTEMA ESCOLAR ARGENTINO

Estas reflexiones fueron escritas por nuestro colaborador para el quincenario *Consudec*, de Buenos Aires, en abril de 1984. Insalvables circunstancias impidieron su publicación oportuna. GLADIUS, entendiéndolo que lo que dicen sigue siendo oportuno por su misma *importunidad*, se complace en darlas a conocer. (N. de la R.)

CONSUDEC invita a comentar, precisar o refutar las apreciaciones y tesis expuestas por el Prof. Jorge M. Ramallo en el esforzado y sustancial trabajo "Crisis del sistema educativo argentino", reproducido en su edición N° 492.

Lo haré, más bien coloquialmente y en forma de apostillas, inducido por la importancia del tema y por el coraje civil que han evidenciado el autor y la Dirección de CONSUDEC al publicarlo. En efecto, el sistema *escolar* vigente en la Argentina desde hace 100 años —llamarlo "educativo" es profanar augustas palabras— ya no es tal, es decir, un sistema escolar como cualquier otro, sino una *religión*, un culto, con sus dogmas, sus templos, sus ritos y su fundador, Domingo Faustino Sarmiento. No importa que no haya fundado virtualmente nada, como está probado de sobra, y que esa atribución correspondería más bien a Roca y su generación. El es, ciertamente, su gran figura representativa, si bien carente de santidad, pródiga, en cambio, de rasgos proféticos. Le corresponde el mérito de haber insistido con clarividencia y obstinación en la función decisiva de la Escuela como el instrumento por excelencia para cambiar el *alma bárbara* de su pueblo, sin despreciar por eso, dado el caso, la acción "plaguicida" de los ejércitos. Si no la percibió en su viaje a los EE. UU., allí sintió, de todas maneras, su pasión bien apuntalada. Claro que los sucesores de los Padres Peregrinos habían insistido en la alfabetización, primordialmente, para que todos pudieran leer la Biblia, sin los molestos intermediarios sacerdo-

tales. Sarmiento no lo advirtió, o lo pasó por encima, y su proyecto de cambiar la mentalidad de la preponderante mayoría nativa reacia a la europeización, o modernización, triunfó al fin, no importando tampoco que fuera a medias, ya que la mayoría de los alfabetizados continuaron yendo tras los sucesores de los "caudillos bárbaros" y no tras los de Sarmiento. Triunfó al fin, porque su Escuela sobrenadó a las vicisitudes políticas. Todos los gobernantes sacrificaron en su templo —y en algún otro—, sin perjuicio de profesar oficialmente el culto católico.

En cuanto a la importancia en sí del sistema, llámeselo educacional o escolar, basta aludir a lo que en los EE. UU. se llaman las "4 E", las iniciales de los cuatro términos en que se cifran los problemas fundamentales de la época: Economía, Energía, Ecología y Educación. No es lo único que se aprende en *The Third Century. Twenty-six Prominent American Speculate on the Educational Future* (N. Y., 1977), libro prologado por Nathan Gleizer, profesor de Educación y Sociología en la Universidad de Harvard. Su lectura hará mucho bien a los que especulan —en el aire, según es general aquí— sobre este problema capital, como sobre otros. Es un libro en que, sin escurribandas, se analizan todos los aspectos del proceso educacional: Escuela, Sociedad, Moral, Religión y Cultura, sin detenerse en la dialéctica Información-Formación y en la otra "se debe-se puede", tan gravosas en países carentes del enorme poderío económico de la Confederación Norteamericana.

Más de uno de esos especuladores preguntará con ironía cuál es mi autoridad profesional para emitir juicios tan poco convencionales —como se está viendo— y para apostillar la competente exposición del Prof. Ramallo. Sin entrar en discusiones, me remitiré, primeramente, a mi trabajo "Consideraciones antropológicas e históricas sobre política educacional", publicado en *Universitas*, Revista de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires, N° 13, diciembre 1969, pp. 10-27, el cual comienza: "La Educación, como todo sistema de comunicación social, y más por su finalidad paradigmática y su ámbito intergeneracional, tiene que empezar por definirse a tenor del cuestionario clásico de base: *qué quiere decir quién a quién, con qué fin, por qué medios y con qué resultado*. Podría precisarse aún: *en qué época y en qué sociedad*, como definiciones previas de la situación histórica y política, en cuanto composición de la variable universal y la nacional en una coyuntura internacional". Quiere decir que es un análisis no técnico, sino socio-antropológico, cultural e historiológico. Y, con no poca y censurable inmodestia, mencionaré otro: "La preocupación etnopedagógica en la sociedad post-moderna, con especial referencia

a la Argentina", publicado en el número de enero/febrero de 1982 en la revista *Esto es Tecnología y Modernización* (pp. 45-50), de la que fui codirector. Uno y otro —y no cesa la censurable inmodestia— han de estar entre los menos carentes de seriedad y novedad que se escribieron en la Argentina sobre este inmenso tema.

* * *

Sobra decir que comparto enteramente los reparos fundamentales que, con su notoria autoridad de historiador y docente, hace el Prof. Ramallo al "sistema educativo argentino" —que no es educativo ni argentino, recalco, y sin duda él piensa lo mismo—. No son nuevos, por cierto, pero su exposición sistemática y su crítica incisiva, que completa, como corresponde, con la exposición de los contenidos y fines del sistema que delinea en sustitución del objetado, salen de lo común u "oficinal", máxime en estos tiempos de exhumaciones sorprendentes por lo insustancial, y merecen en consecuencia un examen casi tan amplio y a fondo como el efectuado por él.

Los reparos que se me ocurren no son a sus reparos, sino a sus propuestas, mejor dicho, a la viabilidad de ellas, conforme al "cuestionario clásico de base" que acabo de mencionar. Sin esa previa actitud crítica o discernidora, nos exponemos a caer en el charco de las beneméritas falacias, como le ocurrió a la generación de los Proscritos y a la del 80, al proyectar sistemas que funcionan más o menos bien en otros lugares o épocas y que aquí pueden resultar disfuncionales. Eso toca el Prof. Ramallo en D. 4 cuando menciona la certera apuntación del P. Leonardo Castellani —la Inteligencia Mayor de la Argentina, entre 1940 y 1980, como Leopoldo Lugones lo fue, probablemente, en las cuatro décadas anteriores—: "Hemos ganado la batalla del alfabetismo; ahora nos falta ganar la del semianalfabetismo" (Las comillas no significan que la cita sea textual).

Lo malo de la alfabetización es que aquí no se la utilizó para leer la Biblia —cosa que, por otra parte, expone a serios peligros a un semialfabeto—, sino para lo que señala bien Toynbee cuando dice, en el compendio editado por Emecé (p. 302): "El edificio de la educación primaria universal completóse, aproximadamente, con la ley Forster, en 1870, y la prensa sensacionalista se inventó unos 20 años más tarde". O sea, que el grano que se sembró para hacer más lúcidos y sapientes a los hombres sirvió, más que para eso, para enriquecer a los mercaderes de la "prensa amarilla". ¡Una verdadera *peripecia*, en el sentido original del término!

Con todo, ¿que otra cosa podía hacerse, sino meramente alfabetizar, adiestrar e informar? Está prohibido prohibir la prensa amarilla, hoy tan floreciente en Buenos Aires y otras metrópolis de Occidente. Sería caer en el "fascismo" o en cualquier otra forma de dictadura doctrinal de tipo vitalista, por aquello de que el valor y el ánimo ascético ganan la guerra, y no el dinero —lo que, se ha visto, no es tan así—. La cuestión es cómo tener democracia, libertad . . . y buenas costumbres, inseparablemente. Es algo que hasta ahora nadie ha podido conseguir. ¿Lo podría, por ventura, un sistema genuino de Educación, en un régimen ideal, donde el lector *no se vea privado* de leer inmundicias y cosas parecidas, sino que *no quiere* hacerlo?

La fórmula de base Democracia y Libertad no ha logrado hasta ahora evitar precipitarse en la *Permisividad*, y sólo puede salvar su responsabilidad arguyendo que "el sexo no es todo" y que "eso pasará, como todo". Ambas argumentaciones son teóricamente ciertas. Los educadores y los sedientos de la Ciudad Educativa dirán otra cosa, pero, de todos modos, estamos en presencia de lo que parece ser una *aporía*, un problema racionalmente insoluble, y en estos casos, como en el desatamiento del nudo gordiano, la decisión es política, o sea, decide el que tiene el Poder, mejor si también la Autoridad . . . y el Consenso —de los más, al menos—.

Disgresiones como éstas son fastidiosas y, por lo general, a nada práctico conducen. ¡Esa terrible y blanduzca deidad: "lo práctico"! Pero hacen ver lo difícil que resulta buscar el fundamento de nada en un mundo de indecisiones y sobreentendidos, como es el democrático. Ya lo expresó nada menos que un paladín de esa causa, Winston Churchill, a quien se debe la cáustica agudeza: "La democracia es el peor de los regímenes políticos, con excepción de todos los demás".

* * *

Paso ahora a las apostillas, siguiendo más o menos el orden en que expone sus tesis el Prof. Ramallo.

"Un sistema educativo nunca es neutro", comienza correctamente el autor. Y el democrático estatuido en el 80 simuló serlo, pues lo que quería, en realidad, era una Escuela "sin la religión de mi mujer", como dijo graciosamente Sarmiento, señalando con eso una tacha de carácter de los librepensadores que ejercieron su dominio en "los tiempos de la República". Si no cayó en el pandemonio o el titilimundi es porque, felizmente, o como se quiera juzgarlo, no fue democrático. Fue impuesto sin consultar

al pueblo; no digo a los contrarios del gobierno, porque casi todos los "representantes" de aquél eran entonces librepensadores. Empezó con un vicio o una contradicción de origen: un sistema democrático a espaldas de la Democracia, y liberal al estilo de la conocida copla de la zarzuela española: "La libertad de ideas / proclamo en alta voz. / Y muera el que no piense / igual que pienso yo". Sin embargo, el hecho de que siga andando, mal que bien, indica que en algo sólido se sostiene. Unos dirán que en la base del hecho consumado. "Cosa fatta capo ha" es un adagio italiano: "Una cosa hecha tiene cabeza", o sea, vive, y entonces matarla parece un crimen.

Lo más probable es que no se lo cambió por mera comodidad, porque resultaba más caro y engorroso proyectar e instalar uno nuevo. Se trató de aplicarle un zurcido hace 40 años, con una "enseñanza religiosa" que, al fin, no era sino un lánguido chorrillo de "Doctrina Católica" en un mar de materias neutras dictadas por profesores que, en gran parte, se mofaban de ella delante de sus alumnos o les soplaban argumentos "científicos" para negar la existencia de Dios. Su eliminación en 1954, cuando el exhausto Presidente Perón se precipitó en la irrealidad, no produjo ningún cambio. No se eliminó ninguna "enseñanza religiosa". Los cursillos de "Doctrina" eran una materia entre tantas, no el espíritu vitalizador del sistema entero. No se frustró, pues, la iniciativa. Ella misma era un fracaso en medio de un fracaso total. Una sola justificación tuvo: algo había que hacer. ¿Triunfó la Masonería u otra organización *templaria* por el estilo? Más bien se produjo un empate, y así quedaron todos conformes.

No hace mucho, escribí que el argentino está caracterizado por su religiosidad, no por su religión. Lo que quiere decir: mucha religión, no; ninguna, tampoco; y atacar la religión, menos que nada. Esto explica por qué a Perón nadie lo defendió y todos se quedaron como lelos cuando lo derrocaron en 1955.

Me he explayado sobre esto, porque da una idea del terreno *humano* en el que hay que poner los cimientos de toda reforma como la que propugna el Prof. Ramallo —y yo también—. No tenemos un pueblo *duro*, como los europeos y el norteamericano. Esta América es *blanda*, y con la blandura, la terneza —sin impugnar sus innegables méritos— todo resulta mal o a medias, el bien como el mal. "Por suerte", acotaría Castellani socarronamente, pensando en este último.

* * *

El Prof. Ramallo hace hincapié en la desactualización de los

métodos y el deterioro de los edificios e instalaciones. Nadie se lo va a discutir. Pero, al fin, todo son instrumentos. El método es un camino, y si bien interesa sumamente, lo fundamental son las metas: ellas dan sentido a la empresa. Y la Escuela del 80, que sigue siendo la de hoy, no tiene más fin que soslayar toda idea de fin. Termina en puras disponibilidades, ni siquiera animosas, lo que examina bien el autor en E. 4. Nunca se pregunta para qué. Por mi parte, me permití, hace poco, en una carta publicada por *Tiempo Argentino*, sugerir que el ciclo medio se continuara en el servicio militar, como una etapa consagrada específicamente a la educación del temple personal o del carácter (argentino), para ver de hacerlo así más *duro*. Alexis Carreal insistía sobre esto en *La incógnita del Hombre*: "En lugar de entrenar atletas, tenemos que construir hombres modernos. Y los hombres modernos necesitan más resistencia nerviosa, más energía moral que vigor muscular" (p. 247 de la edición argentina de 1939).

La idea no será *práctica*, o quizá sí; pero, como buena lo es ciertamente. ¿Quiere esto decir que tendrá un efecto benéfico, de realizarse? No estoy seguro. En un tiempo en que todo cambia o parece cambiar, y velozmente, no es que le disguste a la gente el cambio; al contrario; pero el argentino medio preferiría un régimen de cambio-y-no-cambio: es decir, "que cambie lo que no me gusta y dejen lo que me gusta". O tal vez, que el cambio se reduzca a un "destape": hacer a la luz del día lo que solía hacerse entre cuatro paredes, y luego volver aburridos a lo de antes. ¿Se volvió la gente peor con eso? ¿Quedaron los niños indeleblemente escandalizados? Estoy de acuerdo con detener, como en la URSS, esa clase de cambio; pero por razones de decoro, no tanto de moral o educativas. En esos dos terrenos, hace bastante tiempo que pisamos un suelo bastante flojo. Si los tiempos anteriores pisaron, *interiormente*, uno más firme, "yo no lo sé; Dios lo sabe", como decía el inagotable Castellani.

El punto sobre el que quiero insistir es otro: gastar más dinero en consolidar este sistema escolar insustancial y descorazonado es seguir dilapidando el poquísimo dinero que nos queda. La Educación necesita medios, pero no se basa en ellos; igual, la Cultura. Eso traté —vanamente— de recordarlo en cartas a los diarios principales de Buenos Aires respecto al nuevo edificio de la Biblioteca Nacional, del que dijo Borges una vez al verlo en los planos: "¡Parece una torta de confitería!". ¿Para qué sirven los mejores libros si nadie los lee o si los lee sin provecho, para ser él o ser más? La Cultura consiste propiamente en cultivarse uno mismo, no en lo que está en los museos o los estantes. Mejor dicho: eso vale solamente como medios de Cultura en lo que tienen de vivo, no de muerto. Si no interesan *profundamente*

a muchos, sólo sirven para justificar los cargos de museólogos y bibliotecarios y para pavonearse ante el mundo: "¡Aquí también hacemos Cultura!". Claro que puede invocarse el recuerdo de los bibliotecarios de Alejandría. Pero ellos guardaban todo el tesoro intelectual de Grecia —que finalmente terminó quemado—, y nuestra Biblioteca Nacional ¿qué guarda que no esté en las verdaderamente grandes bibliotecas del mundo? Nada, salvo mejor parecer de su actual Director, Gregorio Weinberg. "Esta fatuidad está en nuestro modo de ser, y por consiguiente nuestra Escuela debería comenzar haciendo un repertorio de los múltiples defectos y las múltiples virtudes de nuestra personalidad, para fomentar éstas y moderar, por lo menos, aquéllos".

La conclusión de lo dicho es muy clara: los medios tienen su importancia, pero el maestro y lo que enseña son lo incondicionalmente primero. Un docente ejemplar, paradigmático, un alumnado ávido en suficiente proporción de ser más y saber más, y un *curriculum* con temas que tengan relación con lo que hay de significativo y preocupante en la realidad que vive el alumno y con lo Absoluto vivo, así, no muy sistemáticamente, han de rendir aquí y en otras partes más que un edificio nuevo y lindo, que buenos libros de texto y que una enciclopedia de asignaturas bien desarrolladas en sí mismas, pero sin una superior unidad que les dé sentido y las haga influyentes en la mente y el alma del alumno. Por supuesto, así piensa también el Prof. Ramallo. Pero hay que insistir en el punto. Lo que no existe, además de la unidad superior del sistema, es la posibilidad de que se formen verdaderos maestros de ciencia y sabiduría a la vez, aunque no tengan las dimensiones de "educadores del género humano", como los santos fundadores de órdenes educadoras y algunos filósofos apasionados y preclaros. ¿Será posible remediar tan grave falta, empezando, en el ciclo medio, por extirpar el régimen de horas de clase distribuidas en tres, cuatro o cinco establecimientos dispersos en la gran ciudad? Puede serlo más que se lo piensa si pasamos a otro orden de consideraciones que nada tienen que ver con el sistema escolar propiamente dicho.

* * *

La Iglesia, la Familia y la Escuela necesitan darse bien cuenta de que, por ahora, y quién sabe por cuanto tiempo todavía, han dejado de ser las matrices educativas de los adolescentes y quién sabe si también de los niños; y por lo que respecta a la Familia, más es lo que suele torcer, a menudo, el alma infantil y la adolescente que lo que debería formarla. Las han sustituido —y no puede decirse que descaradamente, sino por su propia calidad

de artículo de consumo, que con sólo girar algo entregan lo que se espera de ellos— los llamados MCM (“medios de comunicación de masas”: Prensa, Disco, Cine, Radio y TV, por orden de aparición en la historia). Habría que agregar la Publicidad (avisos y vidrieras) y la Calle y otros Lugares Públicos, donde los que no tienen *donde ir a estar* se encuentran, se reúnen, se copian, se aburren y se uniformizan de acuerdo con lo que *ellos son*, o se niegan a ser, y no según el modelo paterno y materno, como era el caso antes. Recuerdan a las “clases de edad”, que en algunas sociedades etnográficas tenían hasta sus propios “clubs”, donde sus miembros —todos varones, por cierto— “estaban” dormían y hasta recibían visitas del otro sexo.

Cierto es también que hay, y no escasamente, padres que es mejor perderlos que conservarlos, pero lo que los sustituye no es mejor, aunque torture menos. Sobre esto no caben discusiones. El educador que no advierte ese cambio revolucionario de “modelos de formación”, y de “deformación”, no puede ser un educador. Si se quiere elaborar en serio —no en organigramas y “planes”— un sistema sano y eficiente de Educación, hay que incluir en él a la TV. Alvin Toffler, en los Caps. XIII al XVII de *La tercera ola* —depurándolos de ocasionales caídas en el sensacionalismo, inclusive el cinismo—, puede suministrar una buena idea de las enormes posibilidades que poseen esos medios para convertir una Escuela ineducadora —y trituradora de educadores— en un sistema educacional menos somero, aburrido y desencuadrado, y hasta para echar los cimientos de una Ciudad Educadora.

Es ingenuo esperar una Escuela educativa en una “gran ciudad”, y menos en “tiempos revueltos” o “de manchacha”, cuando los MCM han instalado en ella su imperio y una densa atmósfera de erotismo y otras concupiscencias públicas debe ser respirado por todos, con el inevitable peligro de contaminación generalizada. Nunca las familias armónicas han sido la mayoría; pero la amplitud *espacial* de los ambientes aminoraba en la ciudad provinciana el efecto de las tensiones típicas del hogar inarmónico. Al estrecharse el espacio en la “gran colmena”, donde los zánganos son algo menos útil que una visita fertilizante, la neurosis de los padres, como su divorcio potencial o efectivo, pueden destruir interiormente a los hijos.

¿Qué puede hacer la Escuela para mitigar los efectos secundarios descritos de esta grave enfermedad del órgano social de base? Los maestros y profesores, en general, perciben muy bien aquí el problema a través del desorden o el decaimiento psíquico de los alumnos —inclusive, a través de los hijos de su propio hogar—. Es preciso que de algún modo se lo considere, enjuicie

y trate como un "tema preocupante", y hasta alarmante, en las aulas del ciclo medio e inclusive, con otros modos, en el 5º y 6º grados del ciclo primario. Se advierte de sobra que hay un proceso de maduración precoz en los chicos de hoy —en verdad de siempre, en los niveles inferiores de la sociedad—. ¿Por qué no aprovecharla, como se aprovechan residuos y plagas?

* * *

Un capítulo aparte merece la obra educacional que desarrollan, o pueden desarrollar, atadas como están a los grillos de los programas oficiales, las congregaciones católicas que en virtud de su vocación fundacional integran el gran sistema de la Escuela argentina en sus 3 ó 4 niveles.

Es manifiesto que el proceso recesivo que en todo el mundo menoscaba las vocaciones religiosas ha introducido cambios en la situación general de los establecimientos católicos de enseñanza. Esta es hoy impartida, en no menos de un 80 ó 90 % por docentes laicos, a veces hasta ajenos a toda práctica religiosa. Ciertamente también que las materias que dictan no requieren la condición de católico práctico. Pero la presencia del sacerdote o la Hermana y la consideración seria y competente de los temas salientes de la actualidad crítica y preocupante, así como de la relación justa entre las verdades científicas y las reveladas, imprimen carácter decisivo a la escuela religiosa. No bastan la dirección a cargo de un sacerdote o un religioso y un crucifijo colgado en el aula. Hay que mostrar que la Religión, y singularmente la Católica, que es la que con mayor denuedo enfrenta los desbordes de la moralidad pública y las extralimitaciones de un tipo de conocimiento científico ya prescripto, es toda una vida y no una concurrencia dominical a la Misa. Estas cuestiones *deben* tratarlas con los alumnos los profesores católicos de sólida formación, antes de que caigan en las manos de librepensadores y otra gente sin autoridad ni saber suficiente. Una Escuela católica que permanezca al margen de lo que ocurre en el "siglo" es una escuela muerta, como lo está ya la laica o neutral.

Y no se trata solamente del recto juicio en materia teórica. La praxis tiene también sus exigencias, y aun mayores en el proceso educacional. Una juventud que por centenares de miles peregrina a pie al Santuario de Luján dos o tres veces al año, como la muchedumbre que recibe con honda reverencia al Papa, por lo que puede apreciarse no pesa nada en el acontecer del *saeculum* e inclusive en el de la misma Iglesia. El catolicismo argentino sigue tan macilento —"mistongo", decía Castellani—

como siempre. En empresas de apostolado y formación doctrinal tan bien instituidas como la Sociedad de San Vicente de Paul y la Acción Católica no milita ni el 5% —y hasta creo que exagero— de los alumnos y ex alumnos de los colegios católicos. Es una *infecundidad* que, por lo menos, hay que tener en cuenta y explicar. ¿Se debe a la *blandura*, la escasa consistencia y constancia del carácter argentino y, en general, hispanoamericano, ya aludidas, o es que somos, en realidad, como lo escribí más de una vez, un país “poco serio”, que lo toma todo “en xoda”, defectos que no han podido menos de dejar su marca en la Iglesia argentina como comunidad? Ya esa ausencia de combatividad la había observado, y hasta con inocultable enojo, un intelectual tan eminente y tan nada católico como Alejandro Korn. Prelados combativos los hay y los hubo. ¿Sacaron algo? ¿Los siguió un ejército de cruzados?

Lo cierto y palpable es que ha crecido desmedidamente la responsabilidad de los Pastores en un mundo tan expandido y tan entreverado, en tanto que han mermado sus efectivos de combate. Antes sólo había que amonestar a una pequeña aristocracia, y tanto la escuela como “la prensa” —que lo eran entonces los libros y los folletos— estaban generalmente bajo su dominio. Hoy, mientras por una parte ha recuperado casi todo el terreno perdido ante el “libre pensamiento” en el siglo XIX, y hasta el marxismo se ha tornado menos virulento, sin meterse en honduras teóricas, por otra no puede aprovechar la retirada de los enemigos por falta de medios, empezando por los MCM, y por la ya aludida *blandura* de sus fieles. El prestigio mundial que rodea a la persona de un Juan Pablo II no le da a la Iglesia mayor “prise”, como dicen los franceses, sobre “las cosas” y los hombres que han aprendido a respetarla, pero no a obedecerla y menos a seguirla. Es una comprobación, en suma, tan alentadora como triste.

Por otra parte, la invasión de la vida pública por la mujer constituye otra revolución. Es menos difícil gobernar su Eros natural que su impudor igualmente natural, reforzado por la vanidad, las modas y una manifiesta tendencia epocal, que nos retrotrae, curiosamente, al *ethos* de una sociedad tan *monstruosa* como la espartana. Nada puede hacer la Iglesia y las clásicas normas de la moralidad para desvirtuarla; los criterios del pudor, como todos los de la Cultura, los ha fijado el Hombre varón. ¿Será necesaria una “política del Sexo”, para imponer un orden en ese aspecto tan crucial de las relaciones humanas? Durkheim descubría los síntomas de desorganización social en su famosa péntada anómica: Suicidio, Divorcio, Crimen, Alcoholismo y Neurosis. Ahora habría que rebajar la peligrosidad del primer y el

cuarto y sumar a la péntada la Homosexualidad y la Drogadicción, quizás también la Permisividad. El impudor ostentoso ha de estar sujeto al capricho de la moda. Puede cesar —aunque no para siempre— en cualquier momento.

* * *

Claro que la Educación no se agota en la Escuela religiosa. Las demás Escuelas no pueden tampoco desentenderse, en el ciclo medio, de esta clase de problemas, y de otros más importantes, como el religioso, que tiene que ver con una *constante de la cultura* —la Religión—, que es decir una *constante humana* —la religiosidad—. La relación del Hombre con una u otra representación del Absoluto Personal, llámeselo Dios o como se quiera, no admite escamoteos. Más bien negarlo francamente que hacerse el desentendido. La Religión tiene su lugar junto a —no digamos, discretamente, por encima de— la Cultura (artística), la Moral-y-Sociabilidad, el Saber científico, matemático y filosófico, la Economía y el Poder, el de la Política como el de la Técnica. Son las constelaciones fundamentales de la existencia civilizada, sobre todo en Occidente, y ningún sistema escolar *serio* puede pasarlas por alto y dejarlas al irresponsable albedrío de los MCM. Hay que tocarlas, y no superficialmente, en grandes temas centrales y cíclicos, o sea, por grados progresivos de amplitud y profundidad. Algo más sobre esto, en párrafos ulteriores.

No basta ilustrar doctrinalmente la conciencia cristiana y no cristiana de los jóvenes. Es preciso también ilustrar en pareja forma la visión que tienen de su mundo y ordenar su comportamiento dentro de él, sin omitir ninguna de esas constelaciones, que son otros tantos centros de interés o preocupación. Si los adolescentes creen estar maduros para la sexualidad, tienen que estarlo también para el recto conocimiento y enjuiciamiento del *siglo*, en el cual se encuentra aquélla, y no independientemente.

El sistema actual de materias diseminadas, de las cuales el alumno, al terminar el último examen, y aun antes, no retiene sino el 5 ó 10 por ciento de lo "estudiado", significa un colosal dispendio de medios, de material humano y de esfuerzo. Hay que someterlo, precisamente, a un *análisis de sistema*, y cambiarlo radicalmente cuanto antes. Una lectura del libro norteamericano citado al comienzo (está en la Biblioteca Lincoln) arrojará más luz sobre el problema que una multitud de libros de Pedagogía (cristiana y no cristiana). No es un propósito de *desmitificar* nada, sino un señalamiento probo, sin ocultamientos ni sobreentendidos, de las rectas relaciones que enlazan las constantes

del Hombre y la Cultura con las variables del siglo. Nuestro sistema escolar es más una "fuente de trabajo" para la población docente que una fuente de formación y saber para el futuro hombre argentino.

* * *

Una última acotación concreta al trabajo del Prof. Ramallo. Las propuestas que formula en los Pgs. F, G y H no merecen más objeciones que las referentes a su viabilidad, considerando el desapego con que la inteligencia y la Dirigencia del país miran estas cuestiones. Hay entre ellas, sin embargo, una de naturaleza, diré, "mítica" que es preciso aquilatar con mucha ponderación. Hace dos generaciones que no existe —si existió vigorosamente alguna vez— la "extraordinaria reserva provinciana, que conserva todas las legítimas tradiciones". He sido 15 años Secretario del Instituto Nacional de la Tradición, que dirigía el insigne investigador catamarqueño Juan Alfonso Carrizo, y no salí de mi provincia sino al cumplir 25 años. Algo he de conocer, pues, sobre el asunto. Lo real es que todas las ciudades provincianas aspiran a modernizarse según el "modelo porteño". Aborrecen a la Capital, pero están pendientes de ella para imitarla, claro que en la medida en que pueden hacerlo. Es una actitud y un proceso reforzados por el turismo, y los MCM y los artículos manufacturados de consumo, que en un 80 ó 90 por ciento vienen de Buenos Aires. Eso, las ciudades; en cuanto al campo, hace tiempo que han desaparecido casi por completo en él las genuinas "expresiones folklóricas". Lo que se da como folklore de Tucumán, Salta, Santiago, etc. está hecho —a menudo, con innegable talento— en la Capital Federal, y de ésta vuelven como *folklore* al interior, cuyo público, como el porteño, lo gusta y aprecia como propio, sin perjuicio de los procesos de erosión y de renacimiento o "reflotación" inherentes a toda moda. Es un fenómeno sin duda notable, curioso, pero bien se sabe que hay falsificaciones —en este caso, no dolosas sino ingenuas— que, como arte, superan al original. Y, al fin de cuentas, ese gusto y aprecio del público —el porteño como el provinciano— ¿no atestiguan una "extraordinaria reserva" de espiritualidad *propia*, sea regional o nacional, que debe tenerse en cuenta, como postula el Prof. Ramallo, sin dejar en segundo lugar al tango, el *Martín Fierro* y otras manifestaciones *menores* del genio creador argentino en la variedad porteña?

* * *

Si se me exigiera esbozar un curriculum básico para el ciclo medio, propondría algo por el estilo:

- Una Gramática que enseñe a leer entendiendo bien y a escribir correctamente el español, con comentarios sobre los regionalismos y el *slang* porteño (el lunfardo más las voces y giros populares que no son lunfardo).

- Una Literatura sin erudición, que incite a leer a los clásicos del idioma, inclusive del resto del orbe y *exclusive* las notabilidades mediocres "propias". (De lo que se enseña como Literatura Argentina del siglo XIX, sólo Sarmiento y *Martín Fierro* tienen valor y significación).

- Una Historia política argentina y americana y una Historia política universal sintéticas, y acentuando las líneas capitales de evolución y sentido; libres por supuesto de los sectarismos, canonizaciones y unilateralidades reinantes y con la cuota de legitimidad absoluta u ocasional que corresponde en cada época a las posiciones contrapuestas: vale decir, sin ángeles y demonios. Además, sintéticamente, Historia de las Artes, las Ciencias, la Técnica, la Economía y las Religiones: en suma, una compacta Historia de la Cultura, o de la Civilización, más un apéndice referente a los pueblos sin Historia, o etnográficos, para dar una idea clara y sin lagunas de lo que son y han sido el Hombre y sus obras en todo tiempo y lugar.

- Una Geografía simplificada en un 75 %, con el mínimo de accidentes geográficos particulares y el máximo de economía y antropología.

- Una Aritmética, una Geometría y un Algebra elementales y bien sabidas. Calculadoras y Computadoras, que fomentan la haraganería mental, ¿para qué? No aumentan en nada o casi nada el saber; sólo ahorran tiempo y trabajo mental. Hay en torno de ellas una aureola de magia originada en la explicable necesidad de vender por parte de sus fabricantes y mercaderes.

- Una Física y una Química con el mínimo de Matemática, si es posible, y sin desarrollos que no enriquecen la idea que tienen los educandos de las correspondientes realidades. Lo mismo vale para la Biología, no menos importante, y también plagada de desarrollos que corresponden a los ciclos de especialización profesional e investigación. En general, hay que enseñar Introducción a las Ciencias, más que las Ciencias mismas. El alumno necesita ser *formado*, como prelación absoluta, y sólo como segunda prelación *informado*.

• Del tema Religión, no sólo como una Historia de sus manifestaciones, sino también como respuesta del alma humana a poderosos hechos y realidades trascendentes, ya he hablado.

• ¿Filosofía y Ciencias Filosóficas (del Hombre, de la Historia, etc.)? Son cosas más bien de gente madura, como decía Hegel, comparándola al Ave de Minerva, que "alza su vuelo al anochecer". No se las comprende bien sino a su tiempo y con grandes maestros y gran vocación. Pero hay que dar una idea de lo que significan.

Por lo que respecta a la Enseñanza Técnica y Profesional, no entran en el concepto propio de Educación. Sobre los Ejercicios Físicos, la cita de Carrel hecha anteriormente exagera su finalidad. No pretenden formar atletas (él piensa en los EE. UU.), sino dar un poco de aire, de expansión, a la mente del alumno, para no agobiarla con tanta asimilación de conceptos y operaciones del juicio. Es su única función. No hay Educación Física, al menos tal como se la imparte. En la Hélade antigua, era otra cosa: tenía que ver medularmente con la Formación o Páideia Política.

Integra, por supuesto, este *Curriculum studiorum* lo que cabe llamar Reconocimiento, Crítica y Enjuiciamiento del acontecer mundial *importante* o *significativo* de la época. He dicho ya que tiene sus riesgos, pero también que no es posible dejar esa tarea a los compañeros de edad o a los MCM. Por cierto, se supone que con los padres es mejor no contar. En su mayor parte, han perdido autoridad ante sus hijos. Recobrársela es una de las grandes misiones actuales de la Escuela Educativa.

* * *

Tres cosas son necesarias para instituir un sistema educacional genuino:

1. Una Política Educacional menos alimentada con *ideas* que con *valores*, y no relativos sino absolutos, en los que pueda coincidir en elevada proporción la sociedad. En todo caso, también lo Absoluto tiene sus variedades y gradaciones en la experiencia del Hombre, si bien no resulta fácil administrar prudentemente los resplandores de las Grandes Verdades que colman el tesoro de las demás relaciones superiores, en sus múltiples ramas. La Paz puede ser tan necesaria como la Justicia, la Verdad y el Orden. Esta es la faz más delicada y turbadora de la Escuela Educa-

tiva en la sociedad actual de Occidente. Sin ella no sería tan ardua y resistida su instauración.

II. Una Elite Docente capaz de percibir en sus alumnos las vocaciones nacientes, desde las científicas hasta las artísticas, e inclusive las sacerdotales. El Prof. Ramallo insiste lúcidamente en H. 5 en que la formación de *elites* de servicio, y no de goce, es una de las metas fundamentales de la Educación. Desde luego, sólo una *elite* docente puede engendrar una *elite* política, en el más amplio sentido de la palabra, o sea, modeladora de una *páideia* social.

III. El parcelamiento en *Unidades Menores* de la *masa* a educar. El Prof. Ramallo menciona la Educación Personalizada propuesta por su colega Víctor García Hoz. En realidad, es la Educación por excelencia. Pero no sólo presupone los dos postulados anteriores, además de la demolición de las *farónicas pirámides escolares* alzadas por el siglo XIX y su continuación en el XX, sino que no resulta en modo alguno compaginable con la "sociedad de masas", que es la actual y la que probablemente sucederá a la actual. Cualquier tipo de Educación auténtica, y hasta cualquier tipo de *personalidad* —salvo el *Ersatz* de ella que representan los "ídolos de la masa"—, han de ser mirados seguramente como "elitistas", especialmente por los mercaderes de sus actuaciones y de los artículos que constituyen su "cultura". Es mejor no pensar en eso, por ahora. Aún menos en la "Ciudad Educativa", o "Educativa", que tiene embobada, y con razón, a la UNESCO.

¿Querrá decir que están de más trabajos como el del Prof. Ramallo y como éste que tiene ante sí el lector? ¿Que para pensar en lo que se propone hay que prever algo así como el advenimiento de un cataclismo histórico, parecido a la caída del Imperio Romano o a la Revolución de 1789? ¿Para qué hablar de la Rusa, aún en curso de expansión, o de declinación ("Yo no lo sé. Dios lo sabe")? Parece que sí.

Ciertamente, es un parecer atroz. ¿No se podría tener otro confortante, o menos inconfortante? Me limito a reproducir un pensamiento muy conocido de Paul Valéry, monumental poeta neoclásico que nada tiene de Isaías: "La gran tarea de estos tiempos es la de acelerar el proceso de supresión del pasado. Las dificultades nacen de la lucha entre las cosas que no saben morir y aquellas que no pueden vivir". Y bien: esto es, hablando sin comedimientos, lo que está ocurriendo desde hace algún tiempo en el *gran hoy* de la historia universal: lo que no sabe morir lucha con todo el poder de su inercia y sus mitos contra lo que

está haciendo y quiere vivir. No se trata, pues, de un estado de ánimo apocalíptico. Cuando notables humanistas como Daniel Bell y otros del ambiente académico de los EE. UU. hablan del fin de la Era Industrial o Moderna y el orto de la Post-Industrial o Post-Moderna, no están pensando en el fin del mundo o en un holocausto universal. La Civilización, simplemente, o el Hombre, no cambian de substancia. Cambian de postura en la historia ante realidades cambiantes que son las de siempre.

BRUNO C. JACOVELLA

MEDITACION

*Mientras llueve contemplo la tarde casi mansa
y el jardín rumoroso que a las almas invita;
algún sueño pasado bajo el césped descansa
y mi vieja nostalgia con los tilos dormita.*

*Este cielo, esta reja, mi jazmín aromado,
el jilguero y la vara morirán algún día;
¿quién leerá por las tardes mis libros bienamados?,
¿quién sobre mi escritorio, escribirá poesía?*

*Ah, Señor... cuando pienso que es dura la sentencia
miro tu áurea cabeza a la muerte rendida...
y oigo sonos triunfantes de la Pascua Florida.*

*Entonces me resigno a esa dura inclemencia.
Porque si hay Viernes Santo después de la partida,
también hay Santas Pascuas, hay convite y hay Vida.*

AMELIA URRUTIBEHEITY

LAS IDEAS LINGÜÍSTICAS EN LA QUAESTIO XIII DEL LIBRO I DE LA SUMA TEOLOGICA

Lo que hoy llamaríamos "plan de estudios" de las escuelas catedralicias del siglo XII estaba formado por siete asignaturas, las llamadas artes liberales, y doctrina sacra. La gramática era la primera de las artes, el punto de partida y la base de la formación. Pero la difusión del "nuevo Aristóteles", es decir, de obras de Aristóteles a través de traducciones del árabe y del griego, vino a colocar en primer plano a la dialéctica en desmedro de la gramática, cuyo estudio se había hecho tradicionalmente sobre los tratados de Donato y Prisciano junto con el de los "autores"¹, con una orientación que se podría llamar "filológica". Una frase de Santo Tomás, ya en el siglo XIII, resume la posición de las nuevas corrientes científicas frente a la ya vieja clasificación de las artes liberales: "Septem artes liberales non sufficienter diuidunt philosophiam theoreticam"². La gramática es preferentemente una gramática filosófica, sobre todo en Francia.

Esa "filosofía teórica" fue precisamente la que volviendo a retomar viejos temas de los filósofos griegos, elabora una teoría del signo y desarrolla una gramática, llamada especulativa, no vinculada a la enseñanza de la lengua y unida sustancialmente a la lógica y a la metafísica.

Santo Tomás no desarrolló un corpus de ideas acerca de la lengua al estilo de los "modistas", así como en su época no lo desarrolló Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, en la *Poética* o en la *Retórica*. Eran otros objetivos. En la Quaestio XIII el tema es el de los nombres de Dios, cuya consideración se había conver-

¹ Ver el detallado cuadro de los estudios lingüísticos medievales en Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 69-91.

² *Op. cit.*, p. 90.

tido en un "locus theologicus" durante toda la Edad Media, pues aparece en las Etimologías de San Isidoro³, en San Dionisio y San Juan Damasceno, a quienes cita Santo Tomás, y en San Buenaventura⁴. Es, precisamente, en esta tradición en donde se sitúa la obra de Fray Luis de León dedicada a los nombres de Cristo.

Reflexionar acerca de los nombres de Dios no era asunto de simple especulación lingüística. En el contexto de la *Summa* la ubicación de la Quaestio es reveladora de un orden en el desarrollo teológico: continúa a la que estudia si es posible el conocimiento de Dios, es decir, la relación de Dios a nuestro conocimiento: "Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum". Como dice el P. Leonardo Castellani⁵, tras la lógica teológica, la gramática teonómica.

El tema se desarrolla en doce artículos, en cada uno de los cuales se discuten afirmaciones o doctrinas relativas a los nombres de Dios, si Dios puede ser nombrado por los hombres, si algunos nombres que se dicen de Dios son predicados sustancialmente de El, si son dichos propiamente de El mismo o metafóricamente, si son sinónimos, unívocos, equívocos o analógicos o según el tiempo, si el mismo nombre Dios es nombre de naturaleza, operación o comunicable, si "Qui est" es el máximo propio nombre de Dios y, por último, si pueden ser formuladas proposiciones afirmativas acerca de Dios.

Vistos desde el punto de vista de la lingüística actual los artículos suponen un corpus doctrinal que se refiere fundamentalmente al carácter del signo lingüístico y a aspectos particulares de semántica, como el aspecto relativo de los signos, y los unívocos, equívocos y análogos. No cabe, sin duda, esperar enfoques originales, pues se trata fundamentalmente de un aparato conceptual cuyo origen se encuentra en Aristóteles, y que no es desconocido, en los aspectos relacionados con la lógica, de quienes se dedican a este ámbito de la filosofía o estudian su historia. El valor, pues, de las ideas lingüísticas del "De nominibus Dei" es el testimonio de una vigencia dentro del sistema filosófico que más ha influido durante siglos en la cultura de Occidente.

Siguiendo a Aristóteles, dice Santo Tomás en el Respondeo del artículo primero que "voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus". Las "cosas entendidas" son los conceptos. Hay, pues, una trilogía:

³ *Op. cit.*, p. 321, nota.

⁴ Ver Ogden y Richards, *El significado del significado*, Bs. As., Paidós, 1954.

⁵ P. 165, nota, en la edición castellana de I. Quiles y L. Castellani.

la voz, el concepto y la cosa. Las voces son llevadas —se refieren— a las cosas mediante la concepción del intelecto. Tal explicación puede ser relacionada hoy con los tres elementos que Ogden y Richards esquematizaron en su conocido triángulo: thought or reference, symbol, referent.

La triple relación proviene de la tradición gramatical helénica, como puede verse, por ejemplo en Sexto Empírico, que distingue τὸ σημαίνον, τὸ σημαίνόμενον ἢ τὸ τυγχάνον⁶, literalmente: el significante, el significado y la cosa. El primero era ἡ φωνή, como sonido, término que fue traducido al latín como *vox*⁷. Y que es precisamente el que usa Santo Tomás en la frase transcrita⁸, aunque con más frecuencia usa el término *nomen*, incluso al citar el mismo texto de Aristóteles: “quia nomen non significat rem nisi mediante conceptione intellectus”⁹. Ambos términos recubrían parcelas casi idénticas en el campo nocional al que pertenecen, aunque el de *vox* se orienta más hacia el aspecto sonoro del lenguaje¹⁰, como se puede apreciar en el *Lexicon totius latinitatis*, por ejemplo.

Lo importante es cómo se vinculan los tres elementos: el mundo de las palabras, el del intelecto y el mundo exterior, las cosas. Cuando Saussure elimina la cosa, el referente, se queda, como era su intención, en un plano puramente lingüístico. El significado del signo, y esto lo desarrollaron las corrientes post-sosireanas, depende de su relación con el de otros signos dentro del sistema. Pero se omite algo que está también en el signo lingüístico, y es su función de *designación*, ese llevar (“referuntur” dice Santo Tomás) a las cosas significadas, con lo cual se cierra el circuito, pues se parte de las cosas y el lenguaje lleva de nuevo a ellas.

Pero la “ratio” o “intellectus” de los nombres puede ser objeto de discusión, sobre todo cuando se trata de los nombres de Dios, en que intervienen aspectos teológicos que están considerados muy por encima de los meramente lingüísticos. Entonces Santo Tomás recurre a la intención de los hablantes. Contra los que dicen que la expresión “Dios viviente” significa solamente que Dios no existe al modo de las cosas inanimadas, da como

⁶ En Arens, Hans, *La Lingüística*, Madrid, Gredos, 1975, p. 34.

⁷ Donzé, Roland, *La Gramática general y razonada de Port-Royal*, Bs. As., Eudeba, 1970, p. 63, nota.

⁸ Art. 1, ad 1: “...et voce significamus”; Art. 1, ad 3: “vel voce exprimere”. Se cita siempre por la edición Marietti Editori Lta., Italia, 1952.

⁹ Art. 4, ad 1.

¹⁰ En *Lexicon totius latinitatis*, ab Aequidio Forcellini Patavi, 1940. Art. *vox*: Cicerón, 3, Herenn. 12. “Figura vocis dividitur in tres partes, magnitudinem, firmitudinem, multitudinem”.

tercera razón: "quia hoc contra intentionem loquentium de Deo"¹¹; y contra los que afirman que el nombre *Dios* no es nombre de naturaleza, sino de operación, responde: "Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum"¹².

El significado de los nombres se encuentra primariamente en la concepción intelectual. Y es este uno de los puntos en que más se insiste: "Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est"¹³. El signo lingüístico adquiere su significado de lo que hay en nuestra mente, y no sería rebuscado entender la afirmación diciendo que lo que Santo Tomás pretende es considerar el lenguaje como nuestra manera de ver la realidad. No es casual que el título bajo el que se recogen una selección de escritos de Benjamín Lee Whorf sea *Lenguaje, pensamiento, realidad*, y precisamente de este mismo autor es la frase que puede resumir una de las orientaciones de la antropología lingüística: "el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes —y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos. Nosotros dividimos la naturaleza, la organizamos en conceptos, y adscribimos significados, principalmente porque hemos llegado al acuerdo de hacerlo así"¹⁴. Hay diferencias, evidentemente, pues lo que en el antropólogo es imposición del lenguaje sobre el pensamiento, en Santo Tomás es generación del significado en la mente y de ésta pasa al lenguaje, que aparece así no como una cosa hecha, sino como el producto de la actividad del hombre. Sin embargo queda claro en ambos que el lenguaje refleja la especial forma de conocer del hombre, como el medio que clasifica la realidad. Pero en Santo Tomás queda explícito que la organización de los conceptos está sujeta a elementos que se dan realmente. Por ello, y citando una vez más el Perí Hermeneias, recuerda que "quod est in intellectu, est similitudo quod est in re"¹⁵.

Otro de los aspectos interesantes de la Quaestio es la clasificación de los nombres, que en la época era usual discutir, y que aparecen como fundamentación o como explicación de los nombres de Dios. En primer lugar, los nombres integran una trilogía

¹¹ Art. 2, Respondeo.

¹² Art. 8, ad 2.

¹³ Art. 9, ad 2.

¹⁴ Whorf, B. L., *Lenguaje, pensamiento, realidad*, Barcelona, Barral Ed., 1971, p. 241.

¹⁵ Art. 10, sed contra.

junto con los verbos y los pronombres. Los nombres significan sustancia con cualidad; los verbos, con tiempo; y los pronombres, con demostración o relación.

Una primera clasificación es la de nombres propios y apelativos. Los apelativos son nombres comunicables a muchos, ya sea propiamente, ya metafóricamente. Un ejemplo: "Hoc enim nomen *leo* proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen *leo*: per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice *leones* dicuntur"¹⁶. Los nombres propios no son comunicables porque significan lo singular, y lo singular está separado de todas las demás cosas: "Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione"¹⁷. Es comunicable sólo según semejanza "sicut aliquis metaphorice potest dici *Achilles*, in quantum habet aliquid de proprietatibus *Achillis*, scilicet fortitudinem".

Si se recuerda que esta clasificación en nombre propio y nombre común o apelativo es de las más antiguas en la gramática, es importante comparar algunas definiciones con lo que dice Santo Tomás. Donato en el siglo IV decía que "nomen unius hominis, appellatio multorum"¹⁸ y Tomás Campanella los definía, ya en el siglo XVII: "nomen commune est, plura similia simul significat, ut 'homo'. Nomen proprium est, quod significat unum, ut 'Roma' et 'Petrus'"¹⁹.

No es difícil apreciar una diferencia, tal vez sutil, pero que marca una sustancial diferencia. Frente a la idea de que el nombre común se refiere a muchos y el propio a uno solo, Santo Tomás dice que el nombre común se comunica a todas aquellas cosas en las cuales se encuentra la naturaleza que indica el nombre, es decir, diríamos hoy, es un nombre de clase. En cambio el nombre propio significa algo singular, "divisum ab omnibus aliis", lo mismo que individual; lo individuo es en la filosofía escolástica "quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum", tal como repite el mismo Santo Tomás en la Quaestio 29, a.4, c. Así que el nombre propio es otra clase de nombre. La distinción no es uno/muchos si no clase/individuo, y se entiende que estas son categorías mentales, así que individuo no es necesariamente un ser, sino algo separado de todas las otras cosas, como podría ser un grupo de objetos concebido singularmente. Y es esta precisa-

¹⁶ Art. 9, respondeo.

¹⁷ Art. 9, respondeo.

¹⁸ Transcripta por Coseriu, Eugenio, El plural de los nombres propios, en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1967, p. 261.

¹⁹ Donze, Roland, op. cit. p. 90, nota.

mente una de las conclusiones a que llega Coseriu en su conocido trabajo sobre el plural de los nombres propios ²⁰.

Otra clasificación que aparece es la de los nombres que se usan en abstracto y la de los que se usan en concreto. Los concretos conciernen a las cosas compuestas, aquellas que significan algo perfecto subsistente, como *hombre*; los abstractos se refieren a seres simples, y significan algo no como subsistente, sino como aquello con lo cual algo es ("quo aliquid est"), como *blancura*, que indica "aquello con lo cual" una cosa es blanca ²¹.

Pero si los nombres significan "substantiam cum qualitate" entonces hay que distinguir dos clases de nombres: los que significan "suppositum cum natura", según decían los escolásticos, como *homo*; y los que significan "suppositum cum forma determinata", como *album*. He aquí la distinción entre sustantivo y adjetivo. Es el planteo clásico en la Edad Media, que aparecerá, por ejemplo, en el siglo XVI en Julio César Escalígero (1484-1558). Para él los *essentialia* significan las sustancias, como *homo*, o los accidentes considerados independientemente, como *albedo*; y los *denominativa* significan los accidentes en cuanto inherentes a las sustancias, como *albus* ²². Y se repetirá, aun por R. Donzé, op. cit. p. 60, nota.

con los mismos ejemplos, en Tomás Campanella (1568-1639): "Nomen substantivum est, quod per modum subsistentis per significat, ut 'homo'; nomen adiectivum est, quod per modum adiacentis alteri significat, ut 'albus', et 'humanus', et 'risibilis'" ²³.

Son, pues, dos cuestiones que se plantearon conjuntamente: la distinción entre sustantivo y adjetivo, y la relación de los abstractos con los adjetivos, ambas dentro de la distinción entre concretos y abstractos. Lo más interesante, nos parece, es ver cómo estos tres elementos, sustantivo común, sustantivo abstracto y adjetivo, aparecen conjuntamente en gramáticas modernas, desde otras perspectivas, evidentemente.

De ejemplo puede servir *La filosofía de la gramática*. En el estudio del sustantivo y del adjetivo y refiriéndose a la distinción "sustancia" y "cualidad", dice que "la antigua definición no puede resolver el enigma de los llamados 'abstractos' como *sabiduría* y *bondad*, pues a pesar de que dichas palabras son desde todos los puntos de vista sustantivos, y como tales aparecen tratados en todas las lenguas, denotan las mismas cualidades que

²⁰ Coseriu, Eugenio, op. cit. p. 230.

²¹ Art. 1, ad 2.

²² Escalígero, Julio César, *De causis linguae latinae libri tredecim*, cit.

²³ Donzé, R., op. cit. p. 63 nota.

los adjetivos *sabio* y *bueno* y nada sustancial hay en ellos”²⁴. Y al tratar de los abstractos, confiesa que “cuando hablo de la ‘belleza de una muchacha’ o de la ‘sabiduría de un anciano’ no pienso en dichas cualidades como en ‘cosas’ u ‘objetos reales’; se trata de otras formas de expresar el hecho de que ella es bella y de que él es sabio”²⁵. Relaciones semejantes aparecen en autores que Jespersen cita para discutir el tema²⁶.

Lo que merece destacarse con respecto al adjetivo es que se lo concibe como una cualidad que se da en una sustancia, que supone siempre un “suppositum”: “Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam”²⁷. Hoy se diría que el ser propio del adjetivo es, precisamente, su incidencia sobre un sustantivo, o ser de categoría secundaria, entendiéndose como primaria el sustantivo.

Otra clase de nombres que se incluye en la cuestión es la de los relativos. Son relativos aquellos cuyas “cosas” tienen una relación, es decir, aquellas que manifiestan relaciones que se dan en la naturaleza, como *dominus* y *servus*. Los dos extremos de la relación fincan en algo real. Así también *grande* y *pequeño*, *doble* y *mitad*, *padre* e *hijo*.

Pero hay veces en que la relación es puramente mental, ya sean los dos términos de razón o uno de ellos real. Al dar los ejemplos Santo Tomás enumera la ecuación $A = A$, en que la razón concibe dos veces la misma cosa, la considera como dos “et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum”²⁸. Y añade como otros ejemplos de esta clase de relación los de género y especie.

En este texto el autor no da mayor explicación, pero todo el

²⁴ Jespersen, Otto, *La filosofía de la gramática*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 74.

²⁵ Jespersen, Otto, op. cit. p. 155.

²⁶ Hazlitt, W., “un substantivo no es ni el nombre de una cosa ni el nombre de una substancia sino el nombre de una substancia o cualquier otra cosa o idea, considerada en sí misma o como individuo distinto. Es decir, no es el nombre de una cosa que tenga existencia propia, de acuerdo con la antigua definición, sino de una cosa que se considera con existencia propia. Así, si hablamos de *white* como de una circunstancia o cualidad de la nieve, es un adjetivo; pero si abstraemos la idea de *white* de la substancia a que pertenece y consideramos dicho color como una realidad en sí misma o como un sujeto distinto del que hablar, entonces se convierte en un sustantivo” (pp. 154-155). “El cambio de *blanco* en *blancura* es puramente un procedimiento formal que nos permite convertir a una palabra que designa una propiedad en sujeto de una frase... Es correcto describir *blancura* como un nombre ‘abstracto’, en el sentido de que significa una propiedad sin hacer referencia a las cosas que poseen dicha propiedad” (p. 155).

²⁷ Art. 5, respondeo.

²⁸ Art. 7, respondeo.

tema ha sido desarrollado en cuanto al concepto de relación, siguiendo el capítulo VI de las *Categorías* de Aristóteles, en donde aparecen iguales o parecidos ejemplos: "Esclavo significa, por ejemplo, esclavo de un señor y señor implica un esclavo"²⁹; "Brevemente, no hay amo, no hay esclavo... anular uno equivale a anular el otro"³⁰. Pero hay objetos que no son relativos, como mano o cabeza, y que no pueden por tanto ser definidos cada uno por algo que está fuera de ellos, "sin embargo, dice, puede haber diferentes opiniones en el caso de las sustancias secundarias. Así definimos *cabeza* y *mano* a la luz del todo a que pertenecen, y con ello estas cosas pueden parecer relativas"³¹. Es decir, se establece una relación de razón. Así se entiende que cuando Santo Tomás da como relativos el género y la especie, está sin duda indicando que el significado entra en una red de relaciones de clase. Si se recuerda que "ratio (enim) quam significat nomen, est definitio"³², y que la definición incluye el género y la especie, cambiando el género cambia el significado: "genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis"³³.

Otra clasificación que aparece, con una explicación muy detallada, es la de nombres unívocos, equívocos y análogos, antigua clasificación que proviene de la filosofía griega³⁴, y cuyo planteamiento sigue despertando interés en lógicos de nuestra época. Un resumen de la relación entre las tres clases de nombres aparece al discutir si los nombres de Dios y los de las criaturas se dicen unívocamente: "Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum"³⁵.

El planteo se hace desde el punto de vista semántico. Partiendo de un mismo "nomen", significante diríamos hoy, existen tres posibilidades: que se emplee con el mismo significado (unívocos), con distintos significados (equívocos, como *leo*, aplicado al animal o a la constelación); y en parte proporcional: no hay identidad ni diversidad (análogos, como *sanum*, en "medicina sana" y "orina sana" con relación a "animal sano").

En los tres casos, como se ha dicho, la distinción se hace

²⁹ Aristóteles, *Categorías*, Bs. As., Aguilar, 1962, p. 54.

³⁰ Aristóteles, op. cit. p. 57.

³¹ Aristóteles, op. cit. p. 60.

³² Art. 1, respondeo.

³³ Art. 5, sed contra.

³⁴ Ver en Werner, Abraham, *Diccionario de terminología lingüística actual*, Madrid, Gredos, 1981, los artículos correspondientes. P. ej. *sinónimo*: "C₁ y C₂ son totalmente sinónimos si y sólo si los conjuntos de lecturas asignados a C₁ y a C₂ son idénticos".

³⁵ Art. 5, respondeo.

sobre significados de un mismo "nomen". En el artículo anterior se expone el tema opuesto: el de los sinónimos, es decir, el de aquellos nombres —y por tanto distintos significantes— que significan lo mismo: "Nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem"³⁶, como *vestis e indumentum*.

Dejando aparte la actualidad que pueden tener estos planteamientos en el ámbito de la lingüística³⁷, cabe destacar las dos direcciones hacia donde se orienta el análisis: un mismo significado con diferentes significantes (sinónimos); un mismo significante con distintos significados (equívocos y análogos); y por último una relación de un significante a un significado (unívoco).

Resumiendo, en la Quaestio XIII se cruzan dos líneas, dos temáticas: una, la fundamental en la Summa, que es de carácter teológico; y la otra, que es el trasfondo sobre el cual se discuten las cuestiones teológicas, de carácter lingüístico. En este ámbito, van apareciendo, como soportes del razonamiento, distinciones, clasificaciones, definiciones que en conjunto forman un corpus similar, en los temas estudiados, al de las gramáticas especulativas de la época. Aparte del interés específico que pueden tener estas ideas, queda también la Quaestio como una muestra más de cómo la gramática lógica medieval fue un puente entre la antigüedad griega y el mundo moderno, y cómo, no se pueden entender gramáticas como la de Port-Royal, por ejemplo, si no se las sitúa como un momento dentro de una larga tradición.

VICENTE J. PÉREZ SÁEZ

³⁶ Art. 4, ad 1. Se refiere evidentemente a los que hoy se llaman "totalmente sinónimos". Ver nota 34.

³⁷ Ver nota 34. El artículo *analogía* transcribe un texto de Menne, A., en *Einführung in die Logik*, Berna, 1966, que explica el término en forma similar a Santo Tomás: "Un caso especial de la relación de uno a muchos es la analogía. Tiene lugar cuando los distintos objetos designados están en una cierta relación de dependencia mutua o poseen una cierta igualdad de estructuras. Ejemplo del primer caso: "sano" designa primitivamente el estado corpóreo normal del hombre, luego se aplica análogamente a cosas que son expresión de la salud o la favorecen".

EL CANTICO ESPIRITUAL *

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste, habiéndome herido
Salí tras ti clamando y eras ido.

Esta es la primera canción del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz.

Es un canto a Dios, una melancolía de una antigua presencia en El, un recuerdo de primavera pasada, y ahora, un otoño.

Antes que lo bañaba con su dulzura, y ahora... ¿adónde se escondió?, para dejarle amargura y mucha más sed de dulzor, para que más su corazón reclame amor.

Tan dulce fue verlo... como a un ciervo tímido que asoma su cabeza y al menor ruido la esconde, tan dulce es ese recuerdo que ahora lágrimas dejaron y ansias de acortar este camino que nos lleva al Amado.

¿Cómo sabría Dios mi amor si no me prueba? ¿Cómo sabría Dios cuánto lo necesito, cuánta sed tengo de su agua eterna, cuánta hambre de ese verdadero banquete, cuántas y hasta dónde llegarían mis ansias de acortar ese camino desértico que nos lleva a tan inmenso oasis?

Quiso abrazarte Dios, y eras ido; quiso amarte, alabarte, glorificarte; quiso inundarse de ti, quemarse con su fuego, mecerse en sus brazos... y eras ido.

Te escondiste, huíste... para ser buscado, deseado, querido con desesperación, amado. Y luego, como el ciervo, volverías a aparecer para dar ánimo a tu hijo y animarlo a seguir caminando en el desierto y a buscarlo con desesperación y a amarlo.

Hasta dónde llega tu bondad, Señor, que te dignas quemar con tu Amor tan indignos corazones humanos. Hasta dónde llega tu bondad, Señor, que te dignas inundar de Ti tan indignas almas, a fin de amarlas más, porque estás Tú, sólo Tú. Gracias, Señor.

Gracias, Señor, por dejarnos gustar un poco de tu dulzura. Gracias, Señor, por aparecer como el ciervo y animarnos a seguir caminando por éste, el camino angosto, y buscarte con desesperación y amarte.

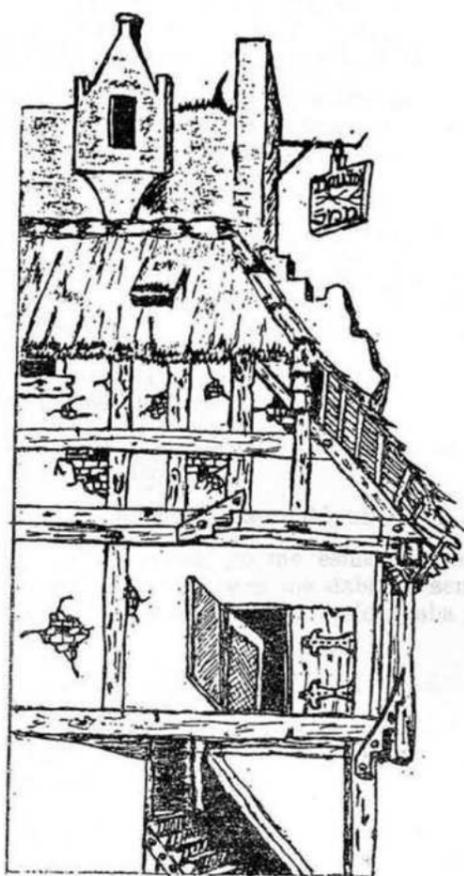
Has dejado, Señor, una herida en mi alma.

Y sólo Tú, Señor, sólo Tú, puedes sanarla.

LUCIANA REYNAL O'CONNOR

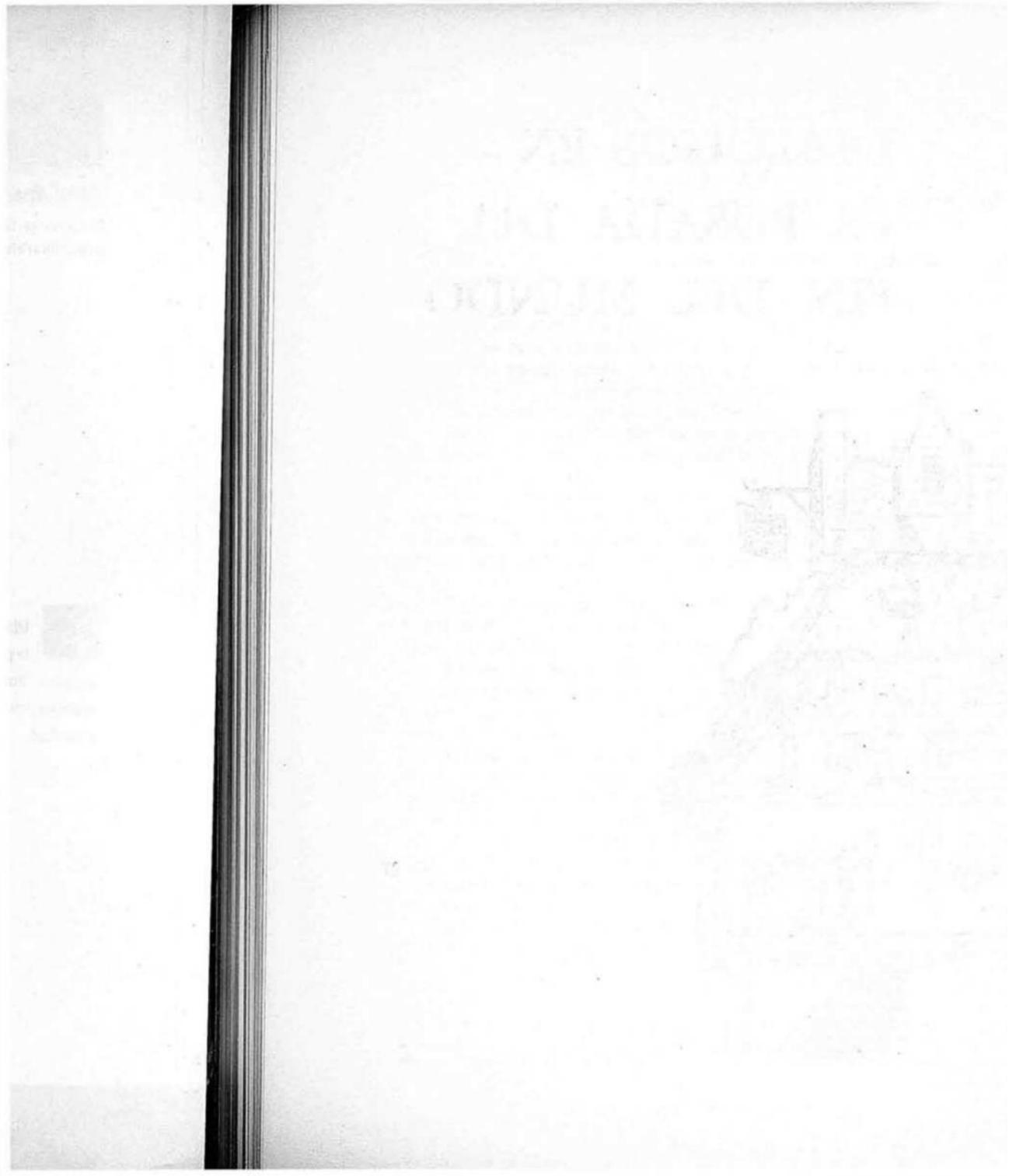
* Meditación sobre el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz por una alumna de 5º Año del Colegio "Don Jaime" de Bella Vista, Provincia de Buenos Aires, 1985. S.R.

DIALOGOS EN
LA POSADA DEL
FIN DEL MUNDO



... tener todo lo discutido
sensación de que habían trans-
... a traer a la memoria todo lo

... de la cerveza glo-
... a. Encanto. No



TRAS LA LUZ DEL SONIDO (II)

No sé cómo ni por qué, aparecí nuevamente en la Posada. Recordaba haberme quedado dormido pero no podía explicarme qué hacía ahora, con un jarro de cerveza en la mano y dirigiéndome a la mesa en donde la charla continuaba como si nada.

Era todo un gran misterio y el druida no parecía tener la menor intención de avisarme sobre el significado de todo aquello. Por lo que pude leer en su mente, estaba ocupado con el sentido de las palabras.

Entonces recordé. ¡Claro! Se había estado tratando sobre el lenguaje y su sentido. Lo último había sido la cuestión del Origen. El druida me habló por lo bajo, pues los demás continuaban discutiendo... en cuatro idiomas diferentes. Medio dormido aún, no me animaba a otro trago de cerveza.

—¿Así que lo último fue el Origen? —dijo, con un dejo de su característica impaciencia.

—Bueno —contesté—, creo recordar que al final se habló sobre el Origen.

—¡Hmmm! Eso está un poco mejor.

En verdad, yo me esmeraba en recordar todo lo discutido hasta entonces, pero me daba la sensación de que habían transcurrido cuatro meses y no alcanzaba a traer a la memoria todo lo que se había dicho.

—¡Pamplinas! —dijo el druida.

Para entonces yo había probado un poco de la cerveza glosolálica y comencé a entender lo que se estaba discutiendo. No parecían pamplinas.

*
* *

Sobre todo, porque los que estaban en la Posada eran los que ya conocía. Un rincón del salón, revestido de madera sobre la piedra de las paredes, se cubría con una rara luz matinal que cortaba en haces de tornasoles el humo que salía de las pipas concordes de los presentes. Encendí un cigarrillo y todos me miraron con reproche.

El francés, al que decían "Etienne" si mal no recuerdo, inclinó su cabeza blanca hacia adelante y con una media sonrisa, comenzó a recapitular:

—"...quiero hablar; quiero *decir alguna cosa*, porque en verdad, estrictamente hablando, no se puede hablar sin decir nada. Sea esto una ilusión o no, el que quiere *tomar la palabra* presiente en su espíritu algo que quiere decir o algo que quiere ser dicho. Se puede hablar para decir cosas insignificantes, naderías; pero no para decir nada, porque la única manera de decir nada es callarse, permanecer en absoluto silencio..."¹.

El druida interrumpió el discurso del galo.

—¿Conocen el diálogo de Castellani con Borges?

Todos callaron, aunque el argentino asentía con la cabeza. El druida reprodujo lo que recordaba del caso.

—Es una lástima que haya faltado hoy —dijo— para contarle él mismo. Pero fue algo así:

—“Si Ud. niega el infierno, tiene que negar también el cielo: el infierno no es sino la pérdida del Último Fin.

—Bien, niego también el cielo.

—Entonces tiene que negar también la inmortalidad del alma.

—Niego la inmortalidad del alma.

—Entonces tiene que negar también la Etica...

—¡Alto allí! Yo no creo en el alma, y soy un hombre honrado.

—Sin mirarlo muy de cerca, si Ud. es así, la inmensa mayoría de la humanidad no puede serlo; si el alma muere con el cuerpo, ser honrado, sobre todo cuando cuesta mucho (o mejor dicho, todo) es ser sonso, ilógico.

—¿Y si niego toda la Etica?

¹ Gilson, Etienne, *Lingüística y Filosofía*, Madrid, Gredos, 1974, p. 128.

—En ese caso tendría que negar la Lógica: su amigo Kant deduce toda la Etica de la simple consideración de la razón humana.

—Niego toda la Lógica.

—Entonces tiene que negar el lenguaje humano, y quedarse mudo.

—Me quedo mudo.

—Eso es lo que tendría que haber hecho al principio; y así no perdíamos tiempo..."²

Las carcajadas resonaron en aquel templo filosófico y el galo retomó la palabra con nuevo entusiasmo.

—Lo que cuenta viene muy a cuento, pues "el que no tiene en su espíritu algún sentido que formular, *no tiene nada que decir*, y si no obstante insiste en hablar, *no sabe de qué habla, no sabe lo que dice*. Tengo que poder decirme ante todo a mí mismo lo que pienso, para poder decírselo a otros... Aunque todo lenguaje interior sea una palabra pensada, nace a su vez de otro pensamiento o actividad mental, anterior al lenguaje"³.

—Eso —dijo Josef en su pulido alemán— sirve para fundar muy sensatamente toda lingüística, como alguna vez se hizo, pero "...¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, leyes lingüísticas demoníacas merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?"⁴.

Su intervención dejó a todos en silencio. Algunos, según creí entender, pensaban en otro ausente: Jack.

—Y tienen razón —continuó Josef—, porque "C. S. Lewis ha calificado de *ley* esta tendencia a cambiar el sentido de las palabras éticamente famosas en su contrario: *Ponle un nombre a una buena cualidad y pronto ese vocablo designará un defecto*"⁵.

Etienne intervino prestamente.

—¡Y no sólo en el ámbito moral suceden cosas tan desgraciadas! En el ámbito científico ocurre algo muy notable. "Si el interesado por la historia emprende la lectura de *El origen de las especies* para buscar qué dice Darwin sobre la evolución, constatará con sorpresa que la palabra no aparece en ningún sitio,

² Castellani, Leonardo, *Las Parábolas de Cristo*, Buenos Aires, Itinerarium, 1959, p. 323 y s.

³ Gilson, Etienne, *Lingüística...*, p. 128 y s.

⁴ Pieper, Josef, *Las Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 14 y s.

⁵ Pieper, Josef, *ibidem*, p. 420.

ni en la primera edición (1859) ni en ninguna de las siguientes, hasta la sexta, aparecida diez años después de la primera (1869) donde por fin aparece la palabra en condiciones particulares que, por plantear problemas de sentido, quizás no pueden ser completamente aclaradas...⁶.

Josef intervino, señalando a uno de los contertulios:

—“Platón lo ha dicho muchas veces: la dificultad de reconocer a los sofistas es, precisamente, parte de su éxito”⁷.

El francés continuó con su relato.

—“La palabra *evolución* cambió completamente de sentido desde Bonnet a Darwin... Por lo pronto perdió su primer sentido, el único que en verdad le correspondía con exactitud, inaugurando así una época de confusión verbal de la que aún no ha salido el lenguaje científico. Lo que algunos contemporáneos de Darwin llamaban evolución era, de hecho, lo contrario, una especie de epigénesis... Luego, si la palabra evolución no significa lo contrario o el movimiento inverso al de una in-volución, no significa nada inteligible”⁸.

El druida parecía furioso y musitó por lo bajo:

—*In maximis ignorantiae tenebris...*

El galo sonrió.

—Eso dice Santo Tomás de la condición que tendría el género humano si sólo dispusiera de la razón humana para conocer a Dios⁹.

—Y así están los darwinistas —dijo el druida, mientras contemplaba con severidad a Josef—, y su amigo Teilhard de Chardin¹⁰.

⁶ Gilson, Etienne, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 117.

⁷ Pieper, Josef, *Abuso de poder, abuso de lenguaje*, en *La Fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, p. 227.

⁸ Gilson, Etienne, *De Aristóteles a Darwin...*, p. 122.

⁹ Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p. 35.

¹⁰ Vide *La Fe ante el reto de la cultura contemporánea* ya citado, pp. 87, 241 y 265; *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 25 y 102; *Escolástica en Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1973, p. 194 en donde se lee que Pierre Teilhard de Chardin es “...uno de los más atrevidos y espirituales pensadores teológicos de nuestro tiempo, que al mismo tiempo es uno de los cerebros principales de la investigación paleontológica”. Levisimas críticas al jesuita en *Esperanza e Historia*, Salamanca, ed. Sígueme, 1968, p. 88 y en *El concepto del pecado*, Barcelona, Herder, 1979, p. 41 en donde admite que Teilhard de Chardin “...ignora

El alemán, sonriendo imperturbable, volvió la conversación a su cauce.

—Sin embargo, aun los modernos tienen que aceptar que “todo uso idiomático permanece fiel, aun en medio de todos sus caprichos, a alguna clase de realidad”¹¹.

—Darwin, Teilhard, Freud... ¡flor de floripondios florecidos! —exclamó el druida.

Pero no había cómo hacerlo callar.

—¡Hay que leer a Swift! —dijo— aunque ni siquiera él acertó cuando “. . . en una de las sátiras más alegres de su Gulliver, puso la enseñanza de la lengua en boca de los sabios del lenguaje del pueblo de los Laputa. . . quienes recomendaron a la gente, para descansar sus pulmones, que *en lugar de hablar, llevaran consigo los objetos mismos de los que ellos querían hablar y presentarlos en cada caso, porque las palabras son sólo signos de las cosas*”¹².

—Esto es muy importante —señaló Josef— porque “no es preciso ser cristiano para comprender el sentido de señal y símbolo, pero quien *no* lo entienda tampoco está en condiciones de participar activamente en los sacramentos del cristianismo”¹³.

Nuestro connacional asentía vigorosamente mientras decía:

—¡Por eso los antiguos entendieron al cristianismo mejor que los de nuestro tiempo! Fíjense que “. . . es creencia cierta entre los primitivos romanos que, proferidas ciertas palabras se puede hacer caer un rayo del cielo”¹⁴.

El druida pareció divertido con la referencia, mientras el argentino continuaba su exposición con una sonrisa.

— . . . y se cuenta que “el Rey Tullius Hostilius, . . . al errar el procedimiento dirigió mal la corriente del rayo y cayó fulminado”¹⁵.

en el fondo la intencionalidad de la falta moral”. En su *Antología*, Barcelona, Herder, 1984, p. 144, señala que el francés fue “durante años censurado y tenido por sospechoso”. El druida no ha variado de parecer. (N. de los copistas).

¹¹ Freud, Sigmund, *O. C.*, vol. XIII, Londres, 1940, p. 122 *apud* Pieper, Josef, *Las Virtudes Fundamentales*. . . , p. 418.

¹² Otto, Walter, *Las Musas*, Buenos Aires, Eudeba, 1981, p. 119 y s.

¹³ Pieper, Josef, *¿Qué es una Iglesia?* en *La Fe ante el reto*. . . , p. 90.

¹⁴ Di Pietro, Alfredo, *Verbum Iuris*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1968, p. 32.

¹⁵ Idem, nota 27, remite a *Plin.*, *H. N.*, XXVIII, 3, II, 53-54.

Todos rieron de buena gana y Josef acotó:

—“...si se corrompe la palabra, el ser humano no puede quedar sin afectar, ni menos intacto”¹⁶.

Las carcajadas resonaron en la Posada y yo mismo me atosigué con la cerveza. Cuando se calmó el ambiente, Josef tomó la palabra nuevamente.

—Por todo esto es que los antiguos entendían perfectamente que “lo decisivo y lo diferenciador de la palabra sacramental es que, al pronunciarse, ocurre precisamente aquello de lo que se está hablando”¹⁷.

—Como en los milagros —agregó el druida— *talitha, qumi*¹⁸.

El argentino intervino con una sonrisa en los ojos.

—“Los Druidas, tal como lo recuerda César, no dejaban nada escrito, confiando todo a la memoria, lo que aseguraba el mantenimiento del secreto y el alejamiento de su profanación”¹⁹.

El anciano celta calló por una vez y toda su cara parecía expresar admiración y agradecimiento al ítalo-criollo. Por mi parte, me dejé tentar por la idea de que la cerveza glosolálica me diera a conocer algunas de aquellas palabras poderosas. Sin embargo, fue Platón el que me quitó toda esperanza.

—“Quizás es también la antigüedad de las palabras primitivas la que nos las hace ininteligibles...”²⁰.

Sin embargo, nuestro connacional apuntó en otra dirección.

—La cosa es mucho más grave que eso. “El científico moderno —figura paradigmática de nuestra época— para quien el numen de las cosas está ausente, en cierto sentido ha roto la *esclavitud de las cosas* y por ello las domina; pero ha caído en una sujeción que es tremendamente aberrante: la *esclavitud de las palabras*, las cuales, alejadas de las cosas, han hecho incurrir al hombre en el peor de los nominalismos”²¹.

Comprendí entonces que había como dos saltos descendentes en un proceso de decadencia. La pérdida de la lengua primera y la

¹⁶ Pieper, Josef, *Abuso de poder, abuso de lenguaje* en *La Fe ante el reto...*, p. 218.

¹⁷ Pieper, Josef, *No palabras, sino realidad: El Sacramento del Pan*, en *La Fe ante el reto...*, p. 59 y s.

¹⁸ *Mc. V*, 41.

¹⁹ Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 27, nota 16.

²⁰ Platón, *Cratilo o del lenguaje*, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1972, p. 280.

²¹ Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, pp. 81-83.

corrupción de la lengua segunda. Sin embargo, traté de silenciar mis opiniones. Si el druida se daba cuenta de que yo también tenía algo que decir... Pero no. Estaba oyendo a otro.

—Si se me permite insistir, recuerden que “lo más usual en Roma era que las obligaciones se contrajeran por contratos verbales, esto es, perfeccionados por la mera proferición de las palabras pertinentes. Hoy día, ¿qué contratantes fiarían el cumplimiento de sus obligaciones por la sola existencia de las palabras concertadas?... Hoy día la palabra —sin documento escrito— representa para quien se fió de ella un grave acto cuyas consecuencias sólo él debe soportar”²².

Platón intervino nuevamente.

—Y es que ni siquiera han permanecido las fórmulas de concertación. Y es lógico, pues “dígase lo que se quiera, cuando se ignora la propiedad de las palabras primitivas no se pueden comprender las derivadas”²³.

—¡Claro! —dijo el druida— Aquellas palabras eran *eficaces* porque eran *verdaderas*... o por lo menos, más verdaderas que las que usamos después de Ockham.

Etienne parecía llamado a su juego, pero Josef le ganó de mano.

—“...el hombre está ligado a los *antiguos* de palabra respetable y verdadera; no por querer la mera *antiquitas*, sino porque (y en tanto que) en ellos está guardado el testimonio de los dioses sobre el verdadero ser del mundo; porque la palabra de los *antiguos*, en cuanto se refiere a la estructura de la realidad en su totalidad, es la suma y el vehículo de la tradición primitiva”²⁴.

Todos callaron un momento. El alemán inspirado parecía imbatible.

Sin embargo, faltaba oírlo recapitular al argentino. Para esto, pareció prepararse estirando por debajo del saco marrón la pulcra tricota de color azul eléctrico.

—“La realidad cósmica —dijo sin mirarme— siguió siendo tal, pero la fuerza numinosa que emana de todas las cosas y cada una de ellas, comenzó a cubrirse de oscuros mantos para los hombres hasta quedar apagada, de tal modo que las palabras

²² *Ibidem*, p. 88 y s.

²³ Platón, *Cratilo*..., p. 283.

²⁴ Pieper, Josef, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1983, p. 201.

tomaron otro camino rompiéndose los lazos de obligada fidelidad... Ello acaece con un cambio de actitud del hombre en la relación real, puesto que abandonó el papel adámico de *rex naturae* para pasar a ser el *dominator rerum*, esto es, el hombre dejó de preocuparse por el misterio esencial de cada cosa, para desentrañar únicamente su misterio atómico y, al perderse de vista los fines últimos para los cuales las cosas están creadas, las palabras pasaron a ser figuras fantasmagóricas que guardan un contacto meramente tangencial con las mismas, sostenido por la fuerza residual que quedó decantada de un pasado luminoso”²⁵.

Era imposible decir quién resumía mejor la cuestión. Entre el alemán y el argentino... bueno... primó en mi espíritu un cierto nacionalismo.

El druida me miró con una sonrisa.

—*Amicus Plato*, ¿eh?

Sin embargo, yo me refería a Di Pietro.

Todos sonrieron y Di Pietro comenzó a explicarme algo de un refrán latino, pero Josef había retomado el hilo y mi connacional dejó lo suyo para más luego.

—La recapitulación de nuestro amigo —dijo, mirándolo al argentino— es perfecta. Pero no se llegó a la oscuridad actual de un solo salto. “El principio jurídico todavía válido en tiempos del imperio romano *Caesar non est supra grammaticos* pertenece al dominio religioso-cultural, políticamente intangible”²⁶.

Aquí intervino el druida hablando despaciosamente, por una vez.

—Los antiguos sabían cosas... y los *grammatici* eran políticamente intangibles *porque* sus palabras venían del dominio religioso cultural. “Para presentar tan sólo un ejemplo: Victoria es primero el nombre de una diosa, la vencedora; y recién luego el de la ‘victoria’”²⁷.

Platón, por fin, habló.

—“Es muy probable que los nombres verdaderamente propios se encuentren entre los que se refieren a las cosas eternas... porque en la formación de estos nombres ha debido ponerse mayor

²⁵ Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 80.

²⁶ Pieper, Josef, *El ocio y la vida...*, p. 193.

²⁷ Otto, Walter, *op. cit.*, p. 115.

cuidado, y no es imposible que algunos hayan sido formados por un poder más divino que el de los hombres”²⁸.

—Vea, respecto de otras palabras, no sé. Pero, “puesto que es la *Palabra* eterna la que se hace realidad histórica y corporal entre los hombres, en la encarnación Dios *habla* a los hombres en el sentido más perfecto y exacto que pueda imaginarse. *Deus loquitur... per incarnationem Verbi*. Eso dice Santo Tomás”²⁹.

¡Tomá mate!, pensé yo. Y oí decir otro tanto en cuatro lenguas diferentes, entre las que se destacaba el celta.

El argentino sentenció con gravedad:

—“*Mors et vita in manibus linguae*”³⁰.

El druida, con tono confidencial, reveló su visión de las cosas.

—He oído que Dios dio al pueblo elegido “un idioma santo que no tuvo otro pueblo, para que se mantuviera separado de los demás. Este idioma es la pura lengua hebrea o caldea. La lengua-madre que hablaron Adán, Noé y Sem fue otra, y de ella no queda sino algo en cada una de las lenguas existentes. Las primeras puras hijas de esta lengua primitiva son los idiomas de los Bactrios, el Zend y la sagrada lengua de los Indos. De estas lenguas hay aún palabras, como en el bajo alemán...” —dijo mirándolo a Josef que era bajo y alemán—. “En este mismo idioma está escrito el libro ... existente en el actual Ktesifonte, en el Tigris”³¹.

*
* *

Todo estaba igual. En la galería estaba cada cosa en su lugar: cigarrillos, cenicero, pava, mate y bombilla. Y la novela que había estado leyendo.

Pero tanta charla con los personajes de la Posada me había quitado las ganas de seguir.

¿Qué leer, pues?

²⁸ Platón, *Cratilo*..., p. 259 y s.
²⁹ Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir “Dios habla”?*, en *La Fe ante el reto*..., p. 141. Remite al Comentario a la Epístola a los hebreos, I, 1.
³⁰ *Prov.* XVIII, 21; *Regla de S. Benito*, Cap. VI, 5, *apud* Di Pietro, *op. cit.*, p. 7.
³¹ Emmerick, Ana Catalina, *Visiones y revelaciones completas*, Buenos Aires, Guadalupe, 1952, Tomo II, p. 49.

Tomé la Escritura y me topé con San Pablo.

—“*Audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*”³².

(No continuará)

PLATÓN, ETIENNE GILSON, JOSEF
PIEPER y ALFREDO DI PIETRO
(por la copia, nos, Eduardo B. M.
Allegri y Sebastián Randle).

³² 2 Cor. XII, 4.

Pbro. DAVID NUÑEZ

El P. David Núñez nació en Valladolid, el 26 de junio de 1898. Afincada su familia en la Argentina, manifiesta pronto una firme vocación que lo lleva a comenzar sus estudios eclesiásticos en Córdoba; perfecciona sus conocimientos de Filosofía en Buenos Aires y Teología en España, y es allí, concluidos los cursos en la Pontificia Universidad de Comillas, donde se ordena sacerdote. Luego estudia en Bélgica y Francia.

Con esta sólida formación emprende su vuelta a América, recalca en Montevideo por casi una década, dictando la Cátedra de Derecho Natural en el Seminario Diocesano de dicha ciudad y en otros institutos. Del Uruguay pasa a la Argentina doctorándose en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires.

En ejercicio de su ministerio recorre distintas parroquias; los pueblos de San Justo y San Isidro, Villa Ballester e Ituzaingó lo vieron desarrollar un vigoroso trabajo apostólico; de costumbres austeras en extremo, las gentes llegaban atraídas por el ejemplo de vida de ese sacerdote humilde, dueño de una caridad sin límites y siempre dispuesto a brindar la asistencia y el consuelo.

Hizo de la cátedra un bastión de la ortodoxia, mereciendo del Padre Meinvielle el calificativo de “Gran teólogo”. Su vocación de escritor se plasmó en obras que son ya clásicos: “La Libertad Religiosa”, “Católicos y Protestantes frente a la Biblia”, “Los Deicidas”, “Verdades Oportunas”, “La Doctrina de la Humanae Vitae es Definitiva”, “Imperio de subversión invisible” y “La Pena de Muerte frente a la Iglesia y el Estado”, entre una veintena de libros y opúsculos.

Minado su organismo por un mal implacable, su celo sacerdotal no cejó y en reuniones, retiros y encuentros de formación consumió sus fuerzas.

En vísperas de la fiesta de la Epifanía de Nuestro Señor, 5 de enero de 1976, rindió su alma al Creador.

BIBLIOGRAFIA

TOMAS SPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Ed. Orientalia Christiana, Roma, 1985, 401 pgs.

Excelente trabajo éste del P. Spidlik, S.J., profesor en el Pontificio Instituto Oriental de Roma y autor de numerosos libros y artículos. Si bien la cantera resulta abundantísima, no era fácil elaborar un "manual" de la espiritualidad oriental, que hasta ahora no había conocido sistematización alguna. Es verdad que la "Vida de San Antonio" escrita por San Atanasio ofrecía ya algunas líneas de dicha espiritualidad, que los "Apotegmas" o las "Centurias" presentaban en forma de aforismos diversos temas espirituales, pero lo cierto es que en los escritos de la tradición de manera alguna podemos encontrar —ya que está fuera del "estilo oriental"— algo que se parezca a un "tratado". El A. se propone la elaboración de un manual de "teología espiritual", expresión ésta que incluye las tres palabras más sacras para un cristiano: *Theos*, *Logos* y *Spiritus*. El antiguo Oriente cristiano concebía la vida espiritual como una relación personal con el *Theos* —el Padre— a través del *Logos* —Cristo— en el Espíritu Santo.

Tras un análisis de las fuentes, el A. pase a exponer los diversos temas que lo ocuparán: la vida en Dios, la vida nueva, la antropología cristiana, la cosmología espiritual, la sociología espiritual, la praxis negativa (fuga del mundo y renuncia a la carne, combate espiritual y purificación de las pasiones), la praxis positiva (virtudes, oración y contemplación). Destaquemos algunos aspectos de una exposición tan llena de contenido.

No deja de resultar interesante la concepción que tienen los orientales de la antropología sobrenatural. "El hombre perfecto —escribe San Ireneo— está compuesto de tres elementos, la carne, el alma y el Espíritu; el que salva y da la forma es el Espíritu; el otro, que está unido y recibe la forma, es la carne; entre ellos, el alma, la cual, unas veces, adhiriéndose al Espíritu, es por él elevado, y otras, cediendo a la carne, cae en los deseos terrestres. Muchos hombres no poseen el Espíritu que salva y da forma, estos son aquellos a los que Pablo llama carne y sangre". (Es cierto que no siempre queda claro si "espíritu" debe escribirse con mayúscula o con minúscula). Al decir de Teófilo el Recluso el Espíritu —elemento vivificante— es "el alma del alma humana". Los gnósticos dividían a los hombres en tres categorías: los "ílicos", los "psíquicos" y los "pneumáticos", según vivieran de acuerdo a la carne, al alma o al espíritu. Fue el mismo Teófilo quien dijo: "Sin el alma, el cuerpo carece de vida, así, sin el Espíritu de

Dios, el alma carece de vida espiritual". El alma que, según la enseñanza de San Ireneo, está entre la carne y el Espíritu, debe dejarse "espiritualizar". Sólo las almas de los justos son "espirituales", las almas de los pecadores se hacen "carnales" o "terrestres". Por otra parte, la asociación del alma y del cuerpo constituye todo un símbolo; gracias a ella el hombre resulta un microcosmos, un resumen de la creación, uniendo en sí el universo espiritual y el material, llamado, en Cristo, a unir en sí toda la creación. No resulta pues ilógico que, según el pensamiento oriental, todo pecado comporte una turbación "cósmica". Dostojevsky decía que cuando los rusos se arrepentían de sus faltas pedían a Dios misericordia y perdón a la "tierra oscurecida por los pecados".

Importante asimismo la manera como el mundo oriental mira a Cristo, a quien considera sobre todo como *Pantocrator*. De ahí que el Oriente bizantino haya puesto la imagen del Pantocrator en la cumbre de sus cúpulas, como centro, de toda la iconografía, más aún, como centro y cúspide del orbe entero. La vida espiritual no es otra cosa que la interiorización en ese Pantocrator; es, como la llama Cabasilas, "la vida en Cristo". El cristiano, enseña Juan Clímaco, "es una imitación de Cristo en la medida posible al hombre". Imitar a Cristo, según Cabasilas, es sinónimo de "vivir en Cristo y según Cristo". Cristo es la Imagen del Padre y nosotros hemos de ser imágenes de la Imagen. Una palabra que los griegos privilegian es la palabra "divinización (*zéosis, zeopótesis*). La divinización del hombre responde a la lógica de la obra redentora que implicó la "humanización" de Dios. En este misterioso intercambio entre Dios y los hombres cada uno hace suyas las propiedades del otro. "El Verbo de Dios se ha hecho hombre —decía Clemente de Alejandría— para que tú aprendas de un hombre cómo el hombre puede llegar a ser Dios". Y así, mirando a Cristo, el cristiano ha de pasar de imagen a semejanza. Según Orígenes, "en su primera creación el hombre ha recibido la dignidad de la imagen, pero la semejanza debe conquistarla, imitando a Dios". La imagen está más bien en el plano de lo ontológico, la semejanza dice relación con la ascética y la mística.

A la luz de Cristo ha de ser considerada toda la vida espiritual. Su base la constituye la humildad que, al decir del paradójico San Gregorio de Nyssa, no es sino "un descenso hacia las alturas". El proceso de "divinización", el proyecto de la propia santificación, es el verdadero "opus Dei" (*to ergon tou Zeou*). Pero una empresa semejante ineludiblemente implica un combate, un "luchar y hacer la guerra", como enseña el Pseudo-Macario, que incluye una praxis negativa y una praxis positiva. Los enemigos son Satanás, el mundo y la carne, según ya aparece en San Pablo. Los primeros siglos sólo consideraban santos a quienes tras haber sido "mártires de la verdad" habían llevado esa lucha hasta el extremo límite del martirio cruento.

El A. va presentando las diversas virtudes que caracterizan la vida del espíritu en el pensamiento oriental. Magistral nos resultó su análisis acerca de lo que en él se entiende por *apatheia*, que nada tiene que ver con nuestra "apatía" sino que significa la victoria sobre el desorden de las pasiones, en un intento por imitar la inmutabilidad de Dios mediante una "pasión impassible" (*pázos apazés*). Lejos de implicar insensibilidad, la impassibilidad cristiana es aquel "fuego devorante" de que habla la Escritura, el fuego divino. De ahí la relación que media entre impassibilidad y caridad, así como entre impassibilidad y felicidad. Según Evagrio la impassibilidad "tiene por hija la caridad; y la caridad es la puerta de la ciencia natural, a la cual sigue la teología, y al fin la felicidad".

El entero campo de la práctica de las virtudes sólo cobra inteligibilidad si se lo considera a la luz del deseo de asemejarse a Dios, de hacerse "amigo de Dios", ya que la amistad pide semejanza. Pero la semejanza no se conquista con los músculos. Es una gracia que hay que implorar. De ahí el

lugar que en la espiritualidad oriental ocupa la oración. Si bien es cierto que, como dice Teófilo el Recluso, la Iglesia entera "respira con la oración", cada uno de los fieles ha de hacer suya la exhortación del Apóstol: "Orad sin interrupción". Reza sin pausa —afirma Orígenes— aquel que une la plegaria con las obras necesarias y las obras con la plegaria". La característica de la oración oriental es la simplicidad, y se basa en la repetición, la rumiación de las palabras inspiradas, sobre todo de los salmos. Conocido es a este respecto el método del "Peregrino Ruso", según nos lo ha dejado éste en una relación donde cuenta a su padre espiritual cómo hizo para interiorizar su oración.

En la cumbre de todo, la contemplación, sólo accesible a un *nous* purificado, al ojo espiritual. La contemplación supone la previa victoria sobre las malas pasiones, pero también sobre toda imaginación (porque corpórea) y toda multiplicidad de conceptos racionales (porque parciales). El cristiano oriental aspira a la contemplación de los seres invisibles, de la providencia y del juicio, en última instancia aspira a la teología. Para Evagrio la "teología" es el grado supremo de la vida espiritual, donde se alcanza "la contemplación de la santa Trinidad". Hay allí una suerte de visión de Dios, visión "especular", por cierto, indirecta, del Dios que vive en el alma, en el intelecto deificado, vuelto espejo de Dios. La visión de Dios en el alma se confunde así con la visión del "lugar de Dios". Se trata de una "claridad oscura" o una "mística de las tinieblas", según la fórmula del Niceno en su tratado místico "La vida de Moisés", donde el patriarca que asciende al Sinaí aparece como el modelo de quienes suben por los tres escalones del progreso espiritual: la primera grada es la de la luz, el tiempo de la purificación; la segunda, la de la nube, el ingreso en la contemplación de los inteligibles; la postrera, la de las tinieblas, cuando el alma adquiere "las alas del amor". Tal contemplación no puede dejar de ser transformante, haciendo al hombre cada vez más semejante a Aquel a quien contempla. La contemplación, al tiempo que glorifica a Dios, convierte al hombre en un ser "doxológico", semejante a los ángeles.

Se sabe la importancia que en la espiritualidad oriental ocupa la figura de Nuestra Señora, constituyendo la piedad mariana uno de sus rasgos característicos. Desde el punto de vista antropológico, María es la creatura humana perfecta, imagen la más exacta de su Hijo. Desde el punto de vista escatológico, Ella es el *eschaton*, pues ya "ha alcanzado" la divinización. Desde el punto de vista de la contemplación, Ella es la que ha sido elevada al ápice de la *theoria*, la que "ha visto a Dios", al Logos nacido de su carne y huésped permanente de su corazón. Más aún, la figura misma de Nuestra Señora se propone al pueblo como icono, ejemplar que hay que mirar, contemplar. Frente a todo cosmismo agnóstico, idealista, evolucionista, Ella es el cosmos litúrgico, el cosmos que adora, la encarnación de la "sofiología", esa ciencia que, al decir de Evodkimov, es la gloria de la teología ortodoxa actual.

Una palabra, para terminar, sobre el sentido del icono, al que acabamos de aludir. En la vida oriental, ocupan los iconos un puesto relevante: constituyen los iconostasios; son llevados en procesión y con ellos se bendice a los fieles; en las casas privadas, el pequeño santuario que los contiene recibe el nombre de "el ángulo hermoso". La imagen sacra subraya los dos aspectos principales de la obra redentora de Cristo: la predicación de la verdad, ya que la pintura es como una proclamación de la fe, y la comunicación de la gracia de Dios. De ahí la densidad del simbolismo que cubre el icono y todos los elementos que lo integran: la composición y la perspectiva, el sentido de los colores y de la luz, los aspectos decorativos, todo recibe una significación espiritual.

Tales algunos de los puntos tratados por el A. con gran solvencia no

exenta de belleza. El mismo ha querido comparar la redacción de un manual de vida espiritual con la confección de un icono, de líneas tan esquemáticas como preñadas de simbolismo (cf. pp. 2-3). Una excelente bibliografía cierra el libro con especial referencia a los diversos temas tratados o las distintas familias espirituales del Oriente; tras ella, un índice de textos de autores orientales, útiles para el esclarecimiento de los temas incluidos en este libro; finalmente dos índices, uno analítico y otro de nombres.

Para nosotros, los occidentales, la espiritualidad oriental resulta muy enriquecedora y está llena de sugerencias nada desdeñables. El P. Spidlik ha sabido mostrárnoslo con la competencia que le es característica.

P. ALFREDO SÁENZ

LIBROS RECIBIDOS

- CARL SCHMITT, *Teología política*, Ed. Struhart y Cía., Bs. As., 1985.
- PABLO M. CARBALLO, *Halcones sobre Malvinas*, Ed. Cruzamante, Bs. As., Segunda edición 1985.
- HANS URS VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Aspectos del Pluralismo Cristiano, Ed. Encuentro, Madrid, 1979.
- CARLOS DIAZ, *Contra Prometeo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1980.
- FRANZISKA CAROLINA REHBEIN, *Experiencia de compromiso en el Espíritu Santo*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.
- CLEMENTE RUPPEL, *Cementerio Modelo*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.
- JOSE MURILLO, *Silvestre y el hurón*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.
- LUIS BARAZZUTTI, "¿Unidos para siempre?", Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.
- HENRY J. M. NOUWEN, *El camino del corazón*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.
- HENRY J. M. NOUWEN, *Abriéndonos. Los tres movimientos de la vida espiritual*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1984.
- HENRY J. M. NOUWEN, *Encontrar en El la vida*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1984.
- BERNARDO CANAL FEIJOO, *El secreto del Reino de Dios*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985.

ETHOS Nº 10-11, Revista de filosofía práctica. Instituto de Filosofía Práctica, Bs. As. 1984, 396 págs.

Ethos es una revista que es publicada como anuario por el Instituto de Filosofía Práctica de Buenos Aires, cuyo director es el Dr. Guido Soaje Ramos. La presente edición, que comprende el período 1982-83, incluye como ya es habitual en ella, trabajos de investigadores argentinos y extranjeros de excelente nivel. Ante la imposibilidad de comentar todo su contenido, hacemos referencia a los que tienen para nosotros mayor interés.

El primero es del P. Joseph De Finance, S.J., profesor emérito de la Universidad Gregoriana de Roma, sobre "La significación moral del acto insólito". Para quienes frecuentan los temas de la ética resultará de indudable atractivo la consideración que aquí se hace sobre los actos no habituales, su enseñanza sobre lo que es accesible a nuestro juicio y las conclusiones propuestas como válidas para educadores y consejeros morales.

El Dr. Héctor H. Hernández, en su "Estudio sobre Taparelli", realiza la exposición y la crítica de las doctrinas del pensador jesuita de la época del "Risorgimento" sobre la obligación ético-jurídica y el derecho subjetivo. Sus conclusiones señalan el lugar que le atribuye a las contribuciones de Taparelli a una filosofía del derecho rigurosa y correcta sobre estos temas.

Thomas Molnar, profesor de la Universidad de New York, Estados Unidos, y autor bastante difundido entre nosotros, en su "Nota sobre el mito" explica el sentido de la ausencia de mitos en la civilización moderna y plantea algunas consideraciones sobre el tema de indudable interés ético y pedagógico. "Los cuentos mitológicos han tenido siempre éxito como educadores de niños que

sienten, más allá de los héroes espectaculares, el ritmo de unas esperanzas, temores, injusticias y victorias que son para todos comunes", señala con acierto. ¿Será su olvido una de las razones por las que en nuestras escuelas se ha perdido el sentido del misterio y el gusto por lo maravilloso?

El Dr. Guido Soaje Ramos, por su parte, en su trabajo "Ensayo de una interpretación de la doctrina moral tomista en términos de participación" subraya la necesidad de señalar adecuadamente la peculiar especificidad de lo moral y esboza una segunda lectura de la doctrina moral de Santo Tomás desde la doctrina de la participación.

Se completa este número, como ha ocurrido en los anteriores, con las secciones Congresos y Comunicaciones y Reseñas y notas críticas, donde se destaca el aporte de su director. Como ya es habitual, cada artículo concluye con un resumen elaborado en francés, inglés y alemán.

El volumen se completa con trabajos de Calderón Bouchet, John Dudley, Alberto Pithod, Darío Camposta, Ernesto La Croce, Otfried Höffe, Avelino M. Quintas, Servais Pinckaers y Juan Vallet de Goytisolo.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS

BEATRIZ BALIAN DE TAGTACHIAN, JOSE LUIS DE IMAZ, ROBERTO MARCENARO BOUTELL, MARIA INES PASSANANTE, *El divorcio en cifras (Una interpretación sociológica)*, EDUCA (Editorial de la Universidad Católica Argentina), Buenos Aires, junio 1985, 124 págs.

La Editorial de la Universidad Católica Argentina (EDUCA) acaba de publicar, en junio de este año, el informe final de una investigación sociológica que sus autores —docentes e investigadores de esa Univer-

sidad— presentan bajo el título *El Divorcio en cifras (Una interpretación sociológica)*.

Resulta innegable la oportunidad del tema en momentos en que en nuestro país se lo está debatiendo tímida pero insistentemente desde los partidos políticos hasta los medios de comunicación, o, como prefieren expresarlo sus A. al final de la Introducción, "...a partir del interés público concernido", p. 8).

Cabe formularse dos interrogantes; primero, ¿por qué un estudio sociológico sobre el divorcio? En la Introducción (p. 5) —por otra parte, el único momento en que los autores se alejan de "los grandes números" para aportarnos un poco de luz sobre el fundamento epistemológico y valorativo en el que se realizó la investigación— se responde que, en la Argentina, como en los "países más desarrollados" se debería recuperar "el hábito de los Informes", porque "...a partir de ese estudio se adopta una decisión política".

Así explican que en los países modernos, antes de que el Parlamento se aboque a un tema, una comisión de expertos elabora un Informe que mediatiza la decisión. Pero nos preguntamos si la descripción fenoménica de la realidad puede servir para resolver problemas —aquí el divorcio— que consisten en la elección de fines, que es la esencia de la política como decisión.

Un segundo interrogante surge al leer el párrafo en el que los A. definen la metodología sociológica elegida (p. 6). ¿Por qué una "sistemización de datos" "...basada exclusivamente en los grandes números"? Porque, responden, "...los datos... son muy ricos y hablan 'per se', casi sin necesidad de muchas aclaraciones explicatorias"; porque "...son expuestos con veracidad, así satisfagan o contravengan los valores en que explícitamente se sustenta una Universidad Católica" (p. 6).

Si ya hemos cuestionado que —dada la esencia finalista y valorativa de la decisión política— un estudio empí-

rico-fenoménico pueda ser utilizado como técnica política, esto es, como método neutral, ajeno a una cosmovisión basada en un orden de valores determinados por finalidades superiores, cabe ahora cuestionar la propia validez de esa forma de conocimiento empírico-fenoménico de la realidad social.

Mucho se ha escrito ya acerca de los estrechos límites que proporciona el mero conocimiento positivo de lo social, como un "hecho" equiparable a los hechos físico-naturales; tan solo nos remitiremos a Sorokin quien acertadamente expresó en "Achaques y Manías de la Sociología Moderna y ciencias afines":

"...muchas falacias se consideran como la última palabra de la ciencia, 'operativamente definida, empíricamente ensayada y exactamente medida'" (p. 15)
"Lo molesto con los numerólogos empieza cuando olvidan estas limitaciones (se refiere a que las uniformidades estadísticas son siempre limitadas, válidas solo para determinada clase de fenómenos, bajo específicas condiciones temporales y locales) y comienzan a creer en la infalibilidad del cálculo y de las distintas operaciones matemáticas, en la ilimitada validez de sus fórmulas y en las pretensiones de que los procedimientos numerológicos poseen el monopolio del conocimiento preciso y válido del mundo psicosocial" (p. 178).

En un párrafo a continuación se explicita qué es el matrimonio en la perspectiva de los A. como modo, tal vez, de atenuar la frialdad estadística, "...porque lo que las estadísticas dicen no es como lo sienten las partes. El matrimonio es —entre tantas cosas— un proyecto vital que se despliega, y una expectativa de ir envejeciendo juntos". "En cambio aquí, en este Informe, todo ese inmenso caudal de corriente sanguínea aparecerá congelado en otras sumas, otras restas, los multiplicadores del presente y las divisiones irreparables de las quiebras matrimoniales. Solo cifras" (p. 7).

La publicación se despliega en 6 capítulos y 19 conclusiones, los que sistemáticamente comprenden:

1. "La inserción del tema matrimonio/divorcio en su contexto universal, de modo tal que los datos que después se publicaran sobre la Argentina no aparezcan como correspondientes a hechos aislados;
2. la evolución de los matrimonios y de las 'uniones de hecho' en la Argentina en los últimos 20 años;
3. la reconstrucción del total de matrimonios contraídos en la Capital Federal y los partidos del conurbano porteño, y las series de divorcios también para la Capital Federal;
4. el análisis de las variables sociológicas más relevantes detectadas en 100 juicios de divorcio de la Capital Federal y 200 de los Tribunales de San Isidro, que operaron como recíprocos grupos de control (se trata de juicios no contenciosos, art. 67 bis, de la Ley de Matrimonio Civil);
5. una reconstitución hipotética del total de personas que, de dictarse una ley de divorcio vincular en nuestro medio, se sentirían involucradas;
6. otra reconstitución hipotética del total de hijos comprendidos actualmente por los divorcios ya sancionados". (págs. 5 y 6).

El divorcio en el contexto internacional

En este capítulo se relaciona la tasa de divorcios con "los indicadores del desarrollo y de la modernidad"; el indicador de desarrollo elegido es el del producto bruto per cápita.

Estas son algunas de las principales conclusiones sobre el tema:

1. "Se constata un crecimiento casi exponencial del divorcio en los países desarrollados, que, en sus casos extremos se duplicó en el lapso de 15 años. La relación 'divorcios sancionados' sobre 'matrimonios contraídos' alcanzó, en

1981, al 50 % en los EE.UU., y excedió de ese porcentaje en Dinamarca y Suecia".

2. "No constituye ninguna exageración sostener que: 'divorcio engendra divorcio': hay una relación lineal entre los cambios legislativos de los países desarrollados en pro de la liberación de sus causales, y el acrecentamiento del monto total de divorcios".
3. "El número de matrimonios tiende a descender en los países desarrollados, ocupando España —en el último quinquenio— el primer lugar en la 'caída' matrimonial. A su vez, en los países europeos, y los EE. UU., los hijos ilegítimos acrecen de censo en censo, constituyendo actualmente en Suecia el 39,7 % de los nacidos". "La 'nueva ilegitimidad' trepa allí donde la madre soltera goza de mejor cobertura de riesgos sociales y mayores deducciones fiscales".
4. "Se constata una correlación positiva entre la tasa de divorcios y la de abortos legalizados... del mismo modo que hay una correlación positiva entre mayor tasa de divorcios y menor fecundidad. La existencia/inexistencia de leyes de divorcio vincular no determina la disminución o el aumento de los concubinatos: en España fueron contemporáneas la sanción del divorcio y el notable incremento de las 'uniones de hecho'" (pág. 121 y 122).

Es sumamente interesante lo que los A. denominan "un segundo nivel explicativo", esto es, que la evidencia empírica que proporciona la reiteración de frecuencias estadísticas, expresa o explica no lo inmediato y vivencial, sino "...un segundo plano de la realidad, aquel en el que —de puro abstracto y matemático— nadie puede mirarse" (p. 31). De tal modo queda claro que esta investigación no pretende la explicación causal —cómo y por qué se producen los divorcios— sino el meramente descriptivo. Sin embargo, más adelante los A. extraen una explicación de las puras cifras cuan-

do declaran que los datos cuantitativos "... (explican) el substrato social sobre el que se produce ese desencuentro (el divorcio), los requisitos colectivos para que él se exprese y canalice de este modo..." (p. 31). Y a continuación señalan las tres variables de las que depende el crecimiento del divorcio en los países más desarrollados, las cuales introducirían al estudio en un nivel explicativo de mayor nivel de abstracción:

- *abundancia generalizada y el carácter de sus consumos*, entre los que se podría incluir al matrimonio como consumo perecedero. En opinión de este estudio, tal evidencia surge de la correlación entre países con la más alta tasa de divorcios y el producto bruto per cápita. Sin embargo, aclaran, esto no supone una visión economicista; en efecto, "... la gente se separa por el significado que estos elementos (mayor producto bruto per cápita, elevada participación del producto bruto industrial dentro de la economía, elevada tasa de urbanización) combinadamente aportan a la percepción social".

En tales sociedades, existe lo que llaman un "humus" favorable a la provisoriedad de las cosas todo está hecho para ser consumido y para durar, poco, aun el matrimonio. Aquí introducen una clasificación de los matrimonios en 4 tipos, tres de los cuales son de "tipo institucional" (tradicional, alianza y fusión) y el cuarto es "no institucional (asociativo)" (p. 33).

Sostienen que —de los 4 tipos— es el cuarto, en modo indubitable, y el tercero, parcialmente, los que prefiguran los casos de la hipótesis aquí enunciada, que el matrimonio es un bien de consumo más. En los países más desarrollados primarían los matrimonios centrados en la atracción entre los cónyuges, donde el acto matrimonial es una formalidad administrativa y solo en tal carácter involucra el orden público (matrimonio tipo "fusión"); o bien los matrimonios (tipo "asociativo") vistos como un mero acto privado cuyo fin es la gratificación de las partes.

- *ascenso colectivo en los roles y*

peso societario de la mujer. Entienden los A. que ésta no es una variable dependiente del desarrollo, sino que, por el contrario, el desarrollo —en tanto proceso de crecimiento integral— depende del rol, peso y significación de las mujeres en la adopción de decisiones sociales (p. 35).

Es en este punto donde se introduce un cierto sesgo "feminista" en la investigación: las más altas tasas de divorcio se observan en países en los que la mujer ha conquistado los "derechos humanos más específicos de su sexo", en especial, la posibilidad de la separada de reinsertarse en el mercado de trabajo. Y lo calificamos de sesgo feminista porque explican el divorcio como una "reivindicación femenina" que dejará de serlo cuando se avance en la sociedad igualitaria en la que "... varones y mujeres sean plenamente iguales en derechos y deberes..." (p. 36); porque en tal momento, cesará la sujeción de la mujer al hombre por motivos económicos "... en un mundo tradicional y rural, en el que predominan las uniones de hecho, la mujer ya no puede separarse —y mantenerse sola— porque su vida 'es' también constitutiva de una unidad económica familiar, que no podrá recomponer por sí misma. Por donde se refuerza la sujeción" (p. 36).

- *desplazamiento de lo "sacro" por lo "secular"*. Se atienen a "... lo que evidencian las investigaciones empíricas sobre la vigencia/no vigencia de algunos valores en el mundo" (p. 36). Tales evidencias parecen haber demostrado una correlación entre "... el espacio secular en el mundo" ... y "... el aumento de los divorcios" ... el cual sin embargo, es calificado como una consecuencia no prevista ni deseada de la secularización (p. 40).

Hipótesis de "saturación" del crecimiento exponencial de la tasa de divorcio

Se plantea en este ítem un interrogante, cual es hasta dónde podrán crecer las tasas de divorcio sin alte-

rar el orden social, dado que a la vez, en los países llamados 'de punta', crecen las uniones de hecho con más hijos (p. 43).

Postulan como hipótesis que se producirá un punto de interrupción "...que no sabemos cuál es y dónde se producirá...", pero a partir del cual la proyección matemática iniciará las curvas regresivas (p. 44). Una segunda parte de la hipótesis sostiene que la "saturación" se producirá por obra de una de las tres variables correlacionadas con la expansión del divorcio: la igualdad de roles de hombres y mujeres.

Para ello se apoyan en "...la investigación en ciencias biológicas y en ciencias físicas, que han debido rever sus tradicionales principios de que solo el orden y el equilibrio pueden desembocar en orden y equilibrio" (p. 44). Para estos investigadores, la certeza a la que han llegado las "ciencias duras" de que "el ruido puede ser también una fuente para un nuevo orden", es fácilmente extrapolable a las ciencias sociales. Esto significa que un orden social con altas tasas de divorcios, de abortos, y uniones ilegítimas, seguiría siendo un orden aunque produzca "...mucho ruido en el sentido cibernético del vocablo"; porque no obstante los desequilibrios "...en la pura fenomenalidad de los hechos se conformen estructuras relativamente estables (por más que éstas repudien al hecho moral, y precisamente porque sus actores viven al margen del mundo moral)" (p. 44).

Hay dos indicadores que los A. nos señalan como ejemplos que preanuncian el punto de saturación de la curva de crecimiento del divorcio: la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo y de la inseminación 'in vitro'. Ambos casos muestran que la variable —ascenso del rol de la mujer— marcará el punto de inflexión de la curva: en los países con tales legislaciones, sea del aborto como de la fecundación artificial, éstos se producen por decisión unilateral de la mujer, lo que marca una transferencia de responsabilidades del varón a la mujer

y la consiguiente liberación femenina (p. 47).

Pero la mujer no podrá seguir ascendiendo indefinidamente sin que el varón resulte desvalorizado —explican los A.— y es en ese momento "...—en el que al varón le resulte evidente que no puede continuar más siendo tan irresponsable en sus relaciones maritales— (que se) va a provocar la saturación de las tasas de divorcio" (p. 46).

Los capítulos 2 al 6 están dedicados a analizar el tema en la Argentina; sus conclusiones más significativas son:

1. Caída del total de matrimonios, en forma lenta en la Capital Federal desde hace 30 años, pero muy notoria en los partidos del Gran Buenos Aires en el último decenio (p. 122). Se evidencian factores económicos en la explicación de esta tendencia declinante.
2. Crecimiento de las "uniones de hecho": desde 1960 a 1980 se incrementaron en un 55 % en toda la república.
3. Se asocia el divorcio a la menor edad del contrayente varón (menos de 26 años).
4. El número de matrimonios sin hijos que arriba al divorcio llega casi al cuarto del total de los divorciados, y excede ampliamente al porcentual de unidades censales "sin hijos"; lo cual supone que el no tenerlos, o el deseo expresado de no tenerlos, se asocia con la menor duración del matrimonio.
5. Se registró una sub-representación de los sectores populares en relación a su peso numérico en la ciudad de Buenos Aires y Gran Buenos Aires: o no llegan o llegan en menor medida que los niveles medios al divorcio.
6. Se estima en 1.200.000 el total de personas —tras reconstitución hipotética— que en caso de sancionarse una ley de divorcio vincular verían en ella una posibilidad de solucionar un problema personal. Esta evaluación "...de máxima surge de la combinación

de los datos censales y las encuestas de opinión llevadas a cabo en 1984" (p. 124). En el cap. 5, al pie de página se especifica la fuente: "Las dos encuestas (Capital y Gran Buenos Aires por un lado y ciudades con más de 400.000 habitantes por el otro, representadas por dos muestras de 990 una y de 1.008 casos la otra) fueron realizadas sin cargo y por pedido del Depto. de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, por el Instituto Gallup de la Argentina; la primera en mayo de 1984, y la segunda como parte de 'Resultados Gallup de la consulta por el Diferendo Austral'" (p. 99).

7. Dado que los estimados del punto 6 surgen de una encuesta de opinión, no es factible saber cuántos hijos estarían involucrados en esos divorcios, pero sí se sabe que en 1980 el total de hijos involucrados por divorcio, oscilaba en todo el país, entre 413.000 y 570.000, según se tome una hipótesis de mínima o de máxima (p. 124).

Digamos que esta investigación, que sería el primer estudio de este tipo en lengua española, tiene el mérito de ser precisamente eso: un aporte nuevo, en nuestro país por lo menos. Por otro lado no deja de apreciarse tres falencias por demás viejas en la literatura sociológica; nos referimos a la problemática de la "pretendida neutralidad valorativa", a la "manía cuantofrénica" y la concepción de la política (y la decisión política en especial) como una técnica cuya llave maestra tienen los "expertos".

M. B.

P. JULIO MEINVIELLE, *El Progresismo Cristiano*, Colección Clásicos Contrarrevolucionarios, Cruz y Fierro Editores. Prólogo y Selección del P. Carlos M. Buena, 313 págs., 1985.

Se trata de la reunión de varios trabajos del inolvidable P. Julio Meinvielle referente a la cuestión que se indica en el título. Como se reconoce unánimemente, el P. Meinvielle fue el más enérgico y, sobre todo, el más lúcido impugnador de esa herejía difusa y proteica que se conoce más o menos indistintamente como "progresismo" y "modernismo". No es exagerado decir que el padre fue el teólogo y el pensador político que más fielmente siguió y llevó a cabo en el país el magisterio del santo Papa Pío X en lo que hace a una problemática que desde el siglo pasado viene asolando a la Iglesia y a la Cristiandad.

Desde un punto de vista metodológico, el libro —una recopilación de estudios que, en distintas oportunidades y con distintos motivos, el P. Meinvielle realizó, más que nada con una intención didáctica y de advertencia— está bien confeccionado; se empieza por describir al progresismo (Cap. I) bajo la denominación genérica de "Fenomenología del Progresismo"; luego continúa ("El falso fundamento del Progresismo Cristiano") con su profundización, la remisión a sus causas y orígenes y su inserción en el contexto histórico en que aparece y se desenvuelve la herejía. En el capítulo III ("Jalones...") se estudia con cierto detenimiento los "momentos" y las expresiones de la herejía —Lamennais, Maritain, Mounier y Theillard para concluir con una interpretación tradicionalista del Vaticano II—; como resulta también indiscutible, el Padre fue el más inteligente juez y el más seguro exégeta entre nosotros de la obra —más poética que científica— del jesuita francés y uno de los primeros en precaver y amonestar acerca de los peligros no solo destructores sino disolventes de esa extraña simbiosis de teología y biología que constituyó la doctrina fundamental de Theillard; sus estudios al respecto fueron tan importantes como oportunos y con toda seguridad que se debió a esta labor suya de esclarecimiento, de prédica y de apostolado que la suave y embelesadora doctrina theillardiana no prosperara más in-

tensamente en la Argentina —por lo menos en el laicado ya que no fueron pocos, por desgracia, los sacerdotes y educadores que se dejaron prender por esta melosa y cómoda poesía que todo lo explica como si fuera una ciencia.—

Pero esta virtud —de las más excelsas de las muchas que adornaron como otras tantas gracias divinas la personalidad del Padre Julio— le fue dada para combatir cualquier desvío —incluso, por leve o disimulado que fuere— de la verdad católica. Y por esto es que el Padre habló siempre con tanta claridad como oportunidad; tuvo, creemos que como pocos o como nadie— el don de hablar y enseñar en el momento justo, cuando su palabra podía ser necesaria y útil y no cuando las consecuencias se dejaban sentir, con frecuencia de un modo irreversible. Fue, pues, un verdadero y celoso centinela que desde la atalaya de su soledad y modestia avizoró con tenaz empeño el horizonte, detectando, denunciando y describiendo con maestría amorosa y con firmeza insobornable, la presencia del enemigo, allí donde lo descubriera por disfrazado que anduviera.

Pero —y esto lo decimos para los más jóvenes, con el propósito que no se formen una opinión falsificada del Padre que iluminó a más de una generación con sus escritos, sus conferencias y sus coloquios, poniendo siempre sus mejores esfuerzos al servicio de la Iglesia a la que amó como un santo— no se crea que en esta larga enseñanza que, en rigor, fue su vida, todo era negativo ni siquiera lo predominante. Este libro lo comprueba; siempre enfrente del error, con puntual espíritu pedagógico y apostólico, el Padre Julio enseña la verdad, natural o sobrenatural, en todos los órdenes. Por esto es, también, que su pensamiento corre veloz pero sin apresuramientos, de la teología a la política, de la historia a la antropología, porque en épocas de gran confusión todas las partes del tesoro recibido —y que deberemos transmitir— han de ser cuidadas con la mayor prolijidad, aun las piezas más pequeñas. Y por esto

es que el Padre Meinvielle quemó su vida, hasta el último instante, en defensa de la Fe y por lo mismo fue que a su modo hizo de su magisterio una verdadera Summa del pensamiento católico al que conoció y amó como pocos en el mundo hispanoparlante.

Todo esto queda reflejado en la presente recopilación debida a la inquietud del Padre Buena, discípulo que fue del Padre Julio. Pocos problemas contemporáneos, tal como se puede constatar aquí, han quedado fuera de las preocupaciones del recordado y llorado maestro; lector atento y respetuoso de la Cátedra de Pedro, sus exégesis que se incluyen sobre la "Humanae Vitae" y la "Ecclesiam Suam" son ya antológicas; disciplinado titular de una auténtica libertad, no dejó de denunciar los riesgos que acechaban (y que, ciertamente, acechan aún) desde un aperturismo indiscriminado y de un dialoguismo horizontal sin contenidos ni objetivos claros (cuestión trascendental y de buena vigencia que trata en el Cap. IV, que merecería ser leída y meditada una y otra vez para prevenir esas desviaciones que, cuando se sistematizan y son reducidas a principios constituyen lo que justamente se conoce como Progresismo).

Sin embargo, debemos señalar que esta colección de ensayos del P. Meinvielle no es completa pues omite incluir la larga reflexión que el Padre dedicara a la cuestión que sirve de núcleo convocante para este libro —el progresismo— del capítulo final de "De la Cabala al progresismo". Allí el maestro había profundizado como nunca antes en la gravedad acuciante del problema esencial del Cristianismo es allí donde propone una posibilidad audaz que no merece ser ocultada. Sostiene el Padre en las líneas postreras de su monumental obra que 'puede haber dos Iglesias, una de la 'publicidad' iglesia magnificada en la propaganda, con obispos, sacerdotes y teólogos publicitados y aun con un Vaticano ambiguo en sus actitudes; y otra iglesia del Silencio, con un Papa fiel a Jesucristo en su enseñanza y con algunos

obispos, sacerdotes y fieles que les sean adictos esparcidos por toda la tierra como 'pusillus grex'. Esta última sería la Iglesia de las promesas y no aquella que pudiera defecionar... no hay dificultad en admitir que la Iglesia de la publicidad pueda ser ganada por el enemigo".

Por otra parte no nos parece equitativa la equiparación que en el prólogo se hace de las desviaciones de Hans Kung —con la situación de Monseñor Lefèvre— alusión desproporcionada e innecesaria en este valioso trabajo de recopilación de las obras del P. Julio.

VÍCTOR EDUARDO ORDÓÑEZ

OSVALDO CUADRO MORENO, *Persecución en Nicaragua*, ed. Anunciando el Evangelio, 1984, 70 págs.

Este pequeño libro nos ofrece un panorama esclarecedor de lo que realmente sucede en Nicaragua, información que los medios de comunicación se reservan publicar, o bien distorsionan, "gracias a una simpatía directamente marxista" (p. 18).

El A. denuncia valientemente las amenazas y agresiones que sufren con firmeza los católicos fieles, el dolor que les proporciona ver que sus hijos son adoctrinados por la fuerza al servicio de las consignas políticas del gobierno, la similitud del proceso revolucionario en Nicaragua con el acontecido años antes en Cuba, "la dependencia servil de los jefes nicaragüenses a Fidel Castro" (p. 20) y la traición de una parte del clero; los "Judas" (cfr. cap. VII) del siglo XX que ostentan funciones de gobierno a pesar de la prohibición que rige en el derecho canónico. ¡Y pensar que en nuestro país se recibió a uno de ellos, el P. Ernesto Cardenal, como un modelo para nuestra incipiente democracia!

Es aleccionadora la reflexión que el A. realiza sobre la llamada "iglesia popular", que es fruto de la "teo-

logía de la liberación", y el análisis del documento "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación" emitido por la Sagrada Congregación de la Doctrina para la Fe el 6 de agosto de 1984.

Esta caricatura de iglesia pretende ahora también en Nicaragua, como lo hiciera en China, levantarse dialécticamente contra la Iglesia Católica, desprestigiando y debilitando a obispos y sacerdotes. Pero estos títeres del gobierno han obtenido exactamente lo contrario a sus fines. Con sus maniobras hostiles a la verdadera Iglesia (recordemos la aberrante recepción al Santo Padre por parte del gobierno y de las turbas sandinistas, la expulsión de los diez sacerdotes extranjeros bajo la acusación de "intervenir en política" (*L'Osservatore Romano*, 15/VII/84), las profanaciones a los templos, las artimañas para desprestigiar públicamente al obispo venezolano Mons. Baltazar Porras Cardozo y a otros sacerdotes (p. 54, etc.) sólo han logrado que el pueblo se volcara en su mayoría a la Iglesia Católica, liderada por el Cardenal Primado Mons. Obando y Bravo "verdadera pesadilla para la junta sandinista por su reconocido carisma personal" (AICA, 23/V/85, nº 1483) y por sus continuas denuncias.

A pesar de lo breve de este trabajo, el tema es abordado con claridad y sin "eufemismos" (p. 65). Llama a las cosas por su nombre y sin vacilaciones, ni exageraciones; se hace eco de las reacciones de los obispos (cap. VI), tanto de su país como de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

Concluye Cuadro Moreno con un llamado de alerta: "Es tiempo de catequizar para el martirio" (p. 69). Un llamado a quienes viven un cristianismo menguado, fácil, considerando remotísima la posibilidad de que algo semejante suceda en su país. ¡Cuántas veces habremos oído: "el comunismo nunca va a llegar a la Argentina, la gente de acá no es para eso" (como si el comunismo subiera al gobierno por voluntad popular)!

Es tiempo de despertar ante una realidad que no nos pedirá permiso para hacerse presente en toda su dimensión. Una realidad que hace tiempo se está propagando; basta con ver la penetración ideológica en nuestras universidades, en la literatura, la cinematografía y los medios masivos de comunicación social. Mientras, nosotros seguimos sumergidos en una modorra espiritual que no quiere abrir los ojos y a la que le resultan incómodos alegatos como éste.

Esperamos que sean muchos los que "abran los ojos" al leer esta obra, que Dios siga suscitando voces que denuncien el error, hombres que no teman pregonar a viva voz la Verdad, sabedores de que sólo "la verdad os hará libres" (Jn. 8,32) y que la Santísima Virgen nos obtenga las fuerzas para seguir siempre su ejemplo.

MARCELO JAVIER MORSELLA ¹

REGINE PERNOUD, *Les saints au Moyen Age*, Plon, Paris, 1984, 368 pgs.

"Pas un secteur de l'activité humaine, pas un pays, pas un moment de la Chrétienté qui n'ait pu se prévaloir de saints dont elle se glorifie. Le phénomène marque ce millénaire que nous continuons à appeler Moyen Age" (p. 26). En esta obra, se propone la A. reclamar nuestra atención hacia ese fenómeno: la notable proliferación de santos en la Edad Media.

Así, el primer capítulo del libro despliega como en abanico ese panorama: nos "encontramos" con los santos por todas partes, ellos "pue-

blan" el ambiente del medioevo europeo, llenan el espacio y el tiempo. De la mano de Aimery Picaud, peregrino medieval a Compostela (s. XII), quien al regresar escribió su "Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle", nos paseamos por el "espacio" medieval, descubriendo a cada paso, en cada recodo de los caminos, en una tumba, en la memoria de un hecho, en una reliquia, en el nombre mismo de las poblaciones, a los santos, su recuerdo y su veneración. También pueblan el "tiempo" medieval, y así asistimos al nacimiento, dentro del año litúrgico que ritmaba la vida de aquella época, de las fiestas en honor de los santos, celebrando, por lo general, el día de su nacimiento a la patria del cielo. Fiestas en íntima conexión con la vida cotidiana, las artes y quehaceres ordinarios, la vida familiar y de trabajo, ya que allí también están presentes los santos, modelos de santidad variadísima, y que ejercen patronazgos y poder de intercesión también variadísimos. Fiestas que poblaron los días del hombre medieval y que le ayudaban a vivir de cara al cielo, en gozosa acción de gracias, a la vez que le estimulaban a la imitación de quienes, tan humanos como él, habían pasado del tiempo humano a la eternidad divina. Los hallamos en el nacimiento de las lenguas romances y en su también naciente literatura.

¿Cómo "apareció" esto?, se pregunta la A., pasando así de la constatación del fenómeno a su historia, no a la historia de uno o varios santos, sino a la historia de la santidad misma, vista, por cierto, en los sujetos en que se realizó, con maravillosa diversidad de fulgores y de modos. A partir de la santidad de Cristo, de la Sagrada Familia, de Pentecostés, deriva a la exuberante florecencia medieval. Un "nuevo tipo" de hombres y mujeres, los san-

¹ El autor de este comentario bibliográfico cursaba sus estudios y preparación sacerdotales en el Seminario de San Rafael. Murió en un desdichado accidente la segunda semana de febrero, en medio de inusuales expresiones de pesar de la población de Nihuil que manifestaba así el afecto conquistado por los seminaristas. Nuestro recogimiento y nuestras oraciones por su alma y un abrazo estrecho a familiares, amigos y compañeros de vocación.

tos, comienzan a desfilar por la historia. Escogiendo algunas figuras paradigmáticas, la A. "pasa revista" a la santidad de algunos mártires como San Ignacio de Antioquía, San Clemente y otros. Luego se detiene en la "primavera" del medioevo occidental, que coincide con el nacimiento del monaquismo, y allí presenta las figuras de San Martín de Tours, monje a la vez que encendido obispo y evangelizador de la campaña galorromana; de San Patricio y San columbano, esos gigantescos representantes del monaquismo "itinerante" que, a partir de Irlanda, evangelizaron la Europa de los siglos V al VII, sembrándola de monasterios, con sus numerosos abades y abadesas santos, forjadores de la Cristiandad europea. Particular dedicación consagra la A. a la santidad femenina, tanto monástica como laical, santas esposas, madres ¡y reinas!

A lo largo de las páginas de este libro la Edad Media se manifiesta en todo su esplendor. Se trata de una sociedad que privilegió a los santos, que se conocieron entre sí y se ayudaron mutuamente en el seguimiento de Cristo; "genealogías" espirituales de santos, de abad en abad, de maestros a discípulos, ¡pero también genealogías carnales! como las que la A. nos muestra en las dinastías reales de Hungría, Polonia, Alemania, España, Francia, Inglaterra. "Ainsi, n'a-t-on pas relevé moins de trente-deux saints dans la famille des Andechs, à laquelle appartenait Saint Hedwige de Silésie, entre 1150 et 1500" (p. 135). Santidad en las familias (Santa Brígida de Suecia), santidad de esposos consagrados voluntariamente a la virginidad en el matrimonio (Sainte Delphine et Saint Elzéar), santidad monástica, santidad pastoral, santidad caritativa (las "beguinas"), santidad pobre, santidad de reyes ("se han contado, del siglo X al XIV, una treintena de reyes y de reinas reconocidos como santos por la Iglesia. Luego del siglo XIV y hasta nuestros días, la santidad ha sido desertada. Sólo dos reyes han merecido ser llevados a los altares: Fernando de Portugal y Casimiro de Lituania; a los cuales, para no dejar

nada en olvido, se puede agregar a Amadeo IX de Saboya") (p. 218).

El libro que estamos reseñando es una obra de magnífica inspiración en su conjunto y contiene páginas excelentes. Sin embargo incluye también algunas apreciaciones lamentables que no podemos pasar por alto, especialmente una de ellas, por la gravedad que reviste en una medievalista de la talla de Régine Pernoud. Nos referimos a la relación Iglesia-autoridad temporal que se examina en el capítulo "Les saints et le pouvoir". Sostiene la A. que la Iglesia se equivocó (cf p. 195) cuando, surgiendo triunfante de la querrela de las investiduras (magníficamente expuesta en la santidad mártir de Tomás Becket), subordinó a sí el poder temporal, requiriendo el auxilio del "brazo secular" en el combate contra la herejía. Como el caso más "lamentable" presenta la Inquisición, "l'Inquisition pontificale, qu'il était réservé au Concile Vatican II, en notre XXe, siècle, de désavouer publiquement et de confesser comme une faute" (p. 196). Como "pruebas", dice que "ni Innocent III ni Grégoire IX n'ont été déclarés saints" (ibid). Para "contrapesar" este juicio, escribe en nota que "le Pape Grégoire IX qui institue ainsi l'Inquisition canonique —qu'il va confier aux ordres mendiants, dominicain et franciscain— est pourtant un partisan convaincu de la liberté de pensée qui apporte son soutien complet à l'université de Paris en 1229 dans les difficultés qu'elle a et la grève qu'elle mène contre la reine de France, Blanche de Castille, et contre le légat pontifical lui-même, Romain Frangipani" (p. 291). De todo esto, afirma más adelante, el "brazo secular" sacaría provecho y, dando vuelta la situación, convertiría la religión en un elemento de gobierno, según se ve en el caso de Felipe el Hermoso con los templarios, así como durante los siglos XV y XVI en Francia y España en que "l'Inquisition deviendra... une arme de choix au service du pouvoir temporel, lequel s'assujettit le pouvoir spirituel: les deux glaives entre les mains d'un même souverain". Agrega asimismo

la instauración de la "religion d'Etat", que recuerda el adagio "cujus regio, ejus religio", de los tiempos de la Reforma. Finalmente, parangona la Inquisición española a la noche de San Bartolomé en Francia, o, peor aún, a los 317 mártires que hizo la Reforma en Inglaterra (cf. pp. 197 y 230).

Lamentable esta postura de la A. sobre la *Cristiandad*, que se caracterizó justamente por la difícil búsqueda (como es difícil la santidad) de la armonía entre las dos esferas de autoridad, la temporal y la espiritual. Cristiandad que no es sino la plasmación socio-política de esa santidad de una pléyade de hombres y mujeres que R. P. ha sabido exaltar con tanto acierto, época en que "la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados" según la conocida expresión de San Pío X. No se puede, arguyendo los abusos de la "religión de Estado", descalificar aquella armonía, ni eximir a los Estados y sus autoridades de la obligación de profesar la verdadera fe, y de subordinar debidamente lo temporal a lo espiritual. Ni invalidar, por algún abuso particular, la Inquisición como institución. En ningún texto del Vaticano II encontramos una condena de la misma, ni la Inquisición se hizo para obligar a la fe (como parece sostener la A.), sino para impedir la prédica y la propagación de la herejía, en lo cual ciertamente la autoridad cristiana temporal juega un papel fundamental. Ni fue idéntica la Inquisición del mediodía francés del siglo XIII a la española del siglo XVI. A veces las simplificaciones esquemáticas hacen perder la radical variedad de la historia real.

En lo que hace al caso español, es notable la ignorancia sobre el espíritu de su "siglo XVI", retoño esplendoroso —aun reconociendo en él influjos de la época— de la perdida Cristiandad europea. Fue esa misma destruida Cristiandad del resto de Europa la que se empeñó en criticar el siglo de oro español. Tampoco creemos que haya sido la Inquisición el factor que impidió el ascenso de Inocencio III y Gregorio IX a los altares ya que han sido canonizados como

papas y obispos que tuvieron mucho que ver con aquella institución. Ni pensamos que invaliden el ideal de Cristiandad las intromisiones abusivas —que podemos tachar de "clericalismo" en el exacto sentido del término— del poder espiritual en la política y en las cuestiones temporales, si bien por la confusión y por el desarrollo histórico que conoció, pudo influir de rebote en la posterior ruptura. Pero aquello no es lo propio de la Cristiandad en cuanto tal, ni es eso lo que vemos criticar por la A. Digamos por fin que la autonomía que Gregorio concedió a la Universidad de París, a la que alude R. P., nada tiene que ver con el librepensamiento liberal hodierno.

La caída de la autoridad cristiana con la consiguiente ruptura de la armonía, quedando lo espiritual al servicio de lo político, según lo teorizara Maquiavelo y lo ejemplificara Felipe el Hermoso, en modo alguno descalifica la Cristiandad como ideal al que hay que tender. ¿No es justamente "la bofetada de Anagni", la afrenta hecha al Papa por el soberano francés, lo que marca la ruptura con que finaliza el Medievo? No puede haber, ni de hecho, estados a-religiosos. Los mismos estados comunistas, que hacen gala de tales, conocen una religión propia, la religión de la materia, del Estado totalizante. Y en nuestros estados "democráticos y occidentales", ¿no vemos acaso a la autoridad profesar y obligar a profesar, con fanatismo religioso, la "religión de la democracia", la idolatría del liberalismo, del hombre absolutizado y "naturalmente bueno", de la democracia liberal, con su sacerdocio de comité?

Si nos ha parecido oportuno detenernos en esto, es porque creemos que resulta necesario para comprender la Edad Media como época de encarnación de lo santo, no sólo en las almas, sino también en la sociedad política. Lástima —y extraño— que Régine Pernoud, no obstante las bellas páginas dedicadas al reinado de San Luis, en ésta y en otras de sus obras (por ej. en "La reine Blanche"), al parecer no haya llegado a comprenderlo.

Hay otros equívocos, aunque de menor trascendencia, como la aplicación de la dialéctica "progresistas-traditionalistas" a las discusiones con los judaizantes en el concilio de Jerusalén! (cf. pp. 35 y 36), la comparación del movimiento espiritual suscitado por San Martín de Tours con la irradiación producida por Taizé (aun reconociéndole cierto valor de espiritualidad en nuestra sociedad consumista y hedonista) (cf. p. 54). En fin en su afán por exaltar la santidad femenina (muy propio —y loable en sí mismo— de la A. de "La femme aux temps des cathédrales"), cuando trata de la conversión y cristianización de los estados bárbaros, se limita casi a hablar de Teodosia, la esposa que logró convertir a San Hermenegildo, olvidándose prácticamente de éste y de su importancia en la fundación de la España católica.

Digamos para concluir que, a pesar de las carencias señaladas, la obra resulta sumamente provechosa para todos los que quieran conocer la Edad Media en la secreta fuerza que plasmó esa civilización cristiana: la santidad, el amor heroico a Dios y a su obra.

P. ARTURO AGUSTÍN RUIZ

ADALBERTO G. HAMMAN,
La vida cotidiana de los primeros cristianos, Palabra, Madrid, 1985, 293 págs.

El P. Adalberto Hamman, O. F. M., continuador de la Patrología Latina de Migne, se encuentra actualmente en el Instituto Patristico de Roma, a la vez que dicta clases en las Universidades de Québec y Montreal y es un experto en los primeros siglos de la historia de la Iglesia.

Nuestros conocimientos sobre los primeros tiempos cristianos no superan por lo general los datos que nos provee el cine: una Iglesia compuesta por una minoría, aterrada por las persecuciones, que vive subterráneamente y de vez en cuando

aflora para aparecer en los espectáculos circenses ante las fieras.

El A. quiere pulir esta visión. Los primeros creyentes, nos dice, vivían sumersos en todo un mundo cultural, de oficios, costumbres, diversiones, etc. Pero en ellos, la fe implicaba una nueva cosmovisión. ¿Cómo compaginar realidades? Problema teórico y práctico. Tanto más porque el paganismo, al menos hasta Marco Aurelio (año 180), estaba en su esplendor. ¿Cómo resolvieron de hecho su presencia en ese mundo las madres, los comerciantes, los esclavos, los nobles, los políticos, los militares? Y aquí la tesis del A.: los cristianos no vivieron una existencia timorata sino casi agresiva, irrumpiendo en el ambiente con la fuerza de un aluvión. Fuertes, decididos y seguros como conquistadores. Lejos de recluirse en un ghetto, la Iglesia se manifestó a pleno día, se colocó de cara a la ciudad y los filósofos, impulsada por su juventud y su vitalidad. Confundida entre los cultos que provienen de Oriente, ella tuvo conciencia de su superioridad y su verdad. El Imperio pronto advertiría que no podía seguir equiparándola a los demás y se aprestó a defenderse. No temió la Iglesia el enfrentamiento sabiendo que, en victorias o derrotas, siempre saldría ganadora. Los historiadores paganos, abocados a los grandes acontecimientos del Imperio, no captaron de entrada la transformación que se gestaba en lo silencioso de la vida cotidiana.

En el desarrollo de esta tesis el A. muestra dos méritos notables.

El primero es el realismo. Con un voluminoso y actualizado aparato crítico que suma 35 páginas, rompe todos los esquemas dialécticos. Aquellos tiempos, nos dice, con ser tan admirables en tantísimos aspectos, no fueron ideales. Hubo, como ahora, defecciones, debilidades, dudas. Sin renunciar a la paz, el ejército y la milicia no suscitó por lo general "objeción de conciencia" en los cristianos. La autoridad política y el Imperio, con ser perseguidor, no era por definición enemigo de la fe. Se predicó a ricos y pobres, nobles y

esclavos. La jerarquía de la Iglesia existió desde el principio y siempre tuvo conciencia de su poder de juicio sobre los "carismas". Esta seriedad científica, libre de apriorismos ideológicos en tantos temas "calientes", supera en mérito las diez hazañas de Hércules.

El segundo es la expresión literaria. Con la pala de arqueólogo en la mano y la soltura de un viejo conocedor del tema, para nuestro deleite une con maestría un versículo de una carta paulina, un mosaico romano, un texto de Virgilio y un papiro de Egipto. Sabe los días que demora un barco de Alejandría a Roma, el menú de una taberna y la calidad de los vinos y quesos que se embarcaban en Marsella. Así nos describe, con la vivacidad de un testigo presencial, el desarrollo de las fiestas de Lyon, la vida de un soldado en la frontera, las diversiones de un romano y el desarrollo de un martirio desde la denuncia hasta la ejecución.

Hagamos un breve recorrido por la obra. El A. se ciñe a las dos generaciones que relevaron a los Apóstoles y que llegan, aproximadamente, hasta el 200. En cuatro partes, con ritmo centrípeto, comienza analizando el entorno para concluir en el corazón de la Iglesia naciente.

La primera parte estudia el marco geográfico, las vías de penetración y el ambiente social. La inicial ruta cristiana fue el Mediterráneo. En un segundo momento se realiza la penetración continental. Con lujo de detalles nos describe la vida ciudadana de aquellos primeros núcleos de población: Marsella, Lyon, Cartago, Alejandría, Edesa. Las rutas romanas, preparadas para conducir tanto al Bósforo como a España o la desembocadura del Rin, fueron evidentemente providenciales. Estos viajes, largos y penosos, hacen comprender la antigua hospitalidad, esa forma de caridad cristiana hacia los peregrinos. Las vías, la paz romana, la unidad administrativa del Imperio eran cosas que entusiasmaban a los cristianos que veían todo esto como un don de Dios: "La presencia de Roma dio unidad al mundo. Todos los hom-

bres deben reconocer los servicios prestados por Roma a la humanidad al facilitar sus relaciones y permitiendo que disfrutaran todos de los beneficios de la paz" (San Ireneo).

Los diversos estratos sociales fueron cristianizados. Al menos dos de los Papas de estos tiempos, Pío y Calixto, eran esclavos y de ellos recibieron la bendición varios nobles, como Cornelo, Pomponio y Cecilio. En Lyon, la esclava Blandina muere mártir junto con su ama, que es probablemente quien la ha convertido. Aquila y Priscila, bautizados por San Pablo, son ricos y tienen casa en Roma y Efeso. La primera es tan grande que sirve de iglesia. En cuanto a los oficios, los manuales o artesanales no planteaban ningún problema de conciencia a no ser que se tratase de templos paganos. La medicina era un servicio de caridad. La jurisprudencia tampoco ofrecía reservas. El comercio, alguna reticencia por el peligro de avaricia. Ninguna duda planteaba el servicio al estado y la milicia; al contrario, los cristianos se movían con soltura en el simbolismo militar, al que tanto San Pablo como el cuarto Papa, San Clemente, recurrieron con frecuencia en sus escritos. La filosofía ocupaba a veces el lugar de la religión, y no fueron pocos los filósofos que llamaron a las puertas de la Iglesia en busca de la sabiduría trascendente de la vida, como Taciano, Tertuliano y San Justino. Luego nacerían muchas precauciones por los abundantes errores que comenzaron a circular. Sólo se prohibía taxativamente los oficios relativos a la magia, la astrología y los juegos de circo. En fin todo lo legítimo era aceptado aun cuando debía adquirir nuevo sentido: "Labra, decimos, si eres labrador, pero confiesa al Dios de los labradores; navega, tú que disfrutas navegando, pero invoca al piloto del cielo; la fe te ha sorprendido en el ejército, escucha al general que te ordena la justicia" (Clemente de Alejandría).

En la segunda parte, el A. se ocupa de la presencia de la Iglesia en el mundo. No hay parangón entre la carrera de la Iglesia y la de la religión

de Mitra, Cibeles o el judaísmo. Se calcula que el tiempo de Constantino, entre el 5 y el 10 % del Imperio ya era cristiano. Esta rapidez de la expansión cristiana sorprendió a Roma, desbordada aun en sus defensas jurídicas. ¿Cómo se realizó? Todo comenzó con la predicación de los cristianos en las sinagogas, extendidas por doquier, amparados en los privilegios concedidos al culto judaico. Pero pronto desborda la sinagoga y pasa a los paganos. Se sabe que ya en el siglo II los romanos distinguían netamente al judío del cristiano. La Iglesia cambió rápidamente el arameo por el griego. Intuición genial, ya que ésta era la lengua universal. La rapidísima propagación del cristianismo no obedeció pues a sabios decretos de la jerarquía ni a planes organizados de pastoral, ni a métodos infalibles. Fue la expansión de la "vida", de la vida divina. Tantos eran los misioneros cuantos los cristianos. El amo convertía al esclavo y el esclavo al amo, el filósofo a sus discípulos, el médico a su paciente, y el zapatero al cliente. Las mujeres jugaron un papel notable. Tácito y Plinio hablan de "contagio".

¿Por qué se convertían en tanta cantidad? Ante todo impresionaba el desprecio que los cristianos mostraban por la muerte, hasta llegar al martirio. Esto les dio pronta acogida en el ejército, tanto que la última persecución comenzaría por una depuración de las legiones. "Llenamos el ejército", dirá el entusiasta Tertuliano. Cuando los "apologistas" comenzaron a responder las objeciones del paganismo, el martirio sería uno de sus argumentos preferidos: "Quién ante este espectáculo no se siente sacudido y no busca qué es lo que hay en el fondo de este misterio", argumentaba el jurista africano. También impresionaba la castidad de las vírgenes y aun de los casados, la disciplina y el rigor de las costumbres, la caridad y fraternidad de todos, principalmente hacia los necesitados y los enemigos. Al contrario de los judíos, los cristianos se integraron en la ciudad.

Pero, como era obvio, pronto co-

menzaron los enfrentamientos. En las fiestas, en el trabajo, en la familia, las divinidades lo impregnaban todo. Más aún, el culto a Roma y al Emperador era, en la época de los Antoninos, la forma suprema de religión pública, la expresión de la lealtad. Ya desde Nerón, la Iglesia se había visto enfrentada con el Imperio. En realidad, Roma no temía al pueblo sino a las clases superiores. Siempre se había gloriado de ser tolerante, pero jamás admitiría que las clases dirigentes aceptasen al Crucificado de Israel. El rescripto de Trajano servirá de regla en lo sucesivo: No se los busque, pero si son denunciados y confiesan, que se los castigue. Así, en adelante, los cristianos quedarán en precaria situación jurídica. En vano se cansarán los apologistas de probar que son los mejores ciudadanos: "La Iglesia es la hermana de leche del Imperio" (Melitón de Sardes). En general es el pueblo, la multitud quien jugó el papel determinante en las acusaciones. Bastaba una chispa: invasiones, peste, sequía. Un agitador, y el grito de todos: "Cristianos al león". Si fueron gloriosos los enfrentamientos en la arena, no lo fueron menos los de la inteligencia. El fuego se abrió con Crescente y San Justino. Fue un duelo público, y brillante la defensa del cristiano. Pero la calumnia pudo más y sería en vano que Justino solicitara un debate ante el emperador-filósofo Marco Aurelio. Con razón dirá Minucio Félix "Temen enfrentarse con nosotros en público".

La tercera parte es un bosquejo de cómo era por aquel entonces la vida de la Iglesia. Analiza el A. el nacimiento de una comunidad cristiana y su estructura en torno al Obispo. Lo que se le exigía, en el orden de las cualidades morales. El prestigio de la Iglesia de Roma, singular desde el principio. Las difíciles pero siempre claras relaciones entre los poseedores de carismas o los ascetas y la jerarquía eclesiástica. El lugar de los diáconos. Pero lo que sin duda constituía el alma de todo ese cuerpo fue la caridad. Dos siglos después, Juliano el Apóstata así lo

había de reconocer. Caridad con los más necesitados, o los que flaqueaban en el momento de la suprema prueba, o los condenados a las galeras o las minas.

Pero el A. sabe conmovernos como nunca cuando presenta cinco figuras prototípicas. Ante todo, la de un obispo: Ignacio de Antioquía. Converso, integra la primera generación post-apostólica. Detenido, es conducido a Roma, bajo Trajano, que se reservaba las víctimas de mayor prestigio. Su largo camino queda regado de cartas inflamadas de caridad, sed de martirio y grandeza cristiana de pastor. Luego la figura de *Justino*, el filósofo laico. Su sed de sabiduría lo condujo a la fe. Al bautizarlo, en un momento histórico, la Iglesia en él asumía a Platón. Fue Justino quien inauguró el fecundo diálogo entre la fe y la razón. Antes de morir pudo confesar ante el Senado de Roma la superioridad del Verbo Encarnado sobre todos los filósofos: "Nadie ha creído en Sócrates hasta morir por él. Pero por Cristo, artesanos y hasta ignorantes han despreciado el miedo a la muerte". Sigue la encantadora *Blandina*, la esclava de Lyon. Menuda y endeble, cae prisionera con su ama cuando, en las fiestas de las tres galias, se ha levantado un tumulto. Torturada, azotada, arrojada a las fieras y a un toro salvaje, puesta en la silla de fuego y finalmente degollada. Casi sin vida, continuaba orando a su Esposo divino. Sus verdugos, sin compasión, no pudieron menos de reconocer su heroísmo: "Nunca hemos visto en nuestra tierra sufrir tanto a una mujer". Propone luego la figura de un obispo misionero: *Ireneo* de Lyon. Oriundo de Frigia, empalma con San Juan a través de su maestro San Policarpo. Polemista inflexible y vigoroso contra el gnosticismo, está también lleno de caridad y celo misionero. Extiende la Iglesia hasta el Rin. Termina el A. su florilegio con el conmovedor martirio de una madre: *Perpetua*. Joven de la aristocracia de Cartago, con su primer hijo en brazos cae en prisión. Inútilmente su padre, madre y hermanos intentan disuadirla. En prisión

recibe el bautismo y pide sólo una gracia: fortaleza para el martirio. El día de la ejecución dirige la mano del verdugo novato que no acierta. Fueron mártires como éstas las que arrancaron del pecho de aquel pagano, Libanios, la expresión: "¡Qué mujeres encuentra uno entre los cristianos!".

Finalmente, en la cuarta parte, el A. describe el ritmo de los días de la semana y del año cristiano, así como las etapas de la vida en la primitiva Iglesia. Cuáles eran las oraciones diarias, cómo se celebra "el día del Señor", presidido por el obispo o un delegado. La Pascua articulaba todo el año, con su solemne preparación de vigiliias y ayunos. Cualquier cristiano podía marcar claramente las etapas de su vida: conversión, bautismo, matrimonio, muerte. No era fácil ser recibido como catecúmeno. La aceptación del cristianismo exigía un estilo de vida, y el nuevo bautizado había de conservar la fe "como la casa en que habita" (San Ireneo). El bautismo significaba el riesgo de la vida. Las renunciaciones del ritual no eran mero formulismo. Los escritos del tiempo se esfuerzan por comparar al cristiano que se bautizaba con el atleta o el soldado. Ese día, un verdadero nacimiento, los marcaba a fuego. Con frecuencia los mártires antes de morir hacían referencia a la "confesión bautismal", mostrando así cómo el martirio no era sino la culminación del bautismo. La Iglesia tuvo también en especialísima consideración a la virginidad. El cristianismo transformó el matrimonio con la exhortación a la indisolubilidad, la castidad y la pureza, el respeto por la mujer y el cuidado de los hijos. Por último, la muerte se la veía como transfigurada por la fe en la resurrección y la vida eterna. "No voy a la muerte sino a la vida", decía Pionio a su verdugo.

En resumen, una obra magnífica, de fácil y fascinante lectura. Sólo hay que lamentar la mala tipografía que ha llenado el libro de errores.

P. RAMIRO J. SÁENZ

EL PENULTIMO ATAQUE,
Juan Luis Gallardo, Buenos
Aires, 1985, ed. BAESA, 219 pp.

Esta novela de aventuras con que Gallardo culmina una muy buena serie (*Frida, Los Ombuses de Falucho, La Rebelión de los Semáforos*), supera con creces a las antecesoras, a más no ser por la fuerza del argumento y el coraje intelectual del A.

Se necesita mucho coraje intelectual para abordar un género literario endiablado del que sólo unos pocos salieron airosos (y, seamos justos, en buena parte británicos —Dickens, Stevenson, Defoe—) en la terrible empresa que es *interesarse* al adolescente para que *lea un libro*. Si esto siempre ha sido arduo, mucho más en 1985.

No puedo resistir, pues, una referencia marginal a la aventura que es escribir una novela de aventuras. Lo fácil de su lectura engaña a más de uno, lo sencillo del argumento mueve a más de un bobo a creer que es cosa de soplar y hacer botellas.

No lo es. Pero Juan Luis Gallardo ha escrito una *perfecta novela de aventuras* "para los hijos de mis amigos; para los amigos de mis hijos" a quienes simpáticamente les dedica la obra.

Por más que me empeño, no cuadro en la dedicatoria, demasiado joven para lo uno, demasiado viejo para lo otro. Y luego, con tener una madre inglesa...

Pero mi hijo mayor también se llama Ignacio y, como su homónimo de la novela que comentamos, tiene escasos siete años. Y no me he olvidado de las cosas que yo le decía cuando tenía cuatro, allá por los aciagos días de agosto de 1982.

Pero hablábamos del coraje del A. Punto uno, coraje por el género literario abordado. Punto dos: por el tema.

La Guerra de las Malvinas dejó

patente en nuestras almas "la ausencia de un gesto final por parte de quienes estaban obligados a asumir una actitud ejemplar; consintieron en el modo cómo se encaró la postguerra, ocultando a los combatientes cual si fueran apesados, calificando de aventura insensata la adhesión del pueblo todo; consintieron en la retórica hostil de los políticos y de aquellos periodistas y de aquellos intelectuales que, meses antes, cantarían ditirambos a la gesta emprendida" (p. 27).

Lo sabemos bien, pero es bueno decirlo, por escrito, para nuestros hijos, para no olvidar lo que faltó, y para que no falte el recuerdo de una memoria que siempre tiende a dejar de lado lo que le duele. Que a veces, pudiera decirse al modo de S. Juan de la Cruz que uno "padece en esta memoria sentimiento a manera de muerte".

Y con lo dicho basta. Esto es, basta para lo que hubo de malo en medio de todo. Hay que respetar al A. que se propone rescatar todo lo bueno que hubo, y todo lo bueno que hubiera de ser. El penúltimo ataque es, precisamente, uno de esos gestos pequeños y grandes, uno de esos actos humanos que se inscriben en la Historia porque representan el sueño de todos. Si la recuperación de las Malvinas es un sueño (con sangre y honor, entiéndase bien), nuestros adolescentes y jóvenes que *merecen tener buenos sueños*, encontrarán en esta novela la oportunidad de soñar, y aún de saltar en la cama como otro Ignacio alguna vez lo hizo exclamando con vasco tesón: ¡Y yo por qué no! ¡Y por qué yo no! De Ignacio de Loyola leyendo vida de santos a Ignacio de Loyola santo... pues no hay tanto.

Adivino ya mismo la mueca irónica de algún escéptico leyendo "El penúltimo ataque". No fue escrito para él, sino para los que saben soñar, quieren soñar y han de soñar siempre con un *algo más* en esta última etapa del fin de una civilización.

Por eso, curiosamente, el A. supo

fundir en una novela endiablada-mente *optimista* (¡caray si no!), tres derrotas grandes: la de los viejos valores militares, aplastados por la producción en masa norteamericana, la de la guerra contra la subversión, perdida en las oficinas burocráticas de algún organismo de Defensa de los Derechos Humanos y, por fin, la de las Malvinas.

Y la pluma se resiste a tratar de *derrota* a esta última. Tal vez por influjo de la novela de Gallardo. Tal vez porque existen ataques pendientes.

Probablemente porque estoy soñando.

Pero, en fin, veremos. En primer lugar, veremos cómo esta novela ha de ser sistemáticamente silenciada. Difícilmente tenga ni una centésima parte de la repercusión que merece. A menos que computemos la *repercusión real* en el corazón de cada lector, de cada ex-combatiente, de cada argentino con algo de argentino todavía.

Veremos también si las negras profecías del A. respecto de la suerte de la Argentina Oficial se cumplen, así como así. Pero, todos lo sabemos bien, el género condicional de las profecías que anuncian pestes bíblicas se formulan, principalmente, para que el Faraón cambie de parecer.

O que el pueblo cambie de Faraón. Para lo cual D. Juan Luis Gallardo escribió su novela y para lo cual hay mucha sangre derramada, tras un manto de neblina.

Coraje por el género, por el tema, por el modo de encararlo; coraje por la reivindicación de lo mejor de Alemania, por el rescate de lo mejor de Inglaterra y, sobre todo, un gran coraje para poner de relieve lo mejor de la Argentina.

Entre otras cosas, una novela para pensar y pensar.

Que los demás sigan creyendo que es sólo un sueño.

SEBASTIÁN RANDLE

ALBERTO BOIXADOS. *La Argentina como Misterio*. Ed. Areté, Buenos Aires, 1985, 162 pp.

Pensar a la Argentina como un misterio es un acierto a la vez que un desafío. Pensarla, en cambio, como un sentimiento, un pensamiento o una utopía puede llegar a ser un desacierto, detrás del cual se cree ver cierta petulancia, y hasta cierta sorna, que parecen mover ese afán de reducir a nada esta Argentina nuestra y doliente.

Pero animarse a decir que la Argentina es un misterio es ya conjurar multitud de sinrazones —aparentes— que acosan a toda cabeza ocupada en descubrir de veras qué es y a qué está llamada esta Nación nacida del Misterio de la Cruz y la cruzada.

El A., tras la *Introducción* que plantea más o menos este propósito, recorre en cuatro tópicos esta posibilidad misteriosa de la Patria.

Tierra y Pueblo, Pensamiento, Poesía y Trascendencia, son los cuatro puntos cardinales a los que Boixados se dirige, buscando respuestas y 'propuestas'. Y, a nuestro entender, por momentos el punto de partida —que quiere ser la conclusión a demostrar— se ve coronado por el éxito. Quizás los argumentos que se exponen en la obra no tengan la altura culminante que sería necesaria para mostrar, de una vez para siempre, por qué la Patria está tensa hacia un destino que la trasciende.

Bien puede ser que con los mismos datos se logre, en un espacio no tan exiguo como el de las reflexiones escritas por el A., un resultado más acabado. Con todo, insistimos, el diagnóstico parece correcto.

Hay en nosotros una dosis de desarraigo, de frivolidad e individualismo que abona desde hace mucho el árbol que le hace sombra al ser de la Patria.

También el Iluminismo debe ser contado entre los factores que entran en pugna con la intención fundacional que nos dio *sentido*. Es decir, dirección y significado. Y con el Iluminismo, sus hijos y secuaces. El Progreso descreído y *positivo*; el anarquismo apóstata; el optimismo del capital y el comercio; el pesimismo marxista, con esa especie de 'apocalipsis' ateo de la revolución. La mística de los embelecados y ese, a veces, afeminamiento del carácter nacional, hecho a fuerza del destierro de las virtudes heroicas. Y del sentido del martirio. Y del martirio cristiano.

Todo esto que tuvo su campo de batalla en el orden del pensamiento, estuvo de algún modo presente en la poesía. Y en ello finca la tensión entre lo raigal del hombre argentino y la veleidad de lo extranjero en tanto que antihispánico y anticatólico, y por sólo ser contrario a lo tradicional.

Aquí el A., tiene —siempre a nuestro entender— sus páginas más felices. La bipolaridad entre la sobria vena poética de Hernández. Lugones, Marechal o Carlos Obligado frente a los cenáculos nacidos al calor del paradójico "nacionalismo" apátrida de Esteban Echeverría, queda de manifiesto.

Debemos, sin embargo, objetar una afirmación del A. que por el tono y el título del trabajo nos parece osada.

Porque si bien afirma "*que no es casual —refiriéndose al poeta cordobés Luis de Tejeda— que el primer lírico de nuestra Argentina haya sido un poeta religioso*"; por otra parte, parece adherir a la opinión de Víctor Massuh que sostiene que "*en un país de escasa poesía religiosa, como lo señaló autorizadamente Horacio Armani pienso que la poesía que cantó la patria vino a ser un complemento o su sustituto*".

Los tres autores, incluido el que nos interesa, parecen haber omitido, en cuanto a poesía religiosa, a la de autores como Marechal, Ponferrada,

Vocos, Leumann o Bernárdez, por citar algunos.

Y desde otro punto de vista, las recopilaciones de la religiosidad popular de J. A. Carrizo o de A. R. Cortazar y hasta de C. Villafuerte. Y si aún quisiéramos abundar más, pondríamos el ejemplo de Jacobo Fijman.

Cuánta de esta producción merece el calificativo de mística, es algo que, sinceramente, no nos atreveríamos a decir.

No contaremos, por cierto, la poesía de los que se empeñan en renegar o discutir a Dios y su existencia. Y no porque no nos parezca religiosa.

Hay en el trabajo afirmaciones de Christopher Dawson en citas oportunísimas, como la que en el capítulo de la *Trascendencia* se refiere a los tributos exigidos por las "*ideologías y los mitos políticos que usa el hombre para explicar el signo del tiempo. Esos son —dice Dawson— nuestros ídolos modernos, no menos sedientos de sangre que los dioses paganos y no menos exigentes en cuanto al tributo del sacrificio humano*".

Dos últimas cosas, nos han llamado la atención.

Una, pasmante, la cita que trae uno de los "*Apéndices*" de la obra. Se refiere a una máquina computadora, ya en operación, a la que llaman "la Bestia" y cuya finalidad es la de 'marcar' con un número a cada habitante del planeta para hacer más controlable todo tipo de identificación. La coincidencia con el capítulo XIII del Apocalipsis es mucho más que curiosa.

Otra, sorprendente, es que no haya sino una referencia tangencial al P. Leonardo Castellani. Pues tratándose de la Argentina como misterio, parecería necesario hablar de quien bien puede considerarse entre nosotros como una flor rara. Y que, quién sabe, sólo por haber sido, no nos esté manteniendo todavía como nación misteriosamente en la existencia.

EDUARDO B. M. ALLEGRI

GLADIUS

SE VENDE EN LAS SIGUIENTES LIBRERIAS

CAPITAL FEDERAL

- LIBRERIA HUEMUL, Santa Fe 2237, T.E. 803-2290
- CLUB DEL LIBRO CIVICO, Uruguay 839, T.E. 41-0309
- SAN BENITO, Villanueva 955
- LIBRERIA MILITAR, M. T. de Alvear 745, T.E. 311-1071/79, int. 175
- ABELEDO PERROT, UCA Derecho, Moreno 379
- NUESTRA SEÑORA DE LA VISITACION, Páez y Nazca
- ZURIA, Rivadavia 7055, Galería DUFAU, Local 55
- CLARETIANA, Lima 1360
- CLUB LITERARIO, Tucumán 1735, T.E. 40-6792
- JUAN PABLO II, Amenábar 2000, T.E. 781-2978

INTERIOR

- SAN JOSE, COMITE EJECUTIVO DEL LIBRO CATOLICO, América 384, San Andrés, Pcia. de Buenos Aires, T.E. 767-7849
- RICARDO M. FARIAS, Catamarca 656, Paraná, Entre Ríos

SUSCRIPCIONES

- *Personalmente:* Librerías CLUB DEL LIBRO CIVICO, ZURIA, LIBRERÍA MILITAR y RICARDO M. FARIAS
- *Cheques y giros* contra Plaza de Buenos Aires, a nombre de
REVISTA GLADIUS
C.C. 376
1000 Correo Central
Buenos Aires, Argentina

Precios a partir del 5-12-1985:

Suscripción:

Ordinaria	≅ 9
Estudiante	≅ 7
Apoyo	≅ 20
Extranjera	US\$ 30
Extranjera de apoyo	US\$ 50

Ejemplar ≅ 3

Ejemplar atrasado: igual al último